



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

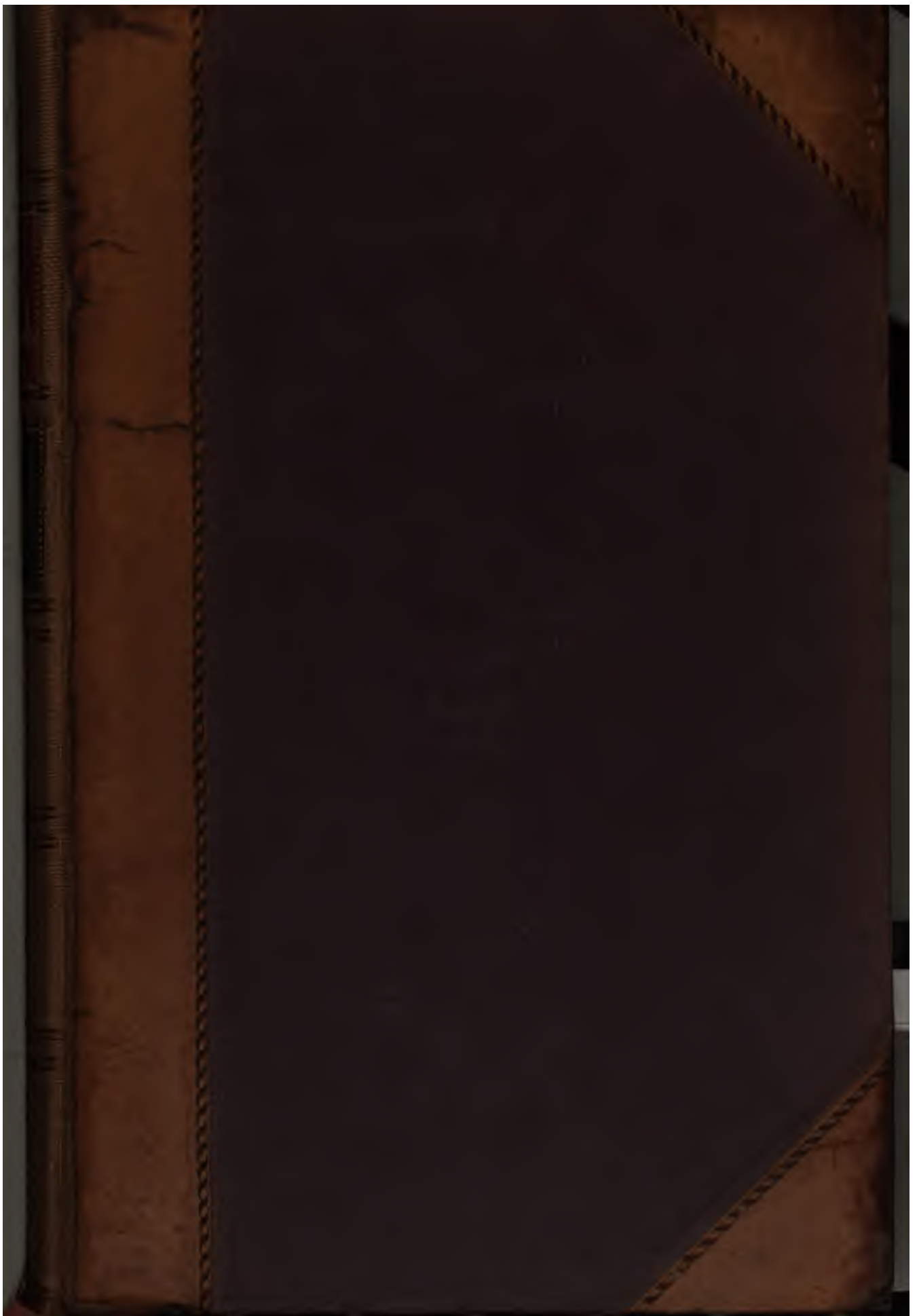
Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent 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/>





97 d. 17
= Vol. 17

R. 2. 8!

[Handwritten scribble]

Real-Encyclopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

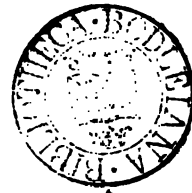
In Verbindung

mit vielen protestantischen Theologen und Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. Herzog,
ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen.



Siebzehnter Band.

S a b i a n bis W e s s e l.

Gotha.

Verlag von Rudolf Besser.

1863.

97. d. 17.

Ref: Cam: Rad.

• $\frac{1}{2} \times \frac{1}{2} = \frac{1}{4}$

B.

Badian, Reformator in St. Gallen, s. Watt, von der.

Väter, apostol., s. Apostolische Väter.

Väter der Kirche, s. Kirchenväter.

Väter des guten Sterbens, in Spanien Agonizanten genannt, ist eine Congregation regulirter Mönche, gestiftet von Camill de Lellis im Jahre 1586 und bestätigt vom Pabste Sixtus V. mit der Bestimmung, ein gemeinschaftliches Leben zu führen und zu den drei Gelübden der Armuth, der Keuschheit und des Gehorsams als viertes noch die Verpflichtung beizufügen, den Kranken im Sterben, auch in der Pestzeit, Beistand zu leisten. Unter der Leitung des Stifters, der zugleich erster Superior war und seinen Sitz bei der St. Magdalenenkirche in Rom nahm, verbreitete sich die Congregation, die dort noch jetzt ihren Hauptsitz hat, schnell in die Hauptstädte Italiens, namentlich als Pabst Gregor XIV. sie zu einem geistlichen Orden erhoben hatte (1591). Indem die Väter durch Camill in Neapel bereits festen Fuß gefaßt hatten, gründeten sie neue Häuser in Mailand und Genua (1594), in Bologna (1597), Mantua (1600), Ferrara (1603) und noch andere neue Häuser in Neapel (1604), so daß Pabst Paul V. die Congregation schon in fünf Provinzen theilte (1605), die jedoch Pabst Innocenz X. (1644), der die kleineren Klöster in Italien aufhob, auf zwei beschränkte, während sie von Nachfolger Alexander VII. wieder auf vier ausdehnte. Zu diesen Provinzen gehören auch die Häuser, welche der Orden in Spanien besaß, wo er indeß keine weite Verbreitung erlangen konnte und hier überhaupt nicht mehr besteht. In Italien war er sehr verbreitet, und die Häuser, die er dort noch hat, theilen sich in Profess-, Noviziat- und Siedehäuser. Ein General steht an der Spitze; die Noviziat- und Siedehäuser dürfen Einkünfte besitzen, — ein Privilegium, das den Professhäusern versagt ist. Das Noviziat ist zweijährig und die Professoren legen außer den schon erwähnten vier feierlichen Gelübden noch vier einfache ab, nämlich in dem herkömmlichen Krankendienst keine Aenderung vorzunehmen und eine Aenderung nur dann zuzugeben, wenn sie den Kranken zum größeren Vortheile gereicht; kein Eigenthum, was den Häusern gehört, zu beanspruchen; nach keiner Würde außerhalb des Ordens zu streben und denjenigen dem Superior anzuzeigen, der ein solches Streben kund gibt; endlich eine außerhalb des Ordens übertragene Würde nur mit päpstlicher Dispensation anzunehmen. Die Ordenskleidung ist wie die Tracht der Kirchendiener, doch ist das Kleid noch mit einem Kreuze auf der linken Seite versehen.

Väter oder Brüder des Todes, Todesväter oder Einsiedler, Religiöse des heil. Paulus, des ersten Einsiedlers, heißen die Glieder eines Mönchsordens, dessen Stiftung in die Mitte des 12. Jahrhunderts fällt und seine Entstehung durch das damals im strengeren Mönchthume liegende Streben fand, durch strenge Gelübde sich zu lasten, in einer Einside, getrennt von Allem, was irdische Freude schafft oder gewährt, zu leben und immer nur mit dem Gedanken an den Tod sich zu beschäftigen. Der Bischof Bartholomäus von Fänkirchen hatte seit etwa 1215

stübigen Kirchenamtes als Quelle ihres Lebensunterhaltes, entbehren und deshalb umherziehen. Schon im 4. und 5. Jahrhundert wurden hie und da Kirchengesetze gegen das unordentliche Treiben solcher Kleriker erlassen. Das chalcedonische Concil untersagte im 6ten seiner Canones das *χειροτονεῖν ἀπολύτως* oder die *ordinatio absoluta a vaga* (die eines bestimmten *titulus ordinationis* ermangelnde Ordination von Klerikern) schlechthin. Auch in anderen alten Kirchengesetzen wurde der Grundsatz eingeschärft: *ne quis vago ordinetur*. Nichtsdestoweniger tauchten immer wieder von Neuem vagirende Kleriker in größerer oder geringerer Zahl auf, namentlich in solchen Ländern, an deren Befehrung zum Christenthum noch gearbeitet wurde, oder in den Nachbarländern solcher Missionsgebiete. Denn den als Missionären ausgesandten Geistlichen ließ sich in vielen Fällen ein bestimmter Sprengel von vorneherein nicht anweisen, und oft genug trieben heidnische Verfolgungen, oft auch bloße Furcht vor denselben, dergleichen Missionsbischofe oder Priester in weniger unsichere Gebiete der Kirche zurück, wo sie sich dann, ohne die Jurisdiction eines bestimmten höheren Geistlichen anzuerkennen, als sogenannte *ἀκράτοι* oder *clerici regionarii* (Wandergeistliche) herumtrieben. Hatten sie obendrein durch Simonie oder durch irgend welches andere unerlaubte Mittel ihre Ordination erschlichen, so lag die Gefahr nur um so näher, daß sie alsbald auf die Stufe gewöhnlicher Vaganten herabsanken, daß sie Bischöfen, Priestern und anderen intinulirten oder fest angestellten und befründeten Geistlichen gegen Geld oder Naturalverpflegung ihre Anshülfe in ihren Amtsverrichtungen antrugen; daß sie bei weltlichen Großen in den germanischen Reichen, namentlich in den Schlössern der Grafen und Ritter, Dienste als Hausgeistliche (Kapläne) annahmen und sich dabei wohl auch zur Mitbesorgung unwürdiger und erniedrigender Geschäfte ungeistlicher Art mißbrauchen ließen; kurz daß sie aus ihrem geistlichen Amte ein Gewerbe machten und auf die störendste Weise in die geordneten Verhältnisse und Verrichtungen des regulären Klerus eingriffen. Besonders zahlreichen Klagen über dieses und ähnliches Unwesen begegnet man im karolingischen Zeitalter. Karl d. Gr. erneuerte in zwei seiner Capitularien die altkirchlichen Verbote der *ordinatio vaga* (Capitul. a. 789 u. 794). Aber schon im 9. Jahrhundert mußten mehrere Concilien Verordnungen gegen Clerici vagantes, insbesondere gegen deren Versuche, sich auf betrügerischem Wege in den Besitz bereits unversittigt vergebener Beneficien einzuschleichen, erlassen; z. B. ein Concil. Mogunt. a. 847 und ein Conc. Ticinense a. 850 (s. Mansi Tom. XIV. p. 906. 938). Auch manche Kirchenfürsten eiferten heftig gegen das irreguläre und verderbliche Treiben der Vaganten, z. B. Agobard von Lyon in seiner Schrift *De privilegio et juro sacerdotii* und Bischof Godehard von Hildesheim, von dem es in seiner *Vita*, c. IV. §. 26. heißt: *Illos (sc. clericos), qui vel monachico, vel canonico, vel etiam Grasco habitu per regiones et regna discurrunt, prorsus execrabatur.* — Im 12. Jahrhundert lehren die nämlichen Klagen bei Probst Gerhoh von Reichersberg wieder, theils in seinem *Liber de corrupto Ecclesiae statu ad Eugenium III. Papam*, theils in seinem *Tractat. de Simaniacos ad Bernard. Claraevall.* In der ersteren Schrift (bei Baluz. *Miscell. l. V. p. 89 sq.*) erklärt er die Clerici aosophali seiner Zeit, weil sie Geistliches und Weltliches auf das Verderblichste mit einander mischten und weder rechte Kleriker noch auch Laien wären, für eine Art Hippocentauren und für eine Synagoge Satans. In dem *Tractat gegen die Simonisten* (bei Martene und Durand, *Thea. nov. anecdot. l. I. p. 1459 sq.*) schildert er sie als eigentliche Miethlinge, weil sie die geistlichen Handlungen nur für Geld verrichteten, und vergleicht sie, ebenso wie die Canonici irregulares, den Kanaanitern, welche unbedingt aus der Kirche auszutreiben und zu tödigen seyen. — Das kanonische Recht, wie es noch jetzt in der römischen Kirche besteht, verbietet den Bischöfen, irgend welchem Kleriker ohne bestimmten *titulus beneficii* die Weihe zu einem der höheren Ordines zu ertheilen. Ordinirt der Bischof Jemanden zu einem solchen Titel, so muß er selbst ihn an seine *mensa episcopalis* übernehmen, und sich eine Pfründe für ihn gefunden hat (cap. 4 et 16. X. *De praeb. et dignit.*

11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56
57
58
59
60
61
62
63
64
65
66
67
68
69
70
71
72
73
74
75
76
77
78
79
80
81
82
83
84
85
86
87
88
89
90
91
92
93
94
95
96
97
98
99
100

III, 5). Eben dahin zielt auch der Beschluß des Tridentinum, daß höhere Ordines nur auf Grund einer die congrua sustentatio (den standesgemäßen Unterhalt) gewährenden Pfründe ertheilt werden sollen (Concil. Trid. Sess. XXIII. c. 23, de ref.). — Unter dem Einflusse dieser und ähnlicher kirchengesetzlicher Bestimmungen hat das unruhige und ungeordnete Treiben der pfründelos umherwandernden Kleriker in der neueren römischen Kirche so gut wie ganz aufgehört.

Vergl. Bingham, Origg. Eccles. vol. II. p. 387 sq. — Bland, Geschichte der christl. Gesellschaftsverfassung I, 375. II, 100 ff. — Reander, R.-Gesch. II, 58. 164 ff. — Ueber eine alte Verwechslung des Ausdrucks Vagantes mit Vacantes („Episcopi et Presbyteri vagantes“ statt „vacantes“, in einem Decret. Concil. Wormatiensis a. 868) siehe Du Cange, Glossar. med. et inf. Latinit. Tom. VI. pag. 1392.

Bücher.

Balbes. — Juan und Alonso de Balbes wurden als Zwillinge um das Jahr 1500 zu Cuenca in Castilien geboren. Ihr Vater wird im Jahre 1520 als Regidor jener Stadt erwähnt; seit wann und wie lange er dieses Amt bekleidete, ist nicht berichtet. Er starb im J. 1530. jene beiden Brüder kamen frühzeitig an den castilischen Hof; Alfons, welchen Peter Martyr von Anghiera, ein Mailänder, der alte Rath Ferdinand's des Katholischen und apostolischer Protonotar, als einen Jüngling, der zu großen Hoffnungen berechtigte, ansah, begleitete den jungen König Karl im J. 1520 zur Kaiserkrönung nach Aachen und weiter nach Worms, wo er die Luther'schen Schriften verbrennen sah. „Nur Wenige waren“ — schreibt Fr. v. Kaumer (Gesch. Europa's seit dem Ende des 15. Jahrh. Bd. I. 1832. S. 264) — „so scharfsichtig wie der Spanier Alfons Balbes, welcher von Worms aus seinem Freunde Petrus Martyr über Alles Auskunft gibt und mit den Worten schließt: so ist, wie man meint, das Ende, wie ich aber glaube, der Anfang dieser Tragödie.“ Der Pabst, der mit vielleicht frommem Eifer nach Luther's Verdammung und Verbrennung strebe, hänge, schreibt Alfons, zu zäh an seinem Recht und verschmähe das einzige Rettungsmittel der Christenheit, ein allgemeines Concil. Im Jahre 1524 begegnen wir Alfons in Spanien als kaiserlichem Staatssekretär unter dem Großkanzler Mercurino Arborio da Gattinara, einem Piemontesen, der ein Jahrzehnt lang die Seele der kaiserlichen Politik war. Es gab damals vier Großmächte: Luther, der Pabst, Erasmus und der Kaiser. Verbündet mit dem Gelehrten von Basel, suchte Karl die Händel der beiden ersten zu beherrschen und zu schlichten. Als sich in Spanien in der Mitte der 20er Jahre in Folge des dort stattgefundenen Verbrennens der Erasmus'schen Schriften ein gewaltiger Sturm der Wuth gegen den großen Humanisten erhob, verfocht Alfons so warm die Sache desselben, daß ein Freund ihn erasmischer als Erasmus nannte. Der Geschicklichkeit des Großinquisitors, welcher auch die Widmung einer spanischen Uebersetzung des Enchiridion militis Christiani annahm, gelang es schließlich, den Schreibern Schweigen aufzuerlegen (vgl. meinen Aufsatz im Ebert'schen Jahrbuch für roman. Sprachen, 1862, IV. S. 158 f.). Seit 1527 finden wir Alfons im Briefwechsel mit Erasmus, und dieser hatte allen Grund, den eben so treuen als offenherzigen Freund, dessen Einfluß ihm von größtem Werthe seyn mußte und dessen klarer und scharfer Sinn ihn persönlich fesselte, außerordentlich hoch zu stellen*).

Im Mai 1527 ereignete sich die Erstürmung und Plünderung Roms durch kaiserliche Heer, das der Herzog von Bourbon befehligte, welcher dabei auf einer Stufenleiter den Tod fand. Der Pabst selbst wurde gefangen genommen. Der Wahrscheinlich konnte der Kaiser über die nicht auf sein Geheiß geschehenen Vorfälle sich

*) Zu den Einzelheiten in meinen Cenni ist nachzutragen, daß Alfons im Oktober 1527 dem Kaiser in Palenja war und von dem dortigen Archidiaconus Alfons Hernandez, dem Uebersetzer des Enchiridion, einen Brief an Erasmus zur Besorgung erhielt. Eras. epist. 343. Auch der Brief des Kaisers an Erasmus, dess. epist. 915., aus Burgos 13. Dezember 1527 ohne Zweifel von Alfons Balbes, der sich auf der Adresse nennt, verfaßt worden.

schuldigen, doch kam ihm das Ereigniß, durch welches Rom und der Pabst in seine Hände fielen, nicht gerade ungelegen. Sein Sekretär gab der Stimmung bei Hofe Ausdruck in einem Dialog, in welchem sich Lactanz, ein Cavalier des Kaisers, und ein Archidiaconus, der eben von Rom kommt, in Vallabolid, wo Karl die Nachricht erhielt, über jene Katastrophe unterreden. Lactanz entwickelt die Ansicht, daß die Schuld der Verwüstung Roms der Pabst trage, der, als Friedensförderer und Kriegsanfänger und als selbst wortbrüchiger Verfänger zum Eidbruch, seinen heiligen Beruf gräßlich hintangesetzt habe. Der Contrast zwischen Pabst und Christus könnte, wenn man nur nicht die Luther'schen Kraftworte fordert, nicht greller hingestellt werden, als hier geschieht (besonders S. 351 u. 357). Die Klerisei in Rom sey noch schlimmer als die Plünderer (S. 359). „Ob es nützlich und vortheilhaft ist, daß die Hohenpriester weltliche Herrschaft haben oder nicht, das mögen sie selbst bedenken; sicher würden sie, meines Erachtens, freier für die geistlichen Dinge sorgen können, wenn sie mit den weltlichen sich nicht befäßen“ (S. 358). Vom Kirchenstaat, den unlängst noch Machiavell als den Musterstaat gepriesen hatte, urtheilt Lactanz, in der ganzen Christenheit werde kein einziger Staat schlechter regiert. Das Volk würde besser fahren, wenn der Pabst seine Länder freiwillig dem Kaiser abträte, statt sie so, wie er gethan, zu beschützen (S. 357. 368). Lactanz vertheidigt auch die Festnehmung des gegen seine eigenen Kinder wüthenden heiligen Vaters (S. 372 f. 472). Ein Detret sage, Viele seyen vom Pabst excommunicirt, die es nicht von Gott seyen (S. 405). Er weist hin auf die Mißthat des Erasmus, der mit großer Verehrsamkeit, Klugheit und Bescheidenheit die Fehler und Täuschungen des römischen Hofes und aller Kirchenbeamten dargelegt habe. „Und da dieß“, fährt er dem Archidiaconus gegenüber fort, „in keiner Weise bei euch anschlag, im Gegentheil die Laster und bösen Sitten täglich zunahmen, so wollte Gott auf andere Art versuchen, euch zu befehren und erlaubte, daß jener Mönch Martin Luther aufstand, der nicht nur alle Schen vor jenen ablege indem er ohne irgend welche Rücksicht alle ihre Laster kund machte, sondern auch viele Gemeinden vom Gehorsam gegen ihre Prälaten entfremdete, damit ihr, da ihr aus Scham euch nicht hattet befehren wollen, euch vielleicht bekehret aus Habsucht, um nicht den Vortheil zu verlieren, den ihr von Deutschland hattet, oder aus Ehrgeiz, um eure Herrschaft nicht so sehr zu schwächern, wenn Deutschland, wie es jetzt der Fall ist, fast außer eurem Gehorsam verharrte. Gut“, bemerkt der Archidiaconus, „aber dieser Mönch sagte nicht bloß von uns Schlechtes, sondern auch vom Gott, in tausend Kegereien, die er geschrieben hat.“ Lactanz antwortet: „Ihr sagt die Wahrheit; jedoch, wenn ihr abgestellt hättet, was er, zuerst mit vielem Grund, sagte, und ihn nicht mit euren Excommunicationen herausgefordert hättet, so würde er sich möglicherweise niemals haben dazu hinreißen lassen, jene Kegereien zu schreiben, die er nachher schrieb und schreibt, noch auch wäre in Deutschland ein so großer Verlust an Leibern und Seelen eingetreten, wie nachher aus jenem Grunde eingetreten ist“ (S. 389 folg.). Da man aber weder auf die ehrerbietigen Vorwürfe des Erasmus, noch auf die unehrerbietigen Beleidigungen Luther's gehöret habe, so habe Gott zu anderen Bekehrungsmitteln greifen und Kriegsnoth über Rom zulassen müssen (S. 401)*). Der Archidiaconus berechnet den Schaden der letzten Plünderung auf 15 Millionen Talente und meint, daß Rom in 500 Jahren nicht wieder werde Rom werden (422 f.). Die heil. Peterkirche war zum Pferdestall geworden (S. 431). Fast vierzig Tage lang war in der Hauptstadt des Christenthums keine Messe gelesen (S. 440), sogar die Gebeine der Apostel waren umhergeworfen (S. 442). Das will auch Lactanz nicht billigt haben; die Reliquien, welche wirklich solche seyen (und den Gläubigen nicht in

*) Pabst Adrian VI. hatte in der Instruktion seines Legaten für den Nürnberger Convent in Verderbtheit der römischen Curie als Quelle der Corruption in der Kirche mit den offensten Worten eingestanden. Cardinal Cajetan erkannte das Unglück Roms vom J. 1527 in seinen in demselben Jahre kurz darauf geschriebenen Bemerkungen zu Matth. 5, 13. als gerechte göttliche Strafe an.

ein Dilemma bringen, wie das, daß die Mutter der Maria zwei Köpfe gehabt haben müsse, oder Maria zwei Mütter), die möge man in Ehren halten, aber das Volk belehren, daß sie alle nichts seyen im Vergleich mit dem heil. Sacrament, das Jeder täglich empfangen könne (S. 444. 452). In Jesus Christus sollen wir Alle unsere Hoffnung setzen und, vermöge man es nicht, Gott um die Kraft dazu ansehn. Der Aberglaube sey so eingewurzelt, daß man sich nicht wundern dürfe, wenn Gott dergleichen Entweihungen zulasse, zu dem Zwecke, einige Mäßigung herbeizuführen; ehren wir künftig die Bilder, ohne Jesus Christus zu entehren (S. 424. 457). Die Christenheit sey fast in eine Art von Heidenthum herabgesunken (S. 462). Auch der Priesterrede redet er das Wort (S. 397) und ist bereit gegen die kirchliche Käuflichkeit. „Vom größten Theile der Diener Christi können wir weder Heiliges noch Profanes anders als für Geld bekommen. So daß das Paradies denen verschlossen scheint, die kein Geld haben“ (S. 392 f.). Der Archidiaconus selbst spricht schließlich seine Hoffnung aus, daß der Kaiser nun die Reformation der Kirche in die Hand nehmen werde, so daß man bis ans Ende der Tage rühmen könne: Jesus Christus gründete die Kirche und Karl V. restaurirte sie (S. 479).

Dieser Dialog, wahrscheinlich schon im Juni oder Juli geschrieben*), circulirte abschriftlich unter Freunden. Auch der päpstliche Nuntius, der berühmte Graf Valdeffar Castiglione, bekam Kunde von der Existenz dieser antipäpstlichen Schrift, während er sich mit dem Hofe in Burgos befand**), vermuthlich Anfang 1528, und ließ im März oder April in Madrid durch seinen Sekretär den Balbes warnen***). Als der Graf im Sommer 1528 in Madrid †) von mehreren Seiten hörte, es seyen von jenem Werk viele Abschriften genommen, und man beabsichtige, es auch nach Italien und Deutschland zu schicken, verschaffte auch er sich — wie es scheint im September — ein Exemplar, da man ihm, wie er selbst sagt, fast den Vorwurf machte, zu lau gewesen zu seyn gegenüber einem unter seinen, des päpstlichen Vertreters, Augen schmähslich gegen Kirche und Pabst gerichteten Werke. Letzterer hatte ihm im Sommer nach der Einnahme Roms die allerhöchste Unzufriedenheit über seine Amtsführung zu erkennen gegeben, wie er in einem Briefe vom Dezember des Jahres 1527, unterzeichnet als Seiner Heiligkeit demüthigster Diener und Sklav, selbst angibt. Jetzt eilte er, nachdem er den Dialog des kaiserlichen Sekretärs gelesen, zum Kaiser und beschwerte sich. Hierüber stellt ihn Balbes brieflich zur Rede. „Indem ich“, sagt der Verfasser des Dialogs, „den Kaiser entschuldigen wollte, konnte ich nicht umhin, den Pabst zu beschuldigen, von dessen Würde ich mit so viel Religion und Ehrfurcht spreche, wie jeder gute und gläubige Christ zu thun verpflichtet ist, und die Schuld, die man der Person zuschreiben kann, sorge ich, so viel ich kann, von ihm zu trennen und auf seine Minister zu werfen. Und wenn

*) Als der Kaiser zur Befreiung des Pabstes noch keine Anstalt machte, S. 472. Am dritten August erst schickte der Kaiser den Franziskanergeneral, ein Paar Tage darauf noch einen Geschäftsträger nach Italien, um den Heerführern den, freilich sehr verlausulirten (wahrscheinlich, wie das Schreiben vom 2ten an den König von England, vom Sekretär Balbes concipirten), Befehl zur Freilassung des Pabstes zu überbringen (Guicciardini l. 18. Jovius l. 25. Principum et illustr. viror. epistolae, Amsterod. 1644. p. 187. Spondanus ad a. 1527. n. 9. Rayhaldus ad a. 1527. n. 29), eine Sache, schreibt der Vicetönig im Dezember nach der erfolgten Freilassung, die nicht so schnell sey zu bewerkstelligen gewesen, wie der Kaiser gewünscht (documentos inéditos para la historia de España. t. 24. p. 477 f.).

**) Dies war der Fall vom 17. Okt. 1527 bis zum 20. Febr. 1528, docum. inéditos 9, 556, aber schon am 22. Januar reisten die Gesandten ab, Ravagero Opera Patav. p. 386. 8. 91., der ausdrücklich auch den Castiglione als dort anwesend nennt. Ein Brief von Balde. Castiglione an Vittoria Colonna ist aus Burgos vom 21. Septbr. 1527 datirt, Scraffi l. 171 f., der hier oben berührte an den Pabst ebendaher vom 10. Dezember, das. 2, 147 f.

***) Vor der Abreise von Madrid nach Valencia, welche am 23. April 1528 stattfand, Ravagero 391. In Valencia war der Kaiser vom 8. bis 20. Mai, docum. inéd. 9, 556.

†) Noch in Madrid, wohin der Kaiser am 8. August zurückkehrte und bis zum Octoberschluß blieb; dann siedelte er für den Winter nach Toledo über. Docum. inéd. l. c.

alles dieß nicht genügt, so bekenne ich, idort etwas zu weit gegangen zu seyn, und daß ich, um Ihnen zu dienen, bereit bin, es zu emendiren, da man es nicht mehr unterdrücken kann. Wenn Sie aber sagen wollen, daß in jenem Dialog Einiges der christlichen Religion und den Kirchenbeschläffen zuwider ist, so bitte ich Sie, da das zu sehr meine Ehre berührt, sehen Sie zuvor wohl zu; denn hier stehe ich, um zu vertheidigen, was ich geschrieben habe. Und damit Sie mich nicht für so unüberlegt halten, wie man mich vielleicht geschildert hat, ist es gut, daß Sie wissen, daß, bevor ich diesen Dialog zeigte, ihn zuerst Herr Juan Aleman sah [der Sekretär des Kaisers, der noch Jahre nachher sich unterzeichnet findet], dann Don Juan Manuel [der einige Jahre kaiserlicher Gesandter bei Leo und Adrian war] und dann der Kanzler [Gattinara], damit sie als einsichtige Leute und die die Angelegenheiten verstanden, mir corrigiren und emendiren könnten, was ihnen nicht gut schiene. Auf den Rath Don Juan's emendirte ich zweierlei. Nicht zufrieden damit, weil Fälle vorkamen, die die Religion berührten, und ich Theolog weder bin noch zu seyn beanspruche, zeigte ich ihn dem Dr. Coronel, der, nachdem er ihn zweimal durchgelesen, mich ermahnte, einige Dinge zu emendiren, die, obgleich sie nichts gegen die Frömmigkeit enthielten, doch von Einigen verläumdert werden könnten. Ich zeigte ihn darauf dem Kanzler der Universität Alcalá, und dem Magister Miranda und dem Dr. Carrasco [Florente 1, 460. 461] und anderen ausgezeichneten Theologen jener Universität. Sie lobten ihn und wünschten sogar Abschrift davon zu haben. Nachher sahen ihn Magister Bruder Alonso de Vives [Birnes?], Bruder Diego de la Cadena, Bruder Juan Carrillo und endlich Bischof Cabrero, — alle haben ihn gelobt und gebilligt, zugleich mit der Aufforderung, ihn drucken zu lassen, indem sie sich erboten, ihn zu vertheidigen gegen Jeden, der ihn verläunden möchte. Ich wünschte indessen niemals, dieß zu thun, weil er mir in Wahrheit nicht so gut vorkam wie jenen.“ „Uebrigens“, so schließt er, „habe ich das Vertrauen auf Gott und auf meine Unschuld, daß ich am Ende mit mehr Ehre als Beschämung hieraus hervorgehn werde.“

Die Erwiderung des Nuntius, wohl im Herbst geschrieben und aus Madrid datirt, wo damals auch Balbes mit dem Hofe anwesend gewesen seyn wird, ist ein umfangreiches Aktenstück, aus welchem auch nur Auszüge mitzutheilen, uns hier kein Raum verblätet wird. Der Graf, welcher eben in diesem Jahre 1528 und gerade in Madrid die erste Ausgabe seines so berühmt gewordenen „Hofmannes“ drucken ließ, ergeht sich in den maßlosten Schimpfreden gegen den kaiserlichen Sekretär und erblickt denselben schon im Schandkittel des Auto de fe.

Alfons konnte schweigen; der Kanzler ließ ihn nicht fallen, und Juan, geistig wie leiblich sein täuschend ähnlicher Zwillingbruder, hatte einen nicht minder scharfen Dialog unter der Feder, der spätestens wohl im Dezember in Umlauf kam. Er heißt: Dialoge zwischen Merkur und Charon. Dieser läßt sich von jenem erzählen, wie Kaiser Karl und König Franz von Frankreich ihren Ehrenstreit durch ein Duell ausfechten wollen, das schließlich durch des Letzteren Schuld nicht zu Stande kommt^{*)}. Diese Erzählung wird von Zeit zu Zeit unterbrochen durch das Auftreten jüngst verstorbener Seelen, schlechter und guter, mit denen sich der Führer der Unterwelt und der Himmelsbote in Gespräch einlassen. So zieht sich durch den Dialog ein politischer und ein religiöser Faden. Gegenüber dem tumultuarisch bewegten Deutschland, wo aus der lutherischen Sekte wiederum neue Spaltungen

^{*)} Der spanische rei de armas stattete über seine verunglückte Pariser Mission, welche hier Z. 313. 315. als das Ende dieses Ehrenbandels mitgetheilt wird, am Tage seiner Ankunft nach Madrid, am 7. Oktober, dem Kaiser Bericht ab (Sanboval 16, 22). Am 10. November ließ der Kaiser aus Toledo einen gedruckten Bericht über die ganze Duellsache an die Städte Spaniens knnen (daf. 25). Vor dem Beschluß dieser Appellation an das Publikum ist Juan Balbes' Dialog doch gewiß nicht ausgegeben. Im ersten Buche desselben S. 135 sagt er esto año de 1528.— Der bei Casanate hist. de España 12, 497 f., nach dem MS. im Archiv zu Simancas, abgedruckte, am Toledo 30. Nov. 1528 datirte Brief Karl's an seinen Generalkapitän zu Guenterrabia, dem er Abschrift der ganzen Cartellsache schickte, indem er ihm anheim gibt, dieselbe wie ihm am besten keine zu veröffentlichen, ist unterzeichnet: „Auf Befehl Seiner Majestät. Alonso Balbes.“

entsprungen seyen (S. 3), wird Spanien glücklich gepriesen, dessen General-Inquisitor durch Klugheit und Güte auch den Lärm gegen Erasmus zu beschwichtigen gewußt habe (S. 5 f.). Der wahren Christen freilich sind gar wenige und wagen sie sich nicht in die Deffentlichkeit (S. 20). Angesichts der Verkommenheit derer, die sich nach Christi Namen nennen, äußert Merkur, er würde sich für arg beschimpft halten, wenn sich diese Leute Mercurianer nennen wollten (S. 19). Er hat sich einmal, als er Mehrere zum Empfange des heil. Leibes Jesu Christi dem Altare nahen sah, denselben in gleicher frommer Absicht angeschlossen, und ist nur, weil er nicht bezahlen wollte, zurückgewiesen worden (S. 17). Charon belehrt die Seele eines Bischofs über die Schuldigkeit eines solchen, wobei er auch hervorhebt, daß derselbe die ganze heil. Schrift kennen und verstehen müsse (S. 73, vgl. 275). Dem Merkur sagt Petrus im geplünderten Rom: die Leute werden nun merken, wie viel höher sie ein Wort aus den Briefen des heil. Paulus oder aus den meinigen halten sollen, als unsere Leiber, da sie diese so mißhandelt sehen, und die Ehre, die sie unseren Gebeinen anthaten, haben sie von jetzt an unserem Geist zu erweisen, den wir zu ihrem Nutzen in unseren Briefen eingeschlossen hinterlassen haben (S. 83 f.). Der derbe Merkur will sich todt lachen, als er sieht, wie gerechte Vergeltung Christus an Rom übt, wie die Verkäufer verkauft, die Räuber beraubt, die Maltraiteurs maltrairt werden (S. 81 f.). Es müsse noch schlimmer kommen, sagt Petrus (S. 86). Dem Pabst und den Kardindlen wird ausdrücklich genug ihr Decem gegeben. Danach also, sagt Charon gelegentlich, vergessen auch die Statthalter Christi, ihr Wort zu halten. Du wirfst, antwortet Merkur, stets finden, daß man, wo der beste Wein wächst, den schlechtesten trinkt, und daß der Schuster zerrissene Schuhe trägt und der Barbier nie gekämmt ist. Der Vergleich gefällt mir sehr, muß Charon antworten und vorflüchtig hinzusetzen: obgleich er nicht ganz trifft (S. 78 f., vgl. 37. 294). Daß eine Reformation der Kirche durchaus nothwendig sey, sagt der Verf. ein Paar Mal (S. 86. 293). Er läßt eine heil. Seele aussprechen, daß sie stets Gott um seine Gnade gebeten und nicht auf eigene Vernunft noch Kraft vertraut habe (no stando en mi injenio ni fuerzas propias S. 275). Dieselbe hat übrigens nichts dagegen, wenn man zuweilen die Jungfrau Maria als Intercessora anrufe, nur müsse man nicht vergessen, daß allein Gott die Gnade geben könne, und müsse sie aus diesem Urquell erbitten (S. 278). Auch die Messe zu hören, ist ganz gut (S. 43. 163). Priester und Mönche ehrte eine fromme Seele als Diener Gottes, indem sie dabei vor Fabeln und Erfindungen ihre Augen schließt (S. 168). Sie suchte den Umgang derer, in welchen sie das Bild Jesu Christi wiederstrahlen sah (S. 161). Sie übte sich in dem unablässigen Gebet, niemals um weltliche Güter bittend (S. 163 f.). Uebrigens aber brauche man, sagt sie, um ein guter Christ zu seyn, nicht melancholisch zu seyn (S. 167). Gewaltfame Belehrungsversuche billigt Juan nicht einmal den Türken gegenüber (S. 114 f.). Seinen Tadeln gilt die Antwort: Brüder, geht die Wege, die euch besser scheinen, und laßt mich meinen gehen, denn seht, er ist nicht schlecht. Einer verdamnten Theologenseele hält Charon vor: wenn du in Wahrheit Theolog wärest, so wüßtest du, was Gott ist; und wenn du es wüßtest, so wärs dir unmöglich, ihn nicht zu lieben; und liebst du ihn, so würdest du dich so verhalten, daß du in den Himmel kämest. — Im zweiten Buche des Dialogs wiegt die Politik vor, es ist eine Art von gleichzeitigem Antimachiavell. Die Fürsten sollen, wie Plato wolle, Philosophen, und sollen Christen seyn. Von einer Beschränkung der fürstlichen Staatsgewalt spricht er nur insofern, als er für einen großen Fehler erklärt, wenn der Fürst nur seiner eigenen Ansicht folge, denen zuzuhören und zu glauben, die ihm zur Seite stehen. Die Darstellung zeigt Einfachheit einer wahrhaft adligen Gesinnung und die Gewandtheit des Hofmanns. Er weiß auf das Leichteste zu scherzen und wiederum auch in den feierlichsten Einzug zu gehen — was läßt sich Ergreifenderes lesen, als sein Gebet eines Königs (S. 209 f.)

Graf Castiglione scheint nun auch gegen Juan Balbes agitirt zu haben. ~~Die~~

gegen die Brüder Baldes gerichtete Bemühung war in seiner fast vierjährigen Kunität von glänzender Erfolglosigkeit die letzte, auch sie schlug in für ihn tief kränkender Weise fehl. Er starb Mitte Februar 1529 in Toledo. Der Kaiser sagte zu seinem Hofe: es ist einer der besten Cavaliere der Welt gestorben; aber dem Alfons Baldes nahm er im Juli desselben Jahres mit sich nach Italien. Dessen Beschützer, der Großkanzler Sattinara, erhielt daselbst den Kardinalshut, und sogar so tölpisch ist Rom gewesen, daß es den Cortigiano (seit 1613) auf den index prohibitorum gesetzt hat, unter die Bücher, in denen Mehreres zu streichen, während es Alfons Baldes ganz frei hat ausgehen lassen (nur im Venezianischen index von 1554 steht sein Name, dann im Spanischen sein Dialog Lactanz). Auch dem Juan konnte im März 1529 Erasmus, mit dem auch er in Briefwechsel stand, Glück wünschen, daß er dem Schiffbruche (gewiß dem, der ihm wegen jenes seines Dialogs drohte) entkommen sey. Beide Dialoge wurden wohl schon 1529 gedruckt, beide anonym (neue Ausg. 1850).*)

Alfons, den auf der Reise die Nachricht vom Tode seines Vaters und der Tod seines Schwagers Sattinara**) getroffen hatte, kam im Gefolge des Kaisers nach Augsburg. Am 15. Juni Abends war der Kaiser angekommen; wenn nicht schon am Tage darauf, so jedenfalls am 17., hatte Baldes seine erste Unterredung mit Melancthon über die Religionsangelegenheiten, und zeigte sich, wie schon in Piacenza den Gesandten der protestirenden Stände***), so nun hier, friedfertig und herzlich entgegenkommend. †)

*) Die von Ebert in seinem Jahrbuch Bd. 4. Heft 1. 1862 S. 62 erwähnte Escorial-Handschrift des dialogo de Mercurio i Caron ist nicht leicht zugänglich; kein Manustr. jener Bibliothek wird gezeigt ohne Erlaubniß des streng römischen Beichtvaters der Königin.

**) In meinen Conni pag. 515 seq. hatte ich mich, was das Jahr 1535 des dort besprochenen Briefes von Schepfer und die Beziehung desselben auf den Kanzler Cardinal Cless betraf, auf Burscher verlassen, der durch die Art seiner Herausgabe jener MS. Jedem den Eindruck pedantischer Genauigkeit machen muß. Da ich aber nachher bemerkt habe, daß Cless erst 1539 gestorben ist (Tommaso Gar Annali del principato ecclesiastico di Trento. Trento 1860. p. 484 sq. Ghelli Italia sacra t. V. 1653. col. 521), so zweifle ich nicht, daß der Brief vielmehr vom Tode des Kanzlers Sattinara handle und das Datum zu lesen sey: A° XV°XXX°, nicht XXXV (mehrere schriftliche Erlaubigung bei der Leipziger Universitäts-Bibliothek, wo das Manuscript sich befindet, ist unbeantwortet geblieben). Der Brief des Erasmus, auf welchen dieser Schepfer'sche anwertet, ist postridio pontecostae, also am 6. Juni 1530 geschrieben.

***) Die Gesandten, welche dem Kaiser den Protest der eben daber Protestanten genannten evangelischen Stände wegen des Speyerischen Reichstagsabschieds überbringen sollten, bekamen vor den sechs Empfehlungsschreiben von Ende Mai 1529 auch eins an den Sekretär Alfons Baldes, welches dem an den Sekretär Schweiß und dem an den Großhofmeister Grafen Ruffian monatis mutandis gleichlautend war. Am 9. September übergaben sie dieselben in Piacenza, und während ihnen von Ruffian und Schweiß die erbetene Unterstützung geradezu verweigert wurde, war Baldes von Allen der entgegenkommendste: „Secretarius Alphonso Baldes hat sich viel zu fördern erboten.“ Was freilich nicht geholfen hat. J. A. Müller, Historie von der Protestation und Appellation u. s. w. Jena 1705. S. 180. 185. 187. 190.

†) Joh. Saubert: Wunderwerd der Augsburg. Conf. Nürnberg. 1631. S. 220 (als bei der feierlichen Verlesung und Uebergabe mit anwesend): Alphonso Baldesius, D. und kaiserlicher geheimer Sekretarius. Welchen der liebe Gott sonderlichen regieret und erlenchtet, daß er nicht allein für sein Person die evangelische Wahrheit gesehen, sondern auch zeitlich, sobald laif. Maj. nach Augsburg kommen, derselben die Sach der Protestirenden aufs glimpflichste vorgetragen und klärt. (Am Rand: Ein sonderlicher Liebhaber und Patronus der evang. Lehr). Welches ostwähnter Spalatinus mit diesen Worten vermeldet. (Folgt der Bericht aus Luthers Werken. Bd. 5.) Saubert fügt S. 222 hinzu: Was mit solcher Gelegenheit Philippus aufgesetzt und beschrieben, ist zu lesen beim Coelestino. Wir erkennen daber abermals Gottes wunderliche Regierung und Vorsehung, und machen die Rechnung, daß auch solcher gestalt die laif. Maj. nicht wenig zu gelinden Mitteln angeleitet und bingegen von den blutdürstigen consiliis der Kaiser abgehalten worden. (Vgl. S. 9.) S. 219 bemerkt er über den Geheimsekretär Schweiß, derselbe habe, den Evangelischen schon vorher nicht abhold, durch seine Französisirung der Confession, sehr viel in Religionsachen gemerkt, „und nachmals seinem collegae Waldesio desto mehr zum Vortheil der Evangelischen beigepflichtet.“ Diese beiden Sekretäre sitzen auf dem Kupferstich, als wenn die Erklärung jenes Buch geordnet ist, bei der feierlichen Verlesung auf der Pfalz, in der Mitte der Versammlung an einem besonderen Tische. Der Verf. sagt S. 1, daß es ziemliche

Er ward nicht müde, zwischen den drei Häuptern, dem Kaiser, dem Legaten und Melanchthon, als taktvoller Unterhändler zu dienen, und trug dafür Sorge, daß der Kaiser über das christliche Bekenntniß der Protestanten mündlich und schriftlich gut berichtet wurde.*) Nach der öffentlichen Vorlesung der Confession machte er dem Kaiser, auf dessen Befehl, eine Uebersetzung derselben.***) Wenn Balbes über diese Leisetreterin, wie Luther sie nannte, schon vor der feierlichen Uebergabe***) urtheilte, sie sey zu bitter, als daß die Gegner sie hinnehmen könnten, so sprach er nicht sowohl als Gegner, sondern vielmehr als Vermittler. Als solcher diente er auch nach der Uebergabe †). Als Zeichen antireformatorischer Gesinnung kann auch das nicht gelten, daß er im Oktober 1531 aus Brüssel den Gratulationsbrief des Kaisers an die katholischen Schweizer nach dem Rappeler Siege über die Zwinglianer schrieb. Freilich wird darin für weitere Kämpfe auf die päpstliche Hilfe verträuflet, aber gut päpstlich war Alfons Balbes gewiß noch weniger, als der Kaiser. Am 30. Dezember desselben Jahres 1531 schreibt ebenfalls aus Brüssel der Nuntius Aleander an den päpstlichen Sekretär nach Rom (Kammer, monum. Vatic. p. 94), er habe von einem hochgeborenen, wissenschaftlich durchgebildeten

Milhe geloset, bis sich „aus den alten Tabellen, Picturen, Contersejen und glaubwürdigen Historien“ die eigentliche Figur jenes consessus habe zusammenbringen lassen, wobei sonderlich auch vornehme Regimentspersonen bedorab mit Ertheilung der Contersejen Vorschub geleistet. Unter dem Bilde steht: Mich. Herr figurav. Georg Köler sculpsit Norimb. Etwas kleiner ist das Bild wiederholt in dem zweiten Druck von Sauberts Wunderwerk, Nürnberg 1698, und findet sich dies kleinere auch in Exemplaren des ersten Drucks. Das noch kleinere Bild derselben Scene vor Salig's Historie Bd. 1. 1730. zeigt bei sonstigen Abweichungen doch des Balbes Gesicht, Haltung und Kleidung ganz eben so wie Saubert (bei dem in dem größeren Stich der Kopf einen halben Zoll hoch). — Der Hispanus secretarius qui benigne pollicetur et iam cum Caesare et Campegio de mea sententia contulit, wie Melanchthon am 19. Juni an Luther und fast gleichlautend an Camerarius schreibt (Corp. Ref. 2, 118. 119), ist ohne Zweifel Balbes, den schon Saubert S. 181 hier findet, auch Seckendorf, comment. lib. II. 26. §. LXII.

*) Die Artikel der Lutherischen, die Melanchthon dem Balbes für den Kaiser vor der öffentlichen Uebergabe wirklich (frühstens am 21. Juli) zugestellt hat, was Spalatinus ausdrücklich berichtet, müssen, dem Inhalt der Verhandlung zwischen Balbes und Melanchthon zufolge, wie diese von Spalatin und den Nürnbergern dargestellt wird, dem zweiten Theile der nachher öffentlich übergebenen Confession entsprochen und die „Artikel, von welchen Zwiespalt ist“, befaßt haben. Sicherlich sind es nicht die bei Edelstein, t. 1. fol. 93 v. sq. Wie lang übrigens doch noch eine aufs Kürzeste gestellte Verzeichnung seyn konnte, ist daraus zu ermessen, daß als solche der ganze erste Theil der Confession angesehen wurde (s. Förstmann, Urkundenbuch 1, 280. 344 f.).

***) Campeggio berichtet am 26. Juni (bei Kämmer, monum. Vatic. p. 45): sua maestà ha ordinato che [gli articoli de' protestanti] siano tradotti in spagnuolo per se e per li suoi. Coelestini hist. comit. Aug. 1577. t. II fol. 190 b.: Caesa. Maiest. hanc confessionem per Alphonsum Valdesium et Alexandrum Schueissium, secretarios suos, in Hispanicam et Italicam linguam transferri et converti mandavit; id quod legatus pontificius Campegius in gratiam nonnullorum Itolorum Latinam linguam non intelligentium a Caesa. Maiest. precibus contendiisse et papae transmisisse dicitur. Möglic, daß Campeggio sich eine italien. Uebersetzung verschaffte; Schweiß fertigte, wie wir aus dem Bericht der Nürnberger Gesandten vom 28. Juni wissen, die französische; Balbes wird die spanische gemacht haben, so daß Salig (Historie der Augsb. Conf. Bd. I. S. 224) wohl Recht hat. Nach Weber, der über so viele Uebersetzungen der Conf. Nachrichten gesammelt hat, „findet sich nicht die mindeste Spur, daß eine solche [spanische] Uebersetzung zum Druck befördert worden wäre“, Gesch. d. Augsp. Conf. Th. 2. 1784. S. 211.

****) Aus Melanchthon's eigenen Worten, daß Balbes die Confession vor der Uebergabe gesehen, ist wohl zu entnehmen, daß Balbes die vollständige gesehen, d. h. aber wohl nur in Melanchthon's Gegenwart, ohne Abschrift davon zu behalten, gelesen hat.

†) Am 29. Juni berichten die Nürnberger (Strobel, Miscell. 2te Samml. S. 39), daß Melanchthon „ihs ein kurzen epilogum oder summarium der Artikel des Glaubens mache, welcher fürder in französisch transferirt und kais. Maj. ganz in geheim in Ihre Hände übergeben werden solle, auf daß Ihr Maj. abermals desto mehr Bericht habe“ — gewiß auch dies durch Balbes. Vier Wochen später, am 29. Juli, schreibt Justus Jonas: 6 feria post Magdalenae [Magd. 22. Juli, also Donnerstag 28. Juli] Philippus vocatus est ad Alphonsum Waldensium, qui in cancellaria Caesaris non mediocri loco est. Hic dixit, Hispaniarum proceres consuluisse Caesari ut concederetur potentibus utraque species et coniugia sacerdotibus libera permitterentur. Sed legatum Cardinalem Campegium haecenus noluisse consentire. (Nebner's Zeitschrift 1861. S. 630.)

Hofmanne gehört, daß es bei Hofe Leute gebe, auch solche, die *alicuius auctoritatis* seien, welche an nichts anderes dächten, als daran, diese lutherische Sekte, so sehr sie dieselbe in ihren Neben verwohlfen, doch durch die That zu fördern, und weil sie sich über Luther, da der verdammt sey, nicht frei äußern dürften, so hßben sie den Erasmus in den Himmel und verbreiteten dessen Verehrung in Spanien, und sehen jetzt wegen dessen Verurtheilung zu Paris ganz wüthisch (*impazzisoono*). Man kann nicht zweifeln, daß der eifrigste und einflußreichste Erasmophile noch damals Alphons Balbes war, wie ihn im Jahre zuvor der kaiserliche Sekretär Schepper in einem Brief an Erasmus selbst als solchen hinstellt. Im Oktober oder November jenes Jahres 1531 muß übrigens Balbes den Hof verlassen haben, wohl mit irgend einem Auftrage des Kaisers, in dessen Dienst wir ihn noch 1533 finden. Doch scheint er in Italien zurückgeblieben und nach Spanien, wohin sich der Kaiser im April des letztgenannten Jahres zu Oenna einschiffte, nicht mit zurückgekehrt zu seyn. Vielleicht hatte er Grund, den Inquisitionator nur noch *par distanco* für einen guten Freund zu halten. Auch daß in Peter Martyrs 1530 zu Alcalá gedrucktem Epistolar die oben erwähnten Briefe von Balbes an Martyr Aufnahme gefunden hatten, konnte ihm im Santo Ofizio nicht eben dienlich seyn. Francisco Enzinas, ein Landsmann von ihm und ein eifriger Protestant, eine Zeit lang in Melancthon's Hause, schreibt diesem 1545: *) wäre der treffliche Alfons Balbes nach Spanien zurückgekehrt, so würde selbst der Kaiser nicht vermocht haben, ihn dem Tode zu entreißen, den die Mönche, die Satelliten der heiligen Väter, ihm wegen seiner *doctrina* und *auctoritas* bereiteten. Wo und wie er ein Ende genommen hat, ist bis jetzt völlig im Dunkeln. **)

Auch von Juan Balbes sagt Enzinas ebenda: in *disciplina fraterna* *praecolare institutus*, in *Hispania* *vivere non potuit*. 1531 finden wir ihn, nachdem er zuvor in Neapel gewesen, in Rom ***) , in Verkehr mit dem berühmten Gelehrten und kaiserlichen Historiographen Sepulveda, dem Freunde seines Bruders †), interessiert für naturhistorische Probleme. Auch eine Sammlung spanischer Sprüchwörter legte er damals auf Anregung einiger Freunde an. 1533 schrieb er, nach Neapel zurückgekehrt ††), seinen *diálogo de la lengua* (erste Ausgabe, Madrid 1737, zweite ebendas. 1860) †††). Das von den Geschichtschreibern der Spanischen Literatur nach Form und Inhalt vielgepriesene Werk handelt über den Ursprung der Spanischen Sprache, über deren Recht-

*) Inzwischen ist der erste Theil von Campan's Ausgabe der *Mémoires de Franc. de Enzinas. Texte latin inédit avec la traduction française du XVIIe siècle en regard*. Bruxell. 1862 erschienen.

**) Florent, der ihm noch ein Buch de *motibus Hispaniae* zuschreibt, hat vielleicht das im Lateinischen noch unedirte, in spanischer Uebersetzung von Quevedo unter dem Titel *El movimiento de España*, Madrid 1840 herausgegebene Werk von Juan Maldonado im Sinn, der gleichfalls (s. Quevedo's Vorrede) aus dem Bisthum Cuenca gebürtig war.

***) Die neuerliche Behauptung, daß er Kammerherr eines Papstes, und zwar Adrian's VI., gewesen, beruht wohl lediglich auf einer ganz lustigen Combination.

†) Daraus, daß Alfons seinen Bruder bei Sepulveda brieflich einführte, läßt sich schließen, daß Juan 1529 nicht mit in Piacenza war, als sich dort jene beiden sahen.

††) In der englischen Einleitung zu der neuen Ausg. des *Alfaboto Cristiano* wird S. XXXIV f. unter Berufung auf eine handschriftliche *Vita di Giulia Gonzaga* angegeben, daß Juan Balbes in Neapel zum Gouverneur des Hospitals der Unheilbaren, S. Giacomo, ernannt worden sey. Aus guter Quelle in Neapel habe ich auf meine Anfrage hinsichtlich dieses Punktes die Antwort bekommen: *Le più accurate, lunghe e perseveranti ricerche per quel certo Valdes, che tra il 1530 e 1540 fu governatore degl' Incurabili, son tornate vane, giacchè niente si è trovato nelle biblioteche, niente nell' archivio dell' ospedale, sendo il medesimo stato bruciato dalla fondazione fino al 1700.*

†††) Auch über das Manuscript dieses Dialogs, welches Ebert a. a. O. erwähnt, wird weitere Nachricht aus dem Escorial wohl noch auf sich warten lassen. Die Titelform *diálogo de las lenguas* ist, wenn nicht, was indessen unwahrscheinlich, die ursprüngliche, vielleicht durch die Grinzerung an Benvenuto Barzì's (zuerst 1670, fünf Jahre nach des Verf. Tode, herausgegebenen) berühmten *diálogo delle lingue* oder Ercolano veranlaßt.

schreibung, Wortwahl, Styl, sowie über die gut geschriebenen Bücher derselben. Diese Arbeit ließ er sich von Freunden abdringen; sein Hauptinteresse war die religiöse Reform. Für sie wirkte er unermüdet durch Feder und lebendiges Wort. Er war ein sehr edler Ritter des Kaisers, aber edler noch als Ritter Christi, ein Mann von der höchsten Frömmigkeit und Gelehrsamkeit — so spricht sich über ihn 1544 Celio Secondo Curione aus, der, während er den Erasmus als einen kläglich schwankenden Charakter ansieht, den Juan Baldes zu den Minengräbern rechnet, die den päpstlichen Himmel von Grund aus zu sprengen sich zur Aufgabe gemacht. In demselben Jahre 1533, in welchem er von Rom nach Neapel übersiedelte, setzte sich ebendasselbst auch der Orden der Theatiner zu dem Zwecke fest, um die Kezerei, welche durch deutsche Soldaten 1527 nach der Eroberung Roms dorthin gekommen seyn sollte und in den folgenden unruhigen Jahren bedenklich gewuchert hatte, mit den Wurzeln auszurotten. Juan Baldes wurde der Mittelpunkt einer Gesellschaft von Stillen im Lande, die, ohne die Staatskirche geradezu anzugreifen, unabhängig den festen Grund eines freien Reiches Gottes zu legen suchten.

Auf das Lebhafteste führt uns jene Zeit der Dialog Juan's: *Alfabeto Cristiano* vor Augen (erste Ausgabe in italienischer Uebersetzung, Venedig 1546; zweite Ausgabe, italienisch, englisch und in's Spanische zurückübersezt, London 1860 — 1861 *). Wie jener *diálogo de la lengua*, so ist auch er ein wirklich geführtes, dann auf Wunsch niedergeschriebenes Gespräch. Die beiden Redenden sind Juan Baldes**) und Giulia Gonzaga. Diese, die kinderlose Witwe Vespasian's Colonna, Herzogs von Traietto, war als die Schönheit Italiens — dem Cardinal Ippolito de' Medici verdanken wir ein Porträt von der Meisterhand Sebastian's del Piombo gerade aus dem gleich zu erwähnenden Jahre — so weithin berühmt, daß jener gewaltige afrikanische Corsar Barbarossa 1534 eine eigene Expedition nach Fondi unternahm, um sie zu rauben, ein Schicksal, dem sie mit genauer Noth entrann. Das Gespräch mit Baldes spielt kaum anderthalb Jahre später in Neapel, zur Zeit, als der Kaiser daselbst verweilt, nachdem er siegreich von seinem Kriegszug gegen Barbarossa zurückgekehrt war. Baldes hatte Gelegenheit gehabt, sich ihr dienstfertig zu zeigen in ihren Vermögenssachen. Ihre Stieftochter Isabella, die durch Verheirathung mit Giulia's Bruder Luigi auch ihre Schwägerin wurde, klagte nach Luigi's Tode gegen Giulia über Schwälgerung ihres väterlichen Erbtheils. Noch aus Sicilien hatte der Kaiser im Oktober 1535 den Vizekönig von Neapel beauftragt, eine gütliche Ausgleichung zu versuchen und zu dieser hatte Baldes eifrig mitgewirkt***); die Hartnäckigkeit Isabella's, die sich inzwischen bei der Anwesenheit des Kaisers in Neapel mit dem Fürsten Sulmona vermählt, brachte es übrigens nachher doch zum förmlichen Richterspruch, durch welchen Giulia eine viermal höhere Jahresrente, als Isabella zugestehen wollte, gesichert erhielt. Ihr Bruder Luigi war 1532 gefallen bei Wiedereroberung eines seiner Schwester von anderer Seite weggenommenen Edelß. So begreift man, wie sie zu Baldes sagen kann (fol. 4^b), ihr seyen in den letzten Jahren Dinge begegnet, die hinreichen würden, selbst einen gefesteten Geist aufzuregen, geschweige denn einen mit der Welt und sich selbst so unzufriedenen und so zerfahrenen, wie der ihrige. An den öffentlichen Festlichkeiten, die der Aufenthalt des Kaisers mit sich brachte, scheint sie nicht Theil genommen zu haben, auch von Isabella

*) Das Buch ist noch immer selten. Von dem alten Druck ist nur ein einziges Exemplar wieder aufgetaucht. Nach diesem ist die Londoner Ausgabe in nur 150 Exemplaren und nur zu privater Vertheilung abgezogen. Auch die Separatansgabe der englischen Uebersetzung ist nur in sehr geringer Auflage erschienen; vergl. Athanasium, March 1. 1862.

**) Daß ihn der Anfangsbuchstabe V. bezeichnen soll und daß er der Verfasser dieser Schrift ist, darüber kann dem, der seine übrigen Schriften kennt, auch nicht der allergeringste Zweifel bleiben.

***) Daß er Sekretär des Vizekönigs gewesen, ist unwahrscheinlich; vgl. auch *Alf. Crist.* I. 4. *già sapeto che non tengo negocii u. s. w.*

bellen's Hochzeit wird sie sich zurückgehalten haben; in der Zahl der vornehmen und schönen Damen, die dazumal bei Hofe erschienen, wird von Ennionte und Giannone ihr Name nicht genannt.*) In ein so bewegtes Gemüth schlugen die gewaltigen Worte Dschino's, der 1536 die in den Fastenwochen (die am 7. März, Aschermittwoch, begangen) üblichen täglichen Predigten zu halten, nach Neapel berufen worden war, und, wie man sagte, „die Steine weinen machte.“ Einmal, als Baldes Giulia aus einer dieser Reden nach Hause geleitet hatte, schüttete sie ihm, der schon länger ihr Vertrauen genoß, ihr volles Herz über ihren Seelenzustand aus und ließ sich trösten und zurechtweisen. Der Niederschrift dieses langen bis zur Nacht dauernden Gesprächs, die er ihr auf ihren Wunsch verfaßte, fügte er die Vorbemerkung bei, daß dieser sein Rath nur ihr gelte und denen, die gerade ihn brauchen könnten, was denen gesagt seyn solle, die ihn, wenn ihnen dieser Dialog zu Gesicht kommen sollte, sey es zu strift und rigord's, sey es zu liberal und licenzios fänden. Giulia selbst aber sollte dem von ihm Gesagten nicht größeren Glauben schenken, als ihr der heiligen Schrift und dem Ziel der christlichen Vollkommenheit angemessen erscheine. Nur als ein christliches Alphabet solle sie diesen Dialog betrachten, der die Anfangsgründe jener Vollkommenheit lehre (vergl. fol. 44), und, nachdem dieselben gelernt, bei Seite zu legen sey, damit der Geist sich mit Höherem beschäftige.**) Die heilige Schrift allein accommodire sich so der Capacität der Leser, daß, wie die Anfänger Milch, so die Borgeschrittenen die ihnen angemessene Kost in ihr finden. Die gewaltigen Predigten des großen Redners hatten in ihr einen Kampf hervorgerufen zwischen der Furcht vor der Hölle und der Liebe zum Paradiese einerseits und der Furcht vor den Zungen der Leute und der Liebe zur Ehre der Welt andererseits. Wie sie diesen unerträglich gewordenen Streit los werden könne, ob durch Mord? ob nur durch Ausfechten? verlangt sie zu wissen. Baldes, dem sie, wenn er ihr einen Ausweg zeige, willig zu folgen verspricht, macht ihr zunächst klar, daß der Mangel des Friedens in ihrem Gemüthe im Grunde daher komme, weil dasselbe sich nach Wiederherstellung des verlorenen Ebenbildes Gottes sehne, seiner Nahrung, die ihm durch die Ursünde (pecc. originale) verloren gegangen. Daß sie jetzt jenen Zwiespalt in sich erfahre, sey ein gutes Zeichen; die Finsterniß habe am Licht einen Gegner gefunden, der mit derselben ringe, um sie hinauszumerfen. Und die evangelische Predigt, die zunächst in der Art des Gesetzes in ihr wirke, werde dann auch ihre eigenthümliche Kraft als Evangelium bekunden. „Das Gesetz,“ sagt er in seiner weiteren Ausführung, „ist Regel für das Gewissen. Das Gesetz lehrt uns, was wir zu thun haben, und das Evangelium gibt uns den Geist, durch den wir es ausführen können. Das Gesetz schlägt die Wunde und das Evangelium heilt sie, und zum Schluß, das Gesetz erdtödtet und das Evangelium macht lebendig“ (fol. 11. 12). Er versichert Giulia, daß nichts

*) Affò, Memorie di tre principesse Gonzaga, Parma 1787, weiß nicht genau, wann Giulia nach Neapel übergesiedelt. Durch eine lateinische Ode vom 7. August 1536 aus Neapel sey sie zur Theilnahme an dem dortigen Siegesfest eingeladen worden, p. 19, was allerdings auch geschehen konnte, wenn sie schon an Ort und Stelle war. Nach Barzì (stor. Fior. lib. 14.) müßte sie im Jull noch in Fondi gewesen seyn. Affò sagt p. 21: buona parte del 1536 fu spesa in questi trattati (mit Isabellen), durante i quali Giulia lasciò di più abitare in Fondi e trasferì la sua dimora in Napoli anchè la causa si rivoltesse. Im April 1537 war sie nach Rom sicher schon dort.

**) Diese Schrift des Balbes hat also aus einem anderen Grunde ihren Titel, als das Abecedar Bonaventura's, eine Reihe astrologisch-alphabetischer Sprüche für Mönche (in der Eponeer Ausg. d. Werke Bd. 7.), die Marcos de Lisboa, als Abecodario espiritual ins Portugiesische übersezt, seiner Uebersetzung von Tauler's Nachahmung des armen Lebens Christi Lisboa 1662 mit angehängt hat; als das gutbin ABC des Laien in Historia und Leben Tauleri, in der lateinischen, erst nach dem Tode des Balbes herausgekommene Uebersetzung alphabetum aureum genannt; als des Franziskaners Djuna spanisches Abecodario espiritual, wovon zur Zeit, als Baldes jenes Gespräch schrieb, schon zwei Theile erschienen waren, von denen ein jeder ein Alphabet von Traktaten enthält, indem die Anfänge der den Traktaten als Thema vorangestellten Denksprüche eine alphabetische Reihe bilden.

auf der Welt ihm eine gleiche Befriedigung gewähren könne, als sie auf christlichem Wege zu sehen, denn, so wie er sie kenne, werde sie, wenn sie nur erst angefangen, sich von der Liebe Gottes hinnehmen zu lassen, an Heiligkeit viele Heilige, die im Himmel sind, übertreffen (13). Als er ihr ihren Wunsch so formulirt: sie möchte ihr Leben christlich einrichten, aber so, daß man auch beim vertrautesten Umgang keine Veränderung gegen früher wahrnehmen könne, gesteht sie zu, daß er das Rechte so ziemlich getroffen habe und daß sie den inneren Streit in sich lieber durch Akkord als durch Sentenz beendet sähe. Hier, so belehrt Balbes sie, sey diese sonst löbliche Nachgiebigkeit gar nicht angebracht; man kann nur Gott oder der Welt dienen. Giulia erwidert, daß ihr das wohl bekannt sey, bringt aber doch darauf, daß er erkläre, ob er sich getraue, sie einen Weg zu führen, der etwas von dem vorher genannten vermittelnden habe, wenn gleich er nicht so licenziös zu seyn brauche, da sie ihren Neigungen nicht in dem Grade unterworfen sey, wie Balbes anzunehmen scheine. Dieser antwortet: entdeckte er in ihrem Wandel irgend etwas Schlechtes, so würde er ihr nicht zu Willen seyn können; da sie aber so ehrbar lebe, wie man von einer solchen Dame nur irgend verlangen könne, und die ihr nöthige Reformation lediglich die der Gefühle und Neigungen sey, so wage er, sie in der gewünschten Weise zu führen, so daß sie binnen Kurzem den Frieden des Gewissens und alle den geistlichen Personen zufallenden Früchte schmecken werde (16. 17). Die christliche Vollkommenheit bestehe darin, Gott zu lieben über alle Dinge und seinen Nächsten wie sich selbst. „Dies nimmt mich Wunder, was ihr sagt,“ bemerkt Giulia, „denn mein Leben lang habe ich sagen hören, daß die Mönche und Nonnen den Stand der Vollkommenheit durch die Gelübde haben, die sie ablegen, falls sie dieselben halten.“ „Laßt sie sagen, Signora,“ antwortet Balbes, „und glaubt mir, daß die Mönche und die Nichtmönche so viel von christlicher Vollkommenheit haben werden, als sie Glauben und Liebe Gottes haben, und nicht Ein Parath mehr“ (17). „Unsere Werke sind dann gut, wenn sie von einer schon gerechtfertigten Person gethan werden“ (18). „Wie das Feuer nicht lassen kann, zu wärmen, so kann der lebendige Glaube nicht lassen, Werke der Liebe (caritas) zu thun; und müßt ihr euch denken, daß der Glaube wie ein Baum ist und die Liebe die Frucht des Baumes ist.“ „Wenn ich,“ fügt er erklärend hinzu, „Glaube sage, so verstehe ich darunter nicht den Glauben, der nur die Geschichte Christi glaubt, denn der kann sehr wohl bestehen, und besteht, ohne Liebe, weshalb ihn der heilige Jakobus todtten Glauben nennt, den die schlechten Christen haben und auch die Teufel der Hölle, sondern, indem ich vom Glauben rede, meine ich den, der in der Seele lebt, gewonnen nicht durch menschliche Bemühung und Kunst, sondern mittels der Gnade Gottes durch übernatürliches Licht, welcher Glaube allen Worten Gottes traut, ebenso seinen Drohungen, wie seinen Verheißungen, so daß er, wenn er sagen hört, daß Christus gesagt hat, wer da glaube und getauft werde, solle gerettet werden, wer aber nicht glaube, verdammt werden, diesen Worten, indem er sie für ganz sicher hält, so großes Vertrauen schenkt, daß er nicht den geringsten Zweifel hat an seiner Rettung“ (26. Vgl. Augsbürgische Confession Art. 20). Als Giulia darauf versichert, im Glauben solle es ihr Niemand zuvorthun, mahnt er sie zur Selbsterkenntniß. „Wenn man euch fragt, ob ihr die Glaubensartikel, einen wie die andern, glaubt, so antwortet ihr Ja. Aber wenn man euch bei der Beichte unvermuthet fragte, ob ihr glaubt, daß Gott euch eure Sünden vergeben hat, so werdet ihr sagen, daß ihr denkt: ja, doch daß ihr nicht sicher seyd. Nun wisset, daß diese Unsicherheit aus Mangel an Glauben kommt, denn gäbet ihr euch ganz den Worten Christi hin, welcher den Priestern sagt, daß Alles, was sie binden auf Erden, gebunden seyn soll im Himmel und Alles, was sie lösen auf Erden, gelöst seyn soll im Himmel, und glaubtet ihr wahrhaft, was ihr im Credo bekennet, wenn ihr sagt, ihr glaubet die Vergebung der Sünden, so würdet ihr, indem ihr in eurer Seele Schmerz fühlt über die Beleidigung, die ihr Gott angethan, und da ihr sie bekannet habt, kein Bedenken tragen, mit vollem Munde zu sagen, daß Gott euch alle eure Sünden vergeben hat“ (27).

Weiterhin setzt er ihr Folgendes aneinander. „Der heilige Paulus theilt in vielen Stellen seiner Briefe den Menschen in zwei Seiten, die eine nennt er Fleisch und die andere Geist, die eine den alten Menschen und die andere den neuen Menschen. Und wißt, daß er unter dem alten Menschen den Menschen versteht, der nicht lebendig gemacht ist durch die Gnade des heiligen Geistes, und daß er unter dem neuen Menschen den durch die Gnade des heiligen Geistes schon lebendig gemachten Menschen versteht. Der alten Menschen nennt er Fleisch und nennt ihn Leib, unterworfen den Sünden, woraus erhellt, daß er unter dem Namen Fleisch den ganzen Menschen versteht, Seele und Leib, ohne heiligen Geist, und die Natur ohne die Gnade. Dasselbe zeigt sich darin, daß er anderswo sagt, das Fleisch streite wider den Geist und der Geist wider das Fleisch, in welchem Streit die Seele, wenn sie sich beslegen läßt vom Fleisch, indem sie mit ihm sich mischt, sich ganz fleischlich macht, und wenn sie sich vom Geiste überreden läßt, indem sie mit ihm sich vereinigt, sich ganz geistlich macht. Und deshalb theilt der heilige Paulus den Menschen fast immer in zwei Seiten; ich sage aber: fast, weil er an einem Orte oder an zweien ihn in drei zu theilen scheint, nämlich in Geist, Seele und Fleisch.“ „Aus allem diesen,“ fährt er bald darauf fort, „könnt ihr schließen, daß eure Seele in einem von drei Zuständen ist, entweder hat sie sich mit dem Fleisch gemischt und fleischlich gemacht, oder sie hat sich mit dem Geiste geeinigt und geistlich gemacht, oder sie befindet sich jetzt im Streit, indem das Fleisch sie für sich will und der Geist sie zu sich einladet“ (30. 31). Von den ihr zu thunenden Schritten redend, erwähnt er auch, er möchte, sie handle wie jene Ephesier, die ihre Bücher, aus denen sie unnütze Dinge (cosas curiosas) lernten, vor dem Apostel in's Feuer warfen; wenn sie aber diesen Antrieb des Geistes nicht erfahre, so wolle er zufrieden seyn, wenn sie ihre unnützen Bücher vorerst in einem Winkel stehen lasse, und das könne sie doch, ohne aufzufallen (sin notable demostrazion exterior 33), denn, daß sie nicht von sich gesprochen wünsche, hatte sie ihm auf's Neue wiederholt. Ihre Undankbarkeit gegen Gott sey, sagt er, um so schändlicher, als sie vielleicht mehr Gaben von Gott, sowohl am Leib, als an der Seele empfangen habe, als irgend eine andere Person, die heut in der Welt sey (35). Zur Kenntniß Gottes, belehrt er sie weiter, gebe es drei Wege. Durch das natürliche Licht, dem die heidnischen Philosophen folgten, kommt man dazu, Gottes Allmacht, Weisheit und Güte (bondad) zu erkennen, vgl. Röm. 1, 20; das alte Testament sagt Gott als zornigen, grausamen Rächer, ist aber, wenn gleich zu einem slavischen, doch zu einem Gottesdienst. „Der dritte Weg, Gott zu erkennen, ist, durch Christus. Dieser Weg ist der gewisse, der klare und der sichere, und dieser ist die ebene, königliche und Hauptstraße. Und wißt, Signora, daß im Erkennen Gottes durch Christus das ganze Wesen des Christen liegt, denn, um Gott durch Christus zu erkennen, ist es nöthig, zuerst Christus zu erkennen. Und weil wir Christus nicht durch natürliches Licht erkennen können, noch auch durch andere menschliche Bemühung, wenn nicht Gott innerlich die Augen unserer Seele erleuchtet und öffnet, so sage ich, daß diese Erkenntniß Gottes durch Christus übernatürlich ist, für welche es besonderer Gnade von Gott bedarf“ (36). „Wenn wir Gott durch Christus erkennen, so erkennen wir ihn als lieblich, gütig, barmherzig und mitleidig, weil wir in Christus Liebe, Gültigkeit (benignidad), Barmherzigkeit und Mitleid finden.“ Die rechte Erkenntniß Christi aber sey die geheime durch Inspiration, nicht die öffentliche, die auch der Mörder habe; denn Johannes sage, wer Gott zu kennen behauptete und thue doch nicht seine Gebote, sey ein Lügner. „Die wahre Erkenntniß Christi, — die ihr schon glaubt, daß er wahrer Gott und wahrer Mensch ist, und, als Gott, gleich seinem ewigen Vater und eins (una mesma cosa) mit ihm, — besteht, Signora, darin, zu wissen und zu bedenken, wozu der Sohn Gottes menschengeworden zur Welt kam, warum er litt und warum er auferstand.“ Zur Welt gekommen sey Christus, um Satisfaction zu geben für das peccatum originale, dessen unendliche Schuld nur der unendliche Gott selbst decken konnte. Er kam, genugguthun für die Sünden aller Men-

schen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft (37). Er kam, um die Menschen in den Stand zu setzen, daß sie Kinder Gottes seyn können. „Einer der Gründe, weshalb der heilige Paulus Christum Mittler nennt zwischen Gott und den Menschen, ist, denke ich, weil wir Gott nicht erkennen, ihm nicht vertrauen, noch ihn lieben können, außer mittels der Beschauung Christi des Gekreuzigten.“ „Christus auferstand, damit wir auferstünden mit ihm, sowohl im Geist in diesem Leben, als im Fleisch im ewigen Leben, und die geistliche Auferstehung ist, wenn vermittels der Eröbdtung des alten Menschen der neue Mensch zur Belebung kommt“ (38). Allmählich werde sie in sich jene Wahrheiten, die sie im Credo bekenne, verificiren, so daß sie, was sie jetzt, ihren Verstand unterwerfend, aus Gehorsam bekenne, alsdann aus Erfahrung bekennen werde. Dieß fährt er durch die einzelnen Artikel durch. Z. B. „Ihr werdet glauben, daß er empfangen ward durch Wirkung des heiligen Geistes, denn die bewundernswürdige Vollkommenheit, die ihr in Christus erkennen werdet, wird euch des versichern, daß seine Erzeugung oder Empfängniß nichts Gewöhnliches gewesen ist, sondern wahrhaft Wirkung des heiligen Geistes.“ „Ihr werdet bekennen, daß er geboren ward vom Leibe der Jungfrau Maria, weil ihr einsehen werdet, daß so große Vollkommenheit, als ihr in Christus erkennen werdet, nicht hervorgehen konnte, außer aus einer sehr vollkommenen Mutter, und daß es darum erforderlich war (convenia), daß sie Jungfrau sey vor der Geburt und bei der Geburt und nach der Geburt“ (39. 40). „Wenn ihr euch in gewissem Grade frei seht vom Druck eurer Neigungen und Gefühle, so werdet ihr, indem ihr bedenkt, daß Christus, wie er euch befreit hat von jener Hölle, so auch die heiligen Väter aus dem Limbus befreite, mit Wahrheit glauben, daß Christus hinabgestiegen ist zur Hölle.“ „Ihr werdet auch glauben die heilige katholische Kirche und die geistliche Gemeinschaft der heiligen Personen, die in ihr sind. Wenn ihr so in Wahrheit erkennen werdet, daß Christus hier in der Welt eine allgemeine, durch die Theilnahme an der Heiligkeit Christi heilige Kirche hat, welche aufnimmt und enthält Gute und Böse, und daß er eine geistliche Vereinigung von heiligen Personen hat, die, erhalten durch die Gnade des heiligen Geistes, in Glauben, Hoffnung und Liebe leben, und indem ihr erkennet, daß ihr, nachdem ihr eure Sünden einem Priester dieser allgemeinen Kirche bekannt habt und er euch absolvirt hat, und ihr der Absolution, die er euch von Seiten Gottes gegeben, Glauben geschenkt habt, euren Geist in Frieden und Ruhe fühlt, so werdet ihr in Wahrheit bekennen, daß es in dieser allgemeinen Kirche Vergebung der Sünden gibt“ (40. 41). Täglich soll Giulia etwas Zeit darauf verwenden, über die Welt und sich selbst, über Gott und Christus zu sinnern, nicht abergläubisch sich bindend, sondern in Freiheit des Geistes zu der Stunde, die ihr eben am meisten paßt, und in dem Theil ihres Hauses, der ihr gerade am gelegensten ist, und finde sie keine andere Zeit, wenigstens wenn sie wachend im Bette liege oder im Hause herumgehe, Paternoster hersagend, ohne zu beachten, was sie sage, weil ihre Aufmerksamkeit von weltlichen Dingen in Anspruch genommen sey, oder weil sie Lustschlösser baue. Und dieß, was er verlange, könne sie ja thun, ohne daß irgend Jemand es merke und zugleich, ohne daß darin etwas Anderes sie hindern oder stören könnte, außer ihrer eigenen Schlechtigkeit, Vergesslichkeit oder Unbekümmertheit um Gott (44. 45). Wenn, sagt er, der Wille anregt, etwas zu thun, zu sagen oder zu denken, so prüfe man jedesmal erst. Zeigt sich das Angeregte als etwas an sich Schlechtes, so muß es sofort abgewiesen werden, das an sich Gute muß ebenso schnell in's Wert gesetzt werden. „Und wenn ihr findet, daß, was sich euch bietet, indifferent ist, so überlegt ein wenig, und findet ihr, daß euch mehr Schlechtes als Gutes daraus erwachsen kann, so laßt es auf sich beruhen, findet ihr aber, daß mehr Gutes als Schlechtes, so greift zu. Doch hütet euch, daß ihr euch nicht täuschet, denn oftmals verwandelt der Teufel sich in einen Engel des Lichts; und oftmals treibt uns das Fleisch und wir denken, es ist der Geist. Und wenn jene Sache der Art ist, daß in ihr weder Gutes noch Schlechtes liegen kann, außer einer Befriedigung eures Willens, dann kommt wenig darauf an, ob

ihr sie laßt oder wählt, indessen ist wahr, daß es besser seyn wird, sie zu lassen, denn je mehr ihr eurem Willen widerspricht, desto mehr ertödtet ihr ihn“ (47). Er denke nicht daran, sie mit einem Male in die Vollkommenheit zu versetzen, gemächlich möge sie derselben zugehen, weder durch Eile ermüdet, noch durch Nachlässigkeit zurückgebracht. Giulialia athmet auf, sie gesteht, an einigem unnützen Zeitvertreib zu hängen, bei dessen Ablegung sie melancholisch zu werden fürchtet. Allmählich solle sie das Unnütze abthun, wiederholt Balbes; auch werde sie, je mehr sie die göttlichen Dinge kennen lerne, den Geschmack an jenen andern desto mehr verlieren. „Ich sehe,“ sagt Giulialia dankbar, „ihr akkomodirt euch meiner Schwäche, damit ich nicht verzweifle.“ „Scheint euch, daß ich unrecht daran thue?“ fragt Balbes. „Im Gegentheil, mir scheint, dies ist das Beste, was ihr thut.“ „Gut scheint es euch deshalb,“ sagt der Lehrer, „weil ihr euch wohlwohlt [aus Eigenliebe], aber lassen wir das bei Seite. Ich will euch noch mehr Ritzung geben, Signora, damit die Schwierigkeit, die euch in diesem Wege entgegengetreten wird, euch nicht umkehren mache. Nämlich, wenn ihr nicht so gänzlich eure Gefühle und Neigungen ertödtet könnt, daß ihr absolute Herrin derselben seyd, so regelt und moderirt sie wenigstens dergestalt, daß sie nicht eure Herren seyen.“ Der gute Christ habe nicht zu suchen, keine Affekte zu haben, sondern seine Affekte zu beherrschen (50). Die Idee und das Bild der christlichen Vollkommenheit, gegenüber der eigenen Unvollkommenheit, das sey das Buch, in welchem er wünsche, daß sie beständig lese und welches in Einem Tage sie weiter bringen werde, als sämtliche Bücher der Welt in zehn Jahren (52). „Auch die heilige Schrift ist Gift für den Geist, der nicht diesen demüthigen Sinn hat“ (53). Sie solle ihre Ehre nicht von der Welt erwarten und die Unehre bei der Welt nicht fürchten, sondern einsehen, daß ihre Ehre und Unehre von ihr selbst abhängen, und ihren Geist versichern, daß er in nichts von dem, was er nicht ohne dritte Person zu erreichen vermag, oder von dem, was die Menschen zu geben oder zu nehmen vermögen, jemals völlige Genüge finden könne (53. 54). Dieß habe er gelernt von einem heidnischen Philosophen [Seneca], „der durch diese, wie ihr seht, so schwierigen Dinge, nichts suchte, als ich weiß nicht welche Seelenruhe.“ Wie viel leichter müssen sie dem Christen werden, der durch dieselben aus sich heraus in Christus eingehen wolle (54). Es schreckt sie, was man von den Versuchungen und Verfolgungen sagt, die auf dem geistlichen Wege kommen. Balbes versichert sie, daß Niemand ihre Kräfte versucht wird (54. 55). Obse Phantasten solle sie, wenn sie sie nicht so los werden könne, offen einer geistlichen Person mittheilen, die dergleichen verstehe und die zu helfen wisse. „An solchen Personen,“ erwidert Giulialia, „ist heutzutage so großer Mangel, wie an weißen Fliegen.“ Um so dankbarer, sagt Balbes, müsse sie seyn, daß es ihr bei diesem Mangel nicht am Nothwendigen fehle (55). Er fügt eine Bemerkung hinzu. „Da ich sicher bin, daß ihr durch Erfahrung die Wahrheit dessen, was ich hier von mir gehöret habt und viele andere sehr christliche Wahrheiten erkennen werdet, und da ich gesehen habe, daß viele Personen dieselben, sobald sie sie erkannt haben, auch aussprechen und mittheilen, ohne irgend welche Ueberlegung, was gewisse Unzulänglichkeiten mit sich bringt, so achtet darauf, Signora, daß ihr in solchem Falle auch weise zu benehmen wisset, und sucht es wie die guten Schafe zu machen, die das Gras, das sie essen, dem Hirten in der Wolle und in der Milch zeigen, die sie ihm geben, und nicht wie die schlechten, die es ihm zeigen, indem sie es durch den Mund wieder von sich geben. Und mache ich euch bemerklich, daß die verdante Lehre im Geist ihre Frucht bringt, und daß die, welche sogleich aus dem Munde herauskommt, den Geist nicht nährt, und wünsche ich, daß ihr die Lehre in der Seele habt und nicht auf der Zunge“ (55. 56).*) Gleich darauf folgt ein anderes Bild, dessen Garstigkeit

*) Auch sein Zeitgenosse, der berühmte Mystiker Juan de Avila, rath anfängenden Christen zu schweigen, und wenn sie den neuen Wein süßten, den Drang zum Herausplappern ihrer Geheimnisse zu überwinden.

Giulia verzeiht, weil es so treffend sey. Die Kräfte heilt man nicht durch Abschaben, auch nicht durch Salben, die das Uebel nach innen treiben, sondern durch Eingeben von Mitteln, die auf den inneren Ursprung wirken. „Ebenso hat ein geistlicher Arzt, wenn er einen fehlerhaften oder ausgelassenen Leib heilen will, nicht damit anzufangen, die äußeren Ueberflüchtigkeiten wegzuschaffen, denn, weil die Wurzel des Uebels darin bleibt, so kommen schnell wieder andere zum Vorschein, wenn nicht an derselben, vielleicht an gefährlicherer Stelle. Nicht minder hat er nicht anzufangen mit Salben superstitiöser Ceremonien und äußerer Werke, die, wenngleich sie die äußeren Fehler wegschaffen, dieselben in's Innere bringen, so daß die Krankheit gefährlicher und verderblicher wird. Sondern, wenn er ein erfahrener Arzt ist, so erkennt er, nach Ansicht der Fehler und nach Erwägung der äußeren Ueberflüchtigkeiten, die Ursache, aus der sie hervorgehen, und wendet, nach deren Erkenntniß, die Arzneien an, die ihm zur Heilung der inneren Krankheit nöthig scheinen, denn er weiß gewiß, daß nach deren Heilung die Fehler und Ueberflüchtigkeiten aufhören werden“ (56). Indessen über die äußeren Devotionen will Giulia schlechterdings einige Verhaltensmaßregeln hören, über Messe, Predigt, Lesung, Gebet, Fasten, Beichte, Communion, Almosen. Baldes gibt nach. Bei der Messe könne sie sowohl aus der Adoration des hochheiligen Sacraments, als aus der Epistel- und Evangelienlehre, als aus den Gebeten Frucht ziehen. „Aus der Adoration werdet ihr ziehen ein neues und inbrünstiges Verlangen, euch durch Glauben und Liebe in das Leiden Christi einzuverleiben und euren alten Menschen durch Christus zu tödten, und euren neuen Menschen mit Christus aufzuwecken.“ An den Festtagen solle sie, wo möglich, keine Messe auslassen, sonst nur solche, die sie, bei irgend welchem Liebeswerk beschäftigt, nicht ohne sich von demselben zu trennen, hören könnte (57). Die Predigt soll sie mit demüthigem Sinne aufnehmen. „Und wenn der Prediger,“ wirft sie ein, „zu den vielen gehört, die nicht Christus predigen, sondern eitle und unnütze Dinge, sey es aus der Philosophie und ich weiß nicht was für Theologien, sey es ihre Träume und Fabeln, wollt ihr, daß ich hingehe?“ „In dem Fall,“ so lautet die Antwort, „müßt ihr thun, was euch das Beste scheinen wird. Ich meinerseits kann euch sagen, daß ich im ganzen Jahre keine schlimmeren Zeiten habe, als diejenigen, die ich verliere durch Anhören etlicher Prediger von denen, welche ihr weise geschildert habt, und darum höre ich sie selten.“ Giulia. „Das ist, ihr wollt euch nicht üben in der Tugend der Geduld.“ Baldes. „Seh dem, wie es wolle, ich wünschte von der Kanzel Christus gepredigt zu hören, wenn es möglich wäre.“ Freilich, auch einen noch so schlechten Prediger sey es immer gut, wenigstens deshalb zu hören, damit man sich zu desto inbrünstigerem Gebet um bessere entflammen lasse. Als die schlichtesten Bücher, die ihr den Willen entflammen, nicht den Verstand beschäftigen wird, empfiehlt er das de imitatione Christi, das des Cassian*) und das des Hieronymus über das Einsiedlerleben, welche alle, glaube er, übersetzt zu haben seyen (58). Zur Abbetung einer bestimmten Anzahl von Psalmen oder Paternostern sich zu verpflichten, rath er ihr ab, damit sie, wenn ihr beim mündlichen Gebet hie und da das geistige (oratio mentalis) erwachen frei sey, jenes zu unterbrechen und sich dem Zuge des heiligen Geistes hinzugeben (59). Das Fasten, das sie zur Zerströung des alten Menschen für sich nöthig finde [Aug. Conf. Art. 26], solle sie mehr nach der Quantität, als nach der Qualität der Speise bemessen, auch sey es ja dann nicht auffällig. Was die kirchlichen Fasten betreffe, gebe er ihr darüber keine Regel; sie möge es damit halten wie die andern Leute (60). Feierlich und ausführlich spricht er von der Beichte und der würdigen Vorbereitung der Beichtenden. Gott vergibt die Sünden nicht, weil der Sünder sie beichtet, sondern dieser an Christus glaubt. Lieber einen geistlich erfahrenen, ungelehrten Mann, als ein

*) Baldes meint gewiß das vierte Buch der Vitae patrum, das auf Cassian zurückgeführt wird, wie das erste auf Hieronymus. Die Vitae patrum erschienen auch repurgatae per Maiorem, cum praefat. Mart. Lutheri. Witemb. 1544.

unverfahrenen Gelehrten zum Beichtvater nehmen, wenn keine andere Wahl (60—63). „Von der heiligen Communion, in welcher wir, die Christen, Theil nehmen an dem gar kostbaren Leib und Blut Jesu Christi unseres Herrn, möchte ich Wenig euch nicht sagen, da ich nicht glaube, daß es möglich ist, daß ich mir genüge, auch wenn ich euch Viel jagte.“^{*)} Er rath häufiges Communiciren (63. 64). Für das Almosengeben keine andere Regel, als die der Liebe; liebet Gott und ihr werdet eure Almosen zu vertheilen wissen (64). Sie bekennet, nur durch die Gedanken an Hölle und Paradies getrieben zu werden, nicht durch reine Gottesliebe. Wie man aus der Furcht zur Liebe komme, macht ihr Baldes durch ein Gleichniß von einem Sklaven klar (66. 67). Nur noch um zwei Worte über die christliche Freiheit bittet sie ihn, bevor er gehe. Recht kennen lerne man dieselbe aus der Erfahrung, doch wolle er jetzt Folgendes bemerken. „Wie erhellet aus dem, was der heilige Paulus sagt: Indem ich frei war von Allem, machte Allen ich mich zum Diener, um sie Alle zu gewinnen für Christus, liegt die Freiheit des Christen im Gewissen, denn der wahre und vollkommene Christ ist frei von der Tyrannei des Gesetzes, von der Sünde und vom Tode, und ist absoluter Herr seiner Affekte und Neigungen. Und von der andern Seite ist er Aller Diener, hinsichtlich des äußeren Menschen, denn er ist dem unterworfen, den Bedürfnissen seines Leibes zu dienen und sein Fleisch unterwürfig zu halten, und seinem Nächsten zu dienen nach seiner Möglichkeit, mit seinen Mitteln, wenn er deren hat, oder mit guter Lehre, wenn er dazu gekommen, und mit dem Beispiele guten und heiligen Lebens. Dargestalt, daß ein und derselbe Christenmensch dem Geiste nach frei ist, ohne einen andern Oberen, außer Gott, anzuerkennen, und dem Leibe nach allen Leuten, die in der Welt sind, unterworfen, um Christi willen“ (68). Sofort, diese Nacht noch, soll Giulia die angemessenen Schritte versuchen, morgen werde er sie fragen, wie es gegangen.

Ein Paar Wochen vor der Fastenzeit, in welcher dieses Gespräch vorfiel, hatte der Kaiser zu Neapel ein Edikt erlassen, daß bei Todesstrafe und Verlust des Eigenthums Niemand mit Personen verkehren solle, die von der lutherischen Häresie inficirt oder derselben verdächtig seyen. Unter solchem Drucke war es schon Muth, die offenbar lutherischen und auch sonst unrdmischen Anschauungen jenes Dialogs so offenherzig dem Papier anzuvertrauen, wie Baldes es that. Nachdem der Kaiser am 22. März abgereist war, inhibirte der Vicelkönig sogar die Fortsetzung der Predigten Deckino's, die sich an des kaiserlichen Besuchs und Beifalls erfreut hatten, und wollte nur, wenn derselbe sich über die ihm zum Vorwurf gemachten Punkte genügend erklärt haben werde, die Fortsetzung gestatten. Der tapferen Beredsamkeit des Mönchs gelang es, den Verbot zu beseitigen, so daß er seinen Curfus von Predigten zu Ende bringen durfte (Derni fiel auf den 16. April). Wahrscheinlich wurde jenes Gespräch vor diesem Inimozzo gehalten, von welchem doch sonst wohl irgend ein Schatten in demselben bemerkt werden würde; Giulia hängt mit voller Unbefangenheit an den Worten des Predigers, von dem auch Baldes nur mit ganzem Beifall spricht (S. 32. 33. 64).

Baldes' weise Besonnenheit trug die gewünschten Früchte. Bald scheute Giulia sich nicht mehr vor einem auffallenden Schritte. Es war wohl noch in demselben Jahre, daß sie, für ihre Dienerschaft ein Haus in der Stadt behaltend, in das Franziskanerkloster S. Chiara zog. Obgleich nicht zur Ordensregel verpflichtet, verließ sie selbe doch nur selten, schloß sich aber nicht ganz gegen Besuche ab (Affo l. c.).

Vielleicht auch noch im J. 1536 war es, daß Baldes ihr seine nach dem Hebräischen gemachte Uebersetzung der Psalmen nebst Erklärung dedicirte. Im Jahre nach demselben, in welchem sie diese, nie veröffentlichte, wahrscheinlich ganz verloren gegangene Manuscript erhielt, dedicirte er ihr gleichfalls seine Commentare über den Römerbrief und den ersten Korintherbrief (erste Ausg. Genf 1556. 1557, zweite 1856), Werke

^{*)} Ueber die Entstellung und den Mißbrauch des heiligen Abendmahls zu seiner Zeit rebet er 1 Kor. 11, 34, doch spricht er sich dort nicht bestimmt aus, wie er es reformirt wünscht.

treuester, bescheidenster *) Forschung, von wissenschaftlichem wie erbanlichem Werth, in lichtvollster, schlichtester Darstellung. Ob er noch mehre paulinische Briefe und auch die Evangelien, an deren Auslegung, als die schwerere, er nachher gehen wollte, wirklich commentirt hat, ist ungewiß.

Um das Jahr 1539 soll er ein „Gutachten über die Interpreten der heil. Schrift“, worin er behauptete, man müsse sich, um die heil. Schrift zu verstehen, nicht auf die Väter stützen, an Carranza geschickt haben, den späteren unglücklichen Primas von Spanien, der sich damals zum Generalscapitel der Dominikaner in Rom befand.

An Giulia gerichtet, und dann gewiß vor dem Alfabeto (als dessen Anhang es italienisch gedruckt ist), scheint der kleine Traktat: „Wie der Christ zu studiren hat in seinem eigenen Buche“, nämlich seinem Geiste (vergl. oben aus Alfab. f. 52), in welchem er all sein Gutes und Schlechtes findet, „und welche Frucht er aus dem Studium zu ziehen hat, und wie die heil. Schrift ihm als Interpret oder Commentar dient“ **). Danach also sind die Commentare über die heil. Schrift, was man so nennt, Supercommentare.

Dieser Traktat gibt sich als Risposta zu einer vorangestellten kurzen Proposta. Derselben Art werden die Domande e risposte gewesen seyn, welche etwa zehn Jahre nach des Verfassers Tode zum Druck vorbereitet wurden, aber niemals zum Vorschein gekommen sind. Auch ein Paar (ungedruckte) Lehrbriefe und eine Abhandlung, auf die der Verfasser selbst sich bezieht, sind nicht auf uns gelangt.

Ver schwunden ist auch ein spätestens 1549 gedrucktes Blatt: „Wie man die Christenkinder in der christlichen Religion erziehen soll“, und ein Schriftchen von der „Art des Unterrichts und der Predigt über die Grundlage (principio) der christlichen Religion“. Aus letzterem, das *** im J. 1545 in Rom selbst soll gedruckt worden seyn †), gibt Bergerio einige Mittheilungen. Dasselbe war wohl bestimmt, den evangelisch gesinnten Lehrern im Neapolitanschen, besonders auf Giulia's Besitzungen, ein Leitfaden zu seyn.

Ueber die verschiedensten religiösen Fragen verbreiten sich, immer getragen von demselben einfachen praktischen Sinne und durchzogen von Schriftanklängen, die „hundert und zehn göttlichen Betrachtungen“ (Consideraciones divinas). Das Original ist verloren. In italienischer Uebersetzung wurden sie in Basel 1550 ††) herausgegeben.

*) Wie wenig Balbes vermeinte, Alles zu verstehen und erklären zu können, zeigt er an gar vielen Stellen mit rühmlicher Offenheit. In der Ausgabe von 1856. Rom. p. 132. Cor. 26. 36. 40. 99. 102. 117. 200. 202. 203. 204. 221. 223. 228. 234. 236. 252. 253. 257. 289. 291. 317.

**) Andererseits führt er Consid. LIV. den Gedanken durch, daß Gebet und Betrachtung zwei Bücher sind, die zur Interpretation der heil. Schrift dienen.

***) Nach Haym, Biblioteca Italiana. T. II. Milano 1773. p. 618: Modo che si dee tenere nell' insegnare, & predicare il principio della Religione Cristiana. Roma 1545. in 12.

†) Das gleichfalls von Bergerio herausgegebene, nach Curione von Baldes verfaßte *luc spirituale* ist vielleicht nur Uebersetzung dieser Schrift. Eine zweite, auf anderem Wege gestellte Anfrage meinerseits an die Petersburger kaiserliche Bibliothek ist, wie das erstmal, dahin beantwortet worden, daß jenes *luc* sich nicht dort befinde.

††) Der Drucker ist fraglich. Auch in dem 48 Blattseiten langen Katalog der Oporin'schen Officin, welcher an des Andreas Jobiscus oratio de ortu vita et obitu Joannis Oporini, Argentorati 1569, angehängt ist, stehen die Considerazioni nicht. Dagegen fast alle Namen, die Beza in seinem gegen die, wie er meint, besser ungedruckt gebliebenen Considerazioni gerichteten Brief von 1566 ausdrücklich nennt, als Beispiel all des schlechten Zeugs, das in Basel herauskam: Abdiae Babylonior. episcopi de hist. certaminis apostolici libri X, Postellus (de magistr. Athen.), Ochino (Apologi wider die Mißbräuch des Babstthums), nur nicht das Protevangelium des Markus (doch das des Jakobus); auch die auf Anlaß der Verbrennung Serbet's gegen Calvin gerichtete, von Beza beantwortete Schrift: de haereticis an persequendi (1554). Schwerlich also sind die Considerazioni aus Rücksicht auf die Genfer Censur in diesem Kataloge ausgelassen; und es wird wahrscheinlicher, daß sie Guarino druckte. — Zwischen Vita und Catalogus: Mortis Jo. Oporini praesagia Coslius II Curio observavit et scripsit; wir sehen darin Curio noch 1568 innig befreundet mit Oporin.

Aus dieser sind sie im 16. und 17. Jahrhundert ins Spanische übersezt, auch ins Französische, Englische, Holländische. Die spanische Rückübersetzung war ungedruckt geblieben und ist erst, nachdem 1855 eine neue erschienen war, wieder aufgefunden und so eben 1862 herausgegeben worden. Im Jahre 1860 habe ich den italienischen Text in Halle wieder drucken lassen^{*)}. Nur eine einzige Betrachtung ist in deutscher Sprache gedruckt, die stark angefochtene 63ste, übersezt von Ludwig Giesebrecht, Damaris 1861, S. 327 f. Ein Viertel der Betrachtungen liegt mir, von anderer Freundeshand nach meiner Ausgabe ins Deutsche übertragen, vor und könnte veröffentlicht werden.

Juan Baldes war studirter Theolog, ein Theolog ersten Ranges, aber nicht zumständig erzogen, sondern autodidakter Laie. Sein Hauptmitarbeiter wurde ein Priester, Peter Martyr Vermigli aus Florenz, seit 1530 als Abt der Augustiner zu St. Peter ad aram in Neapel. In den letzten dreißiger Jahren legte dieser öffentlich unter größtem Jubel die paulinischen Briefe aus. Dasselbe that in demselben evangelischen Sinne neben ihm besonders noch Mollio da Montalcino. Im J. 1539 predigte auch Ochjino, jetzt General seines Ordens geworden, wieder in Neapel und wußte, ohne daß die Lauer ihm etwas anhaben konnten, in dem Grade für die heil. Schrift zu begeistern, daß, wie ein damaliger neapolitanischer Historiker sich ausdrückt, selbst gewisse Erber sich herausnahmen, was nur großen Theologen zukomme, über die paulinischen Episteln und schwierige Stellen derselben zu disputiren (er sagt nicht ob publice). Persönliche Einwirkung übte Baldes insbesondere in den adligen Kreisen, in welche ihn seine gesellschaftliche Stellung führte, unter Männern und Frauen. Er war eine angenehme Erscheinung, von außerordentlich wohlthuendem Benehmen und anziehendem Gespräch. Herzlich schloß an ihn sich Marcantonio Flaminio an, der liebliche Dichter (der auch den Castiglione, seinen Schwager, besungen hatte), als er seit Ende 1538 ein Paar Jahre Gesundheits halber in Neapel verweilte. Im Jahre 1540 besuchte Pietro Carnesechi seine Abtei daselbst und trat in den Baldes'schen Kreis ein. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß er es gewesen, der Baldes' letzte Beichte hörte, die er nachher so hoch pries. Jedenfalls starb Baldes um diese Zeit, wohl 1540 oder Anfang 1541; an einem Fieber, wie ein Späterer berichtet. Seine zarte Gesundheit schien zuletzt nur noch von seiner Geisteskraft aufrecht erhalten zu werden. Verheirathet war er nicht gewesen. Bonafio, der Poet und Historiker, der gleichfalls seinen persönlichen Umgang genossen, beklagt in einem Briefe an Carnesechi, daß sie einen seltenen Freund und die Welt einen ihrer

*) Ich benutze diese Gelegenheit, noch einige Berichtigungen nachzutragen. Emendationen des Textes der ersten sowie meiner Ausgabe sind folgende, von denen ich wiederum einige, durch Sp. t. bezeichnete, im Text der neuen spanischen Uebersetzung wiederband. 13, 5 von unten considerando statt considero io. 23, 11. obbligazione è impedita. 12 cho ei. 32, 11 von unten fare, determinò (Sp. t.). 63, 5 v. unt. und 64, 3 non offendano. 66, 8 u. 2 v. u. 67, 15 u. 2 von unten statt pesso vielmehr pero aus 67, 7 v. u., während Sp. in dieser leztangeführten Stelle wie in jener anderen Juguete übersezt, statt überall pero zu sezen. 75, 8. impedimento (Sp. t.). 212, 14 v. interpreta esso (Sp. t.). 261, 4 cho non fanno. 278, 2 von unten si commotione (Sp. t.). Dem Herrn Prof. theol. Karl Schmidt in Straßburg danke ich die folgenden beiden Verbesserungen: 227, 3 v. u. virtuosi statt vitiosi und 377, 9 v. u. certificata statt iustificata. Auch dürfte 31, 13 (f. 464) per persuasione zu lesen seyn, vgl. 91, 10; 54, 2 v. u. anda; 63, 9. 10 non giudicarlo buono, e il non giudicarlo (Sp. t.); 175, 10 v. u. inteso questo, cho; 362, 5 v. u. effetti (Sp. t.); 76, 8 scheint hinter padre ausgefallen: per lo gran cose che egli ha fatto e fa per lui; 77, 1 vor come ein e oder (wie Sp. t.) o (während das o 3. 2 vielmahl zu streichen); 81, 10 e fanno nach fecero. Die Stelle 17, 2 v. u. neque infans unius diei ist Joh. 14, 4. 5 nach LXX, vgl. Clemens ad Cor. 1, 17. Für Schreib- u. Druckfehler meiner Ausg. ist mir der erste herzustellen: 6, 12 come. 23, 17 È tanto. 46, 13 v. u. permetto. 54, 14 v. u. la. 56, 9 u. u. battessati. 58 lezte Zeile effetto. 103, 12 v. u. non appart. 167, 12 v. u. già. 258, 2 v. u. è. 274, 5 non statt ma. 294, 4 v. u. in Cristo. 434 ult. diligentemente. Ferner setze 25, 3 Komma hinter risuscitò, 3 v. u. Semifolien hinter vive, und tilge den Strich 265, 5. Druckfehler im Confronto: 461, 15 v. u. gehört das si vom Schluß der Zeile an den Anfang derselben. 463, 6 u. u. frische di far. Zu den Conni merke ich nur an: 590, 19 v. u. rapporté. 18 laa.

bedeutendsten Männer verloren; „in Thaten, in Worten und Rathschlägen war er ein ganzer Mann“, rühmt er ihm nach*).

Wie man in Rom noch am Ende der Laufbahn des Balbes diese Neapolitanischen Bestrebungen zu würdigen wußte, zeigt die Thatfache, daß man Flaminio und Vermigli mit dem päpstlichen Legaten nach Deutschland zu senden beabsichtigte, wo um die Jahres-scheide 40/41 das Wormser Colloquium stattfinden sollte, von welchem man eine Wiedervereinigung der Protestanten mit Rom hoffte (Kämmer, Monum. Vatic. p. 300 sq.). Flaminio mußte schon aus Gesundheitsrücksichten ablehnen; aus welchem Grunde auch Vermigli nicht mitgegangen, ist nicht bekannt. Sie zogen es wohl beide vor, in ihrer Heimath treu und still weiterzuwirken.

Um dieselbe Zeit entstand in Neapel das Büchlein von der Wohlthat Christi, eine mit schlichtester Beredsamkeit herzagewinnende Darlegung der Glaubensgerechtigkeit, das ganz unverkennbar die Balbes'sche Schule zeigt**). Verfasser desselben war ein dortiger Benediktiner, Flaminio revidirte es.

Im Jahre 1541 ward gegen das römische Wesen ein gewaltiges Zeugniß im Vatikan in der päpstlichen Kapelle selber abgelegt, durch Michelangelo's Weltgericht, auf welchem Maria bebend vor ihrem Sohne, dem Richter der Lebenden und der Todten steht, ein so herber Protest gegen den Mariencultus der römischen Kirche, wie er kaum irgendwo von den deutschen Reformatoren eingelegt ist (Giesebrecht a. a. D.). Den Pinsel des greisen Meisters wie seine religiöse Lyra begeisterte damals der Zauber der betagten Dichterin Vittoria Colonna, die einst Weichthochter Dschino's gewesen und in Vechia gewiß nicht unberührt geblieben war von den Wellen des Balbes'schen Wirkungskreises.

In die reiche Blüthe evangelischen Lebens wehte plötzlich der schneidend kalte Hauch römischer Inquisition. Schon längst hatte Caraffa, der Mitbegründer jenes Ordens, welcher nach dessen damaligem Bischofthum den Namen der Theatiner erhielt, dahin gedrängt, ein solches Tribunal in Rom zu errichten; endlich Mitte 1542 kam es zu Stande. Wenige Monate später waren Dschino und Vermigli landesflüchtig; sie thaten nicht Unrecht, das weite Arbeitsfeld im Auslande, wo sie erfolgreich gewirkt haben, einem stummen italienischen Kerker vorzuziehen. Im Jahre 1543 wurden in Neapel das inzwischen gedruckte Beneficio di Cristo nebst einigen (wohl übersehten) Schriften

*) Ein anderer Juan Balbes endete unter Pabst Julius II. in Rom durch Selbstmord. Ein Juan Balbes ferner wird als derjenige genannt, der, von Alfonso Diaz zu diesem Zwecke aus Rom mitgebracht, in Deutschland 1546 den Mord an dessen protestantisch gewordenen Bruder Juan Diaz ausführte. Rabus, Historien der Märtyrer, anderer Theil, 1572, Blatt 696 am Rande: „Eitliche Historien nennen ihn Johannem Balbesium“; 702 im Text: „Copei des Schreibens, so der Mordknecht Johann Balbesius dem frommen Johanni Diazio . . . überantwortet hat, und ihn als bald er das angefangen zu lesen, jämmerlich darüber ermördet“; 706 in dem Gedicht, welches die Geschichte zusammenfaßt: „Das er sein eignen Bruder hat Durch seins Mordtdieners hand und that Mit Namen Hans Balbesius Ermorden lassen in eim Hauß“.

***) Die Vergleichen, die ich bereits früher gegeben, lassen sich nun noch aus dem Alfaboto Cristiano vermehren. Auch in diesem geht, wie in den Considerazioni und im Beneficio die Belehrung aus von dem dem Anfang der heil. Schrift entnommenen Artikel über das göttliche Ebenbild und die Sünde Adam's, fol. 68g. Die beiden Wirkungen des Gesetzes: die Sünde zu erkennen zu geben und sie zu vergrößern, Bon. f. 5a. Alf. 11b. Daß Christus genug gethan für alle unsere Sünden, vergangene, gegenwärtige und zukünftige, 11b. Alf. 37b. Die Unzulänglichkeit des historischen Glaubens, 30a. Alf. 26b. Daß die guten Werke aus dem Glauben hervorgehen, wie aus dem guten Baume die Früchte, und wie es kein Feuer gebe, das nicht leuchtet, 21b. 22a. 33. Alf. 26b. Der Rath, an der heil. Communion sich häufig zu betheiligen, 45b. Alf. 64. Die Theilnahme an der Messe wird 51b. als selbstverständlich vorausgesetzt, vgl. Alf. 57. (Auch die Augsb. Conf. erklärt bekanntlich, daß die Messe von den Evangelischen nicht abgethan sey; vergl. Wittenb. Kirchenordnung v. J. 1533.) — Der Ausdruck Beneficio di Cristo kommt auch in jener Risposta sul libro proprio dell' uomo zweimal vor, Alf. Crist. f. 73; vgl. im Alf. selbst f. 35. — Daß Palerrio der Verf. dieses Beneficio di Cristo sey, ist unbewiesen und nicht wahrscheinlich.

von Melanchthon und Erasmus, so wie noch andere legerische Bücher vor der Thür des erzbischöflichen Palastes nach warnender Predigt verbrannt. „Wenn nachher noch Einige von der [h.] Schrift sprachen, so geschah es doch mit mehr Nüchternheit“, berichtet derselbe weise Mann, der sich über die christlichen Verber so entrüstet zeigte. Im Jahre 1544 folgte eine Verordnung über die Bücherzensur. Doch schienen noch häufigere Maßregeln nöthig. Aber der Versuch, 1547 die spanische Inquisition in Neapel einzuführen, scheiterte an einer förmlichen Revolution der Bevölkerung. Man mußte sich begnügen mit dem römischen Inquisitionsverfahren *via ordinaria*. Baldes war principiell gegen jede äußere Verfolgung wegen Glaubenssachen (Consid. 266. Cor. 95. 277).

In Venedig genoß inzwischen wenigstens die Presse größerer Freiheit. Von 1543 an in fünf, sechs Jahren wurden allein dort 40,000 Exemplare des *Beneficio di Cristo* verkauft. In derselben Zeit erschienen dort in mehreren Auflagen in italienischer Uebersetzung die *Due dialoghi* der Brüder Baldes, der Mercur und der Lactanz, 1546 gleichfalls italienisch das *Alfabeto Cristiano*, als dessen Uebersetzer sich Marcantonio Rogano nennt, dem wir 1540 in Brüssel beim Kaiser begegnen als Geschäftsträger in einer Vermundschaftsache der Giulia Gonzaga, welcher er auch diese Ausgabe widmete. Er dürfte auch der Uebersetzer der *Divine considerazioni* sein, welche, da die venezianischen Verhältnisse schon zu ungünstig erschienen, Bergerio (auch dieser befand sich in Neapel bei der Anwesenheit des Kaisers; ein Brief von ihm Neapel 13. Febr. 1536 s. in Zimmer's *Monum. Vatic.* p. 177) mit in die Schweiz nahm, wo sie 1550 zu Basel Curione herausgab, auch er, ein Freund Vermigli's, seit 1542 Flüchtling. Im J. 1549 nahm der venezianische *Index librorum prohibitorum*, der erste italienische, dem Druck und der Verbreitung legerischer Schriften jene Freistatt.

In demselben Jahre 1549 trat als Stellvertreter für den abwesenden Erzbischof von Neapel, welchen jetzt der schon von uns genaunte Caraffa bekleidete, Scipione Rebiba ein*), der dem schleichenden Gift des Valdesianismus durch kräftige Gegenmittel Halt gebot. Drei Erzbischöfe und acht Bischöfe im Neapolitanischen werden glaubwürdig als Anhänger der Lutherschen und Baldes'schen Rechtfertigungslehre genannt. So viele, besonders auch Schulmeister, waren durch Baldes verpestet worden, daß ein Theatiner die Zahl derselben auf dreitausend angibt, wie man gesehen habe, als sie retractirten. Wie Manche mag sich der Retractation geweigert haben, dessen Protest in dem Gefängnißmauern verhallte. Die Rückfälligen aber waren keine treuen Schüler des Baldes, welcher gelehrt hatte (zu Röm. 10, 10): „es wird solche geben, welche von Christus und dem Evangelium glauben, was man soll, jedoch, indem sie merken, daß es ein gefährlich Ding ist, und verachtet und für schlecht gehalten bei den Leuten, es nicht zu bekennen wagen, um nicht jene Gefahr und jene Schande zu erleiden, und werden so, indem sie ihren Glauben verborgen halten, denselben allmählich verlieren; aber wenn sie Christi und des Evangeliums sich nicht schämen, sondern mit dem Munde den Glauben bekennen, den sie im Herzen tragen, so wird es geschehen, daß ihr Glaube um so mehr wächst, je inbrünstiger, muthiger und wirksamer ihr Bekenntniß ist.“ (Egl. Consid. 24.).

Als erster Blutzuge der italienischen Reformation wird Fanino da Faenza ge-

*) Ueber ihn Genaueres, als bei Ugheccio und Giacconio, in Carbella's *Memorie storiche de' Cardinali* t. IV. Rom. 1793 p. 347 sg. Avuta la sorte di essere ammesso nel numero de' familiari del Cardinale Gianpietro Caraffa, per di lui favore consagrato vescovo di Amida nelle parti degli infedeli, dovette supplire sin dall' anno 1549 in Napoli le voci dello stesso Caraffa scivescovo di Napoli, legittimamente impedito; dove seppe mostrare la sua pastorale sollicitudine, non solo nel difendere intrepidamente i diritti della chiesa alla sua cura affidata, ma di più coll' opporsi con petto e vigore sacerdotale alle nascenti eresie, onde il prelodato Cardinale Caraffa nel 1551 gli ottenne da Giulio III. il vescovado di Motula nella Puglia, Als Caraffa Pabst geworden, machte er ihn gleich 1555 zum Kardinal. Pius V. ernannte ihn zum Inquisitor fidei.

nannt, der 1550 in Ferrara hingerichtet wurde; im Kerker ward er nicht müde, seinen Mitgefangenen die *beneficentia Christi* zu predigen. Drei Jahre später starb in Rom Mollio da Montalcino nach treuem Bekenntniß den Märtyrertod. Im Jahre 1560 rottete man in Calabrien durch fürchterliches Blutbad die Waldenser aus, bei denen auch der neue Antrieb, der von Neapel gekommen war, freudige Aufnahme gefunden hatte. Im Jahre 1564 wurden in Neapel zwei Edelleute, Alois di Caserta, der einer der rührigsten Anhänger des Baldes war, und Gargano d'Aversa, beide wegen Lutherthums, auf öffentlichem Markt enthauptet. Giulia Gonzaga, die durch die Pflicht, den Sohn ihrer Stieftochter zu erziehen, wohl wenige Monate nach Baldes Tode, aus dem Kloster gerufen, später aber (wie es scheint 1557) in dasselbe zurückgekehrt war, starb in ihm 1566, und entging so der Untersuchung, zu welcher der Pabst sie soeben nach Rom vorgefordert hatte. Noch 1549 rühmte Simon Fornari in seiner Exposition des Arioß, daß sie ihre ganze Zeit auf heilige Gedanken verwende und mit reinem und aufrichtigem Gemüth die heilige Schrift lese (*rivolgendo le scritture sacre con puro e sincero petto*). Bei ihrem Tode stand ihr Freund Baldes bereits ein Paar Jahre im Index prohibitorum. Auch Flaminio, schon 1550 gestorben, wie Bergerio glaubte: mit dem Bekenntniß des evangelischen Glaubens, wurde jetzt von der römischen Inquisition entschieden als Keger angesehen. Und Carnesecchi, nachdem er sich so lange, trotz mehrerer früheren Anklagen, glücklich durchgeschlagen, ward nun kurz nach dem Tode Giulia's, deren treuer Freund er geblieben, gefangen gesetzt und ein Jahr darauf zu Rom öffentlich enthauptet. Daß er dem Baldes als seinem Meister gefolgt sey, bildete den Kern der Anklage. Er starb heiter, mit der Aeußerung, er wisse, so wenig den Protestanten wie den Katholiken habe er es recht machen können.

Vielleicht war Carnesecchi, der mit Genfer Protestanten im Briefwechsel und Verkehr stand, derjenige, von welchem Juan Perez die beiden Baldes'schen Commentare erhalten hatte, die er 1556 und 1557 in Genf herausgab, den zum Korintherbrief dem Neffen des Kaisers, der einige Jahre später selbst Kaiser wurde, widmend*). Die in Genf herrschende Stimmung aber war dem Baldes nicht günstig. Dieselbe war hauptsächlich beeinflusst durch Galeazzo Caracciolo, den mit Pabst Paul IV. verwandten neapolitanischen Marquis, der 1551 um seines evangelischen Glaubens willen sein Vaterland, seine Güter und Weib und Kinder verlassen hatte, um im calvinischen Genf zu leben. Sein Biograph**) erzählt, wie den Galeazzo in den Vierzigern des Jahrhunderts zu Neapel die Arianer und Anabaptisten zu gewinnen suchten, wie er aber nicht bloß diese, sondern die viel gefährlichere Versuchung überwand, die ihm die Baldesianer, denen er eine Zeit lang folgte, bereiteten, welche in der Erkenntniß der christlichen Wahrheit nicht weiter gekommen waren als zur Einsicht in die Rechtfertigungslehre und zur Vermeidung einiger päpstlicher Mißbräuche, und welche Messe und Idololatrie mitmachten. Als er, in Strassburg von Vermigli zum entschiedenen Bruch mit dem Aberglauben ermahnt, nach Neapel zurückgekehrt war und den Baldesianern die Verderbtheit ihres Weges zu zeigen suchte, wendeten sich diese bald von ihm, da eine Lehre, die so viel Opferwilligkeit forderte, nicht ihre Sache war. So der Biograph. Welches Recht aber hätte Caracciolo gehabt, ihnen Freigheit vorzuwerfen, da er zwar all sein Gut, aber doch nicht sein Blut ließ? Wenn er nicht aus Leidenschaft auswanderte, so blieben andererseits viele fromme Seelen gewiß nicht aus Leidenschaft im Vaterlande. Der hierbei maßgebende Unterschied der Baldesianer und Calvinisten lag vielmehr in dem Artikel von den Abiaphora. Baldes hätte sich darüber mit Melancthon wohl am

*) Kardinal Pacheco schreibt 1558 an Philipp II., dem Pabst sey die Abdication des Kaisers äußerst unangenehm, weil man für gewiß halte, daß Maximilian, welchen zum römischen König zu machen, sein Vater arbeiten werde, Lutheraner sey. S. Heine in *Ab. Schmidt's Zeitschrift für Geschichte*, 1847. Bd. 8. S. 6. vgl. S. 7. Vergl. die gleichfalls von Heine gesammelten: *Dokumente zur Geschichte Karl's V., Philipp's II. und ihrer Zeit*. Regensburg 1862.

**) Eine Uebersetzung dieser Biographie auch am Schluß des *Märtyrbuchs*, Herborn 1608.

leichtesten verständigt. Baldes wußte sich in der Gewisheit der Gotteskindschaft frei von allen Ceremonien (s. z. B. Consid. IV. XI.) und mußte deshalb die Frage, ob und wie weit einer an denselben sich betheiligen solle, für eine lediglich praktische halten, die vom Gesichtspunkte der Zweckdienlichkeit für die Förderung des Reiches Gottes, nach verschiedenen Umständen eine verschiedene Antwort erheischte. Auch gegen die Verfassung der römischen Kirche tritt er nirgends auf. Ein anderer Gegensatz zwischen Baldes und Calvin kommt zur Sprache in einem amtlich im Namen der Genfer Gemeinde erlassenen Sendschreiben Beza's vom J. 1566, worin die Considerationen als ein Buch voller Irrthümer, ja Lasterungen gegen die heil. Schrift bezeichnet wird, das sich in vielen Stellen von Anabaptismus nicht sehr fern zeige, da es vom Worte Gottes zu eiteln, fälschlich als Geist gepriesenen Speculationen abführe. Den Hauptanstoß gaben ohne Zweifel die Considerationen 63. 32. 46. Indessen will doch Baldes auch dort nichts Anderes lehren, als daß der heil. Geist, als Quelle der heil. Schrift, höher als diese steht; daß er allein, von dem sie herrührt, und kein anderer Geist, ihr wahres Verständniß öffnet (vgl. Consid. 68. p. 227); daß er die Macht, ewige Wahrheit, die vor Kraft seiner unmittelbaren Eingebung geschrieben zu lesen ist, auch ferner unmittelbar zu offenbaren noch behalten hat und wirklich anwendet; und daß diese letztere Erkenntniß quellfrischer ist, als jene abgeleitete, und reichlicher als die dort zugemessene; wobei sich von selbst versteht, daß ein mit dem in der h. Schrift redenden heil. Geiste in Widerspruch stehender Geist kein heiliger, sondern ein böser Geist wäre. (Baldes würde unbedenklich die Melancthonische copulatio causarum: verbi dei, spiritus sancti et voluntatis (in den loci von 1535—41, Corp. Ref. col. 376, in denen von 1548 ibid. 660) acceptiren, nur dürfte er unter Umständen die Ordnung spiritus, verbum, voluntas vorziehen. Was die Willensthätigkeit betrifft, so vereinigen sich Baldes und der spätere Melancthon gegen Luther mit Erasmus. Dieser hatte in seiner Schrift de libero arbitrio, 1524, die Definition gegeben: liberum arbitrium hoc loco sentimus vim humanas voluntatis qua se possit homo applicare ad ea quae perducunt ad aeternam salutem aut ab eisdem avertere, die er 1526 im Hyperaspistes wiederholte und vertheilichte. Seit 1548 bemerkt Melancthon in den loci (ibid. 659) billigend: ideo veteres aliqui dixerunt: liberum arbitrium in homine facultatem esse applicandi se ad gratiam, i. e. audit promissionem et assentiri conatur et abiicit peccata contra conscientiam. Er hielt fest an der Regel: praecedente gratia, comitante voluntate: Vgl. Valdes Consid. XVIII. XXVII.; auch p. 76, 135, 400. Zu Römer 17, 18. sagt er, Alles was der vom wilden Delbaum Adam Abgeschnittene und in den edlen Delbaum Christus Geyfropfte dabei thun könne, sey, nichts thun, keinen Widerstand leisten, während er doch zum Widerstand geneigt sey; das liberum arbitrium, durch welches der Mensch nur zum Rechtsleben nach äußerer Gerechtigkeit kommen könne, diene den Wiedergeborenen dazu, in Glaube und Liebe zu wachsen. Was übrigens die Taufe betrifft, so ist ihm für ungetaufte Erwachsene der Glaube die Vorbedingung, für getaufte die Aneignung der Taufgnade die Hauptsache, kleine Kinder aber, die getauft sterben, werden, sagt er, durch den Glauben derer, von denen sie zur Taufe gekriegt werden, gerettet; die Kindertaufe zu verwerfen, liegt seiner ganzen Sinnesart fern. Vgl. Rom. p. 30. 31. 190. 191. Cor. 11. 12. 112. 229. Consid. XIX. CIV.). Es ist merkwürdig, wie Beza, trotzdem er jenes Buch durchaus nicht als ein frommes Buch lassen will, doch von der Persönlichkeit des Baldes einen solchen Eindruck bekommen hat, daß er ausdrücklich erklärt, diese selbst lasse er unangerührt. Und vierzehn Jahre später, in einer Skizze über Vermigli, den er als einen treuen Jünger Christi rühmt, bezeichnet er das Zusammentreffen mit Baldes als eine gesegnete Epoche für denselben; beide hätten dann, im Einvernehmen über die Hauptstücke der reineren Religion, in Neapel eine christliche Gemeinde gesammelt.

In seiner Bibliotheca antitrinitariorum hat Sand 1684 den Juan Baldes mit an die Spitze seines Katalogs gestellt, unter Berufung auf eine in einer unitarischen

Schrift von 1567 angeblich aus Baldes mitgetheilten Stelle, die ganz offenbar gar nicht das Gewünschte beweist. Ueber die Gottheit Christi haben wir schon oben aus dem *Alfabeto Cristiano* (37) eine Aeußerung mitgetheilt; vgl. im *Korinther-Commentar* p. 281, wonach Christus nicht *puro hombre* [*ψιλός άνθρωπος*] wie wir, sondern Sohn Gottes und *una mesma cosa con Dios* ist (s. auch 218. Rom. 144), besonders aber die 109te Consideration, in welcher er so weit davon entfernt ist, eine dogmatisch abgeschlossene Ansicht aufstellen zu wollen, daß er mit nachahmungswerther Demuth bekennt, das Verständniß des Verhältnisses von Vater und Sohn liege noch über seiner Fassungskraft (vgl. Cor. p. 289); gefalle es Gott, ihm noch in diesem Leben jenes Geheimniß klar zu machen, so wolle er nicht versäumen, die Mittheilung davon hier nachzutragen.

Morhof sagte am Ende des 17ten Jahrhunderts in seinem *Polihistor* über Juan Balde: *nobis maximopere commendandus videtur. Plenissimae pietatis illae meditationes sunt* (gerade als hätte Morhof dem Urtheile Beza's über dies Buch ausdrücklich entgegenzutreten wollen) *et plane ad gustum theologiae sincerioris scriptae, adeo ut nihil pontificii fermenti occurrat. Et mirum omnino est, vixisse iam tum illo tempore homines sub illis papismi tenebris latentes qui altius rimati fuerint pietatis arcana. Dignus profecto esset liber qui in linguam Latinam verteretur aut Germanicam: qui interdum adeo cum nostro Arndio conspirat ut uno ore propemodum locutus videatur. Intime semper actiones nostras rimatur, veramque Christianismi praxin magna diligentia ostendit, ob id unice commendandus.*

Belege und Ausführungen in meinen *Cenni biografici sui fratelli Giovanni e Alfonso di Valdesso*, 1861, hinter meiner Ausgabe der *Considerazioni*. Andererseits dient dieser Artikel zur Ergänzung, auch Berichtigung, des dort Gesagten.

Ed. Bsehmer.

Valens, Bruder und Mit-Augustus des Valentinian I., ist kirchengeschichtlich von Bedeutung als der letzte politische Vertreter des Arianismus im östlichen Theile des römischen Reichs, dessen kirchliche Verwirrung und eben damit dessen politische Auflösung mit aller Gewalt zu nähren er über ein Jahrzehnt lang thätig war. Man kann sich über diese theologische Liebhaberei des Kaisers wohl mit Recht verwundern, da schon die Umstände, die seinen Bruder und damit ihn selbst auf den römischen Kaiserthron führten, von einer auf kirchliche Parteiinteressen gerichteten Politik abmahnen konnten. Das constantinische Geschlecht, groß geworden durch die Stellung, die es zur römischen Religionsfrage eingenommen, hatte sich eben so auch an kirchlichen Streitigkeiten verblutet. Selbst Julian trug diesen Typus noch an sich. In dem Versuche, mit dem Religionshaß hinter sich wieder eine altrömische Politik gegen Außen zu verfolgen, erlag er. Die Gefahr des Reiches an den östlichen Gränzen machte die Legionen zu Herren des Throns, und der Gunst des Heeres nicht irgend welcher Legitimität hatte Iovian und noch mehr Valentinian die Erhebung zu kaiserlicher Würde zu danken. Es war eine hervorragende militärische Kraft nöthig, und diese schien in dem Panonier gefunden, dessen Vater Gratian schon sich durch kriegerische Thätigkeit aus niedrigem Stande zu den höchsten Würden emporgearbeitet hatte. Aber die Last des Kaiserthums war für eine Schulter zu groß schon nach der Ansicht der Legionen, die sofort nach der Wahl die Annahme eines Mitregenten verlangten. Valentinian aber schwankte. Von Nicäa, wo die Wahl am 24. Februar stattgefunden hatte (über die Vorgänge dabei cf. *Amm. Maro. 26, 2.*) begab er sich vorläufig nach Constantinopel, und erst den 28. März 364 ernannte er den Valens zum Augustus (*Amm. Maro. 26, 4.*), worauf die Theilung des Reichs — entsprechend den früheren constantinischen Vorgängen — sowie der obersten Beamten standfand. Valens, zur selbstständigen Beherrschung des östlichen Theiles berufen, machte sich sofort auf, um der Gefahr von Seiten der Perser zu begegnen. Ehe er aber gegen den auswärtigen Feind sich wenden konnte, mußte er seine Herrschaft erst gegen einen inneren sichern. Ein Verwandter Julian's, mit Namen

Procopius, dem Julian die Nachfolge zugebacht haben soll, erhob sich, nachdem Valens die Reichshauptstadt verlassen hatte, mehr aus Verzweiflung als aus Ehrgeiz, denn wegen seiner Verwandtschaft verdächtig, war er in die Wahl zwischen Tod und Usurpation gestellt. So ungefährlich ein Prätendent aus Verzweiflung erscheinen konnte, so nahm sein Unternehmen doch überraschend große Dimensionen an, da des Valens Schwiegervater, Patronius, den ihm zugefallenen großen Einfluß in habfüchtiger und roher Weise ausbenutzte. Zum Theil scheint auch Anhänglichkeit an die constantinische Familie mitgewirkt zu haben. Des Constantius Wittve und Tochter wurden von Procop als Lockmittel benutzt. Als der Aufstand mit Glück den Theodosius überschritt, zeigte Valens durch seine Kleinmüthigkeit, wie wenig er seiner höhern Aufgabe gewachsen sey. Nur seine Umgebung hinderte ihn an einem vorzeitigen Aufgeben seiner Sache — zu seinem Glück. In dem entscheidenden Kampfe bei Malolia in Phrygien am 27. Mai 366 gelang es ihm, in Folge zahlreicher Desertionen im Heere Procop's diesen Gegner zu überwinden, der bald selbst in seine Hände fiel und von ihm hingerichtet wurde. (Die ausführliche Erzählung des Aufstandes s. bei Amm. Marc. 26, 6—9). Ob bei dem Aufstand auch tiefere Interessen im Spiele waren, ist wohl nicht ganz sicher zu entscheiden. Hatte wirklich Julian für Procop Sympathieen, so wäre zu vermuthen, daß letzterer mit Julian's Restaurationspolitik einverstanden war, aber es finden sich kaum Spuren von heidnischen Sympathieen für Procop. (Mit Berufung auf ein Fragment von Eusebius, herausgegeben von Niebuhr, S. 73 sagt Milman zu Gibbon, history etc. III. C. 25: It may be suspected that the heathen and philosophic party espoused the cause of Procopius.) Wären die Maßregeln gegen Magie u. s. w. unmittelbar auf des Procopius Niederlage gefolgt — was aber der Darstellung bei Ammian und den Kirchenschriftstellern nicht entspricht — so möchte man darin einen Anhaltspunkt für jene Ansicht sehen. Auch müßte man sich in diesem Falle gegen Tillemont, der (histoire des Empereurs V. Art. 5.) mit Berufung auf die beiden Sophisten Themistius und Libanius behauptet, „daß Valens seinen Sieg mit Maaß gebraucht, für Gibbon (a. a. D.) und Schlosser (Universalhistor. Uebersicht der Geschichte der alten Welt III, 2. S. 370) entscheiden, die nach Ammian und Zosimus von verheerenden Verfolgungen reden. Die Ereignisse scheinen zunächst den Valens doch an durchgreifenderen Maßregeln verhindert zu haben. Die Gothen, die bisher nur in kleineren Haufscharen die Donau überschritten hatten, waren zu umfassenderer Unterstützung des Procopius vermehrt worden, und Valens hielt es für seine Pflicht, zunächst sie in einem geschicklichen Kriege zu züchtigen (Amm. Marc. 27, 4). — Im Begriff, in diesen Kriege zu ziehen, suchte Valens sich die Gunst des Himmels zu sichern. Zu der rohen, ungebildeten Anschauungsweise des Valens (es wird ausdrücklich überliefert, daß er es nie dahin brachte, seine Unterthanen griechischer Zunge zu verstehen) paßt es ganz, daß er die Taufe für einen Talisman hielt. Diese Taufe war insofern folgenreich, als sie, von dem Arianer Eudoxius vollzogen, den Kaiser zuerst mit dieser Partei in Verbindung brachte. Er war zwar schon vorher Christ, Sokrates scheint ihn (hist. eccl. 4, 1) sogar anzuschließen bei der auch sonst z. B. von Theodoret (hist. eccl. 4, 6) bezeugten Erklärung von Valentinian's christlicher Bekenntnistreue gegenüber von Julian — aber eine ähnliche Stellung zu den kirchlichen Parteien zu nehmen, hatte er sicherlich noch kein Bedürfnis empfunden, und es ist auch nicht wahrscheinlich, daß irgend ein bestimmtes Interesse oder ein Verhältniß für die theologischen Differenzen ihn zu Eudoxius trieb. Sie bedürfen aber auch nicht der Erklärung des Theodoret (a. a. D. S. 12), der des Valens arianische Gattin als Verführerin darstellt, sondern wir dürfen uns nur erinnern, daß so wenig die seitherige kaiserliche Politik im Stande gewesen war, im Osten den Arianismus zur Herrschaft zu bringen, da ganze Provinzen wie Aegypten und Cappadocien, die nicänische Orthodoxie bewahrten — doch wenigstens in der Reichshauptstadt Theodosius unbedingt als der legitime Bischof erscheinen mußte; bezeugt doch Sozomenus (hist. eccl. 6, 9), daß die Nicäner keine Kirchen mehr in Constantinopel besaßen.

Valens wendete sich also wohl in gutem Glauben dem Arianismus als der wahren Orthodoxie zu, wie umgekehrt Valentinian in dem durchaus nicänischen Abendlande sich wenigstens für sein persönliches Leben sofort dieser Glaubensform zuwendete. — Die Erzählung, daß Valens sich durch einen Eid bei seiner Tausche den Interessen des Eudorius verkauft habe (s. Theodoret a. a. D. S. 19), klingt etwas fabelhaft; sehr wohl glaublich ist aber, daß Eudorius die erste Gelegenheit benutzte, um einen eben so beschränkten und darum fremden Einflüssen zugänglichen (cf. Amm. Maro. 30, 4, 1) als argwöhnischen und tyrannischen Fürsten an sich zu knüpfen. Der günstige Ausgang des Gothenkriegs mag auf die abergläubische Seele des Valens in der gleichen Richtung gewirkt und der gegen fürstliche Wünsche immerhin schmiegsamere weltliche Arianismus seiner Herrschsucht besser zugesagt haben, als der fanatische, hierarchisch gefärbte, aber eben darum unbeugsamere Geist der Nicäner. Des Valens Rückkehr aus dem Gothenkrieg ist auch wohl als Anfangspunkt der Verfolgung gegen die Homoustanen und Semi-Arianer zu bestimmen. In dieser Beziehung sind zwar die Angaben der Kirchenschriftsteller keineswegs einig, indem die einen (z. B. Sokrates a. a. D. S. 2) den Valens von Hause aus als passionirten Arianer darstellen, andere dagegen, z. B. Drosius [hist. 7, 32] den Beginn der Verfolgung bis nach dem Tode des Valentinian ins Jahr 375 herabrücken, aber die Thatsachen selbst sprechen dafür, daß mit Theodoret (a. a. D. S. 6) und Hieronymus [Chronicon eccl. Voll. VII. p. 809. ad. ann. 370] die obige Angabe festzuhalten ist.

Was den allgemeinen Charakter dieser Verfolgung betrifft, so wissen die Kirchengeschichtschreiber und Männer wie die cappadocischen Kirchenväter kaum Worte genug zu finden zur Schilderung ihrer Grausamkeit. Dagegen hat Gibbon (a. a. D.) versucht, die Verfolgung auf ein Minimum zu reduciren, indem er namentlich auf das Fehlen eines so allgemeinen Gesetzes wider die Homoustanen hinwies, wie es Theodosius später gegen die Arianer erließ. Allein dieser letztere Schluß dürfte kaum beweisend seyn. Einmal sprechen doch Sokrates (4, 2. 13) und Sozomenus (6, 9. 12) ganz ausdrücklich von der Verbannung der Homoustanen, — aber selbst wenn eine solche allgemeine Maßregel nicht ergangen wäre, so sind uns doch einzelne Beispiele von Verfolgung aufbehalten, die einen nicht geringen Terrorismus zu Gunsten des Arianismus beweisen, und es würde allerdings der Art eines Valens ganz gleich sehn, daß er mehr in einzelnen Wuthausbrüchen, als in consequenter Weise verfuhr. Indeß möge hier schon auf das Edikt gegen die Mönche hingewiesen seyn, aus dem hervorgeht, daß der kirchliche Kampf des Valens keineswegs so unsystematisch betrieben wurde. Es dürfte also kaum mit Grund bezweifelt werden können, daß eine allgemeine Verordnung erging, durch welche sämtliche nicänisch gestimmte Bischöfe exilirt wurden, wahrscheinlich im J. 368 (Pagi zu Baronius ad ann. 370 nr. I.). Freilich konnte dieses Edikt keineswegs durchgängig zur Vollziehung kommen. Vor Allem war es Aegypten, wo durch des Athanasius Ansehen die nicänische Orthodoxie so ausschließlich herrschte, daß Valens selbst, um nicht die ganze Provinz zu verlieren und zunächst um einen Aufstand in Alexandrien zu verhüten, ausdrücklich den Athanasius ausnehmen mußte — vielleicht mit der ihm von Seiten der Alexandriner selbst an die Hand gegebenen Motivirung, daß nach dem Wortlaut des Edikts nur die durch Constantius vertriebenen, durch Julian wieder hergestellten Bischöfe in die Verbannung gehen sollten — Athanasius aber nicht zu dieser Kategorie gehöre, da er ja unter Julian vielmehr in die Verbannung geschickt worden sey (Sozomen. 6, 12. Theodoret 4, 21). Erst nach dem im Jahre 373 in gutem Frieden erfolgten Tode des Athanasius begann auch in Alexandrien die Verfolgung. Sein orthodoxer Nachfolger Petrus mußte weichen und der Arianer Lucius ward mit Militärbegleitung eingesetzt unter Gräueln, wie sie ähnlich bei den Kämpfen des Constantius gegen Athanasius vorgekommen waren (vgl. namentlich den Brief des Petrus bei Theodoret a. a. D. S. 22). Aber auch andernwärts blieben einzelne — sogar hervorragende Nicäner, wie z. B. Epiphanius, unbehelligt. Die Ausführung der

Kaseregeln war allerdings mehr von der zufälligen Laune nicht nur des Kaisers, sondern auch einzelner Beamten abhängig. Keine Gegend des östlichen Reiches hatte so zu leiden unter den Verfolgungen, als die Provinzen, welche Valens selbst durchzog, als er nach Beendigung des Gotthenkrieges sich an die östliche Gränze seines Reiches begab, um von Antiochien aus die Bewegungen des Perserkönigs zu beobachten. Namentlich in Antiochien selbst scheint die Verfolgung einen großen Umfang angenommen zu haben. (Vgl. die weitläufigen Berichte Theodoret's a. a. D. S. 24—27. des Sokrates 4, 2. 17 f. des Sozomenus 6, 18). Doch mußte selbst auf diesem Zuge Valens auch starke Hindernisse seiner Absichten erfahren. Basilius der Große, Bischof von Cesarea, wußte ihm durch seine Festigkeit so zu imponiren, daß er nach wiederholten Versuchen, ihn für sich zu gewinnen, am Ende darauf verzichten mußte, Gewalt gegen einen Mann zu gebrauchen, dessen Stellung in ganz Cappadocien dem nicänischen Dogma das Uebergewicht erhielt. (Vgl. die ausführliche Erzählung des Gregor von Nazianz in der Rede auf Basilius or. 20. Mit legendenhafter Ausschmückung ist die Geschichte berichtet von Theodoret am angef. D. 19, 20. Sokrates 4, 26. Sozomenus 5, 15—17., endlich von Ephraem dem Syrer in der Lobrede auf Basilius; über die Zeit s. Pagi zu Bar. an. 370, 39—57). In der Schilderung der Einzelheiten der Verfolgung, die doch meist nicht über die Verbannung der nicänischen Bischöfe hinausging, wenn auch Sokrates namentlich von Hinrichtungen durch Ertränken im Drontes zu erzählen weiß (a. a. D. 2), finden sich überhaupt viel legendenhafte Ausschmückungen namentlich in dem, was Theodoret über etliche Mönchshäupter Aphraates und Julian mit dem Beinamen Sabas zu berichten weiß (a. a. D. S. 26. 27). Daneben dienen einzelne solcher anekdotenhaften Züge auch zur Schilderung der damaligen fanatischen Aufregung, wenn z. B. Knaben zu Somasata ihr Spielzeug verbrennen, weil es unter den Wagen des häretischen Bischofs gekommen (s. Theodoret a. a. D. 15). Unter den einzelnen Kaseregeln der Verfolgung nimmt eine hervorragende Stellung die Unthat ein, welche Valens von Nikomedien aus durch sein hauptsächlichstes Werkzeug, den Präfecten Modestus, vollziehen ließ. Nach dem Tode des Eudoxius hatten die Katholiken versucht, wieder einen rechtläubigen Bischof für Constantinopel zu gewinnen. Sie wählten dazu einen Mann Namens Evagrius. Aber Valens ließ denselben sofort vertreiben und wählte an seine Stelle den Arianer Demophilus. Eine Deputation von 80 Presbytern wagte sich in Bewegung, um bei dem Kaiser dagegen Protest einzulegen. Die Antwort war, daß sie auf ein Schiff gebracht wurden, scheinbar zum Behuf des Transports ins Exil, in der That aber, um durch Anzündung des Schiffs auf offener See grausam umzubringen zu werden. (Theodoret 4, 24. Sokrates 4, 16. Sozomenus 6, 14. Gregor von Nazianz a. a. D.). Wenn Gibbon hier die Möglichkeit eines Zufalls setzt, so heißt das doch zu gewaltsam mit den bestimmten Zeugnissen der Geschichte umgehen. In sich ist auch eine solche Unthat durchaus nicht unwahrscheinlich bei der rohen Art des Valens. Scheute er sich nicht, was nach dem Zeugniß Gregor's keineswegs behauptet werden kann, gegen renitente Katholiken Todesstrafe anzuwenden, so kann auch eine so ausgefuchte Grausamkeit nicht Wunder nehmen, namentlich wenn sie dazu dienlich war, die unmittelbare Gefahr einer Intercession der aufgeregten Volksmenge zu vermeiden. Unter allen Katholiken war aber dem Valens keine Klasse mehr verhaßt als die Mönche. Die Arianer wußten aus Erfahrung, daß unter dem Mönchsvolk die nicänische Orthodoxie ihre ausgiebigste Hilfe fand, und Valens selbst hatte trotz aller Superstition gewiß am wenigsten Sinn für mönchische Contemplation. Gegen sie richtete sich darum die Verfolgung auch am consequentesten, und wieder war es vorzüglich das ägyptische Mönchsthum, das diese Angriffe zu erdulden hatte. Hier galt es für den Kaiser eigentlich, im Kampfe mit dem Mönchsthum sich die Provinz zu erobern. Zunächst wissen wir aus dem Codex Theodosianus (XII. Tit. I. lex 63), daß Valens in Gemeinschaft mit seinem Bruder ein Gesetz erließ, wonach Mönche aus dem Stande der Decurionen gezwungen werden sollten, entweder ihren Besitz aufzugeben oder die

diesem Stande obliegenden Lasten der öffentlichen Verwaltung, von denen das thum sonst befreite, zu übernehmen. Nun aber gibt Hieronymus (a. a. D. S. 1) Valens lege data ut monachi militarent, nolentes fustibus jussit interiri letztere Gesetz nur als Erweiterung und willkürliche Ausdeutung des ersteren an wie Gibbon will, geht doch nicht wohl an. Ob man unter dem militare d nymus auch den Civildienst verstehen kann, dürfte zweifelhaft seyn. Jedenfalls die Kirchenschriftsteller einstimmig, daß militärische Abtheilungen die nitris durchzogen, um grausame Mißhandlungen an den Mönchen zu begehen. (The Sokrat. 4, 22. 24. Sojom. 6, 20). Diese Verfolgung soll endlich sogar d schen Sophisten Themistius vermocht haben, ein Fürwort zu Gunsten der r Christen einzulegen, und seine Rede soll wirklich den Kaiser besänftigt haben am angef. D. S. 32). Eine solche Rede ist zwar nicht auf uns gekommen dürfte es nicht geradezu unwahrscheinlich seyn, daß dieser Mann den Einfluß, seine Lobrede auf Valens nach dem gothischen Kriege gewähren mochte, benutz einer weiteren Rede Mäßigung zu empfehlen. Nur dürften die Veranlassung i nicht ausschließlich die gegen die Katholiken ergriffenen Maßregeln gegeben hab nur die Katholiken nämlich hatten die Grausamkeit des Kaisers zu erfahren, obgleich Theodoret sich ausdrücklich darüber beklagt, daß Juden und Heiden chien volle Religionsfreiheit genossen haben und nur die Katholiken verfolgt seyen (a. a. D. S. 24), so verhielt sich die Sache doch so, daß wenigstens i der letztgenannten die allerhärteste Behandlung erfuhr. Jemehr das Heident aus dem Volksleben zurückgedrängt sah, destomehr wurde es zur geheimen S die Philosophie, in ihrem äußersten Verfall begriffen, sank zur Dienerin des mantischen und magischen Aberglaubens herab. Bekanntlich waren schon in d Zeiten des Kaiserreichs die mathematici verfolgt worden; der Absolutismus kon dunkeln, mystischen Mächte, deren Bedürfniß er selbst geschaffen, nicht ertrage diesem allgemeinen Gesichtspunkt aus schon waren auch Valentinian und Va müht, diese unheimlichen Künste auszurotten, um somehr, als sie selbst keines den diesem Treiben zu Grunde liegenden Aberglauben erhaben waren. Aber fand bald noch einen besonderen Grund zu Maßregeln gegen diese Leute. Wi kaum irte gehen, wenn wir annehmen, daß die heidnischen Parteigänger des f sich um diese geheimen Künste sammelten. Man wollte den Namen des künstl scher von dem Drakel erfahren. Dieses that insoweit seine Schuldigkeit, all Anfangs sylben Theod — verkündigte. Aber die Sache wurde entdeckt und de Wuth kannte keine Gränzen. Was entfernt mit jenem Aberglauben zusam wurde sorgsam aufgespürt — der Besitz eines Zauberbuches brachte ohne Wei Tod. Ammianus Marcellinus berichtet, daß ganze Bibliotheken im Orient i worden seyen (29, 2, 1). Ein bezeichnendes Bild jener Zeit hat uns Chrysof einer Erzählung aus seinem eigenen Leben (hom. 38) hinterlassen. (Bergl. : Ganze Amm. Marc. 29, 1. 2.) Auf merkwürdige Weise wurden so katholisch dogie und heidnische Magie in eine solidarische Verbindung gebracht. Mönchise des Christenthums und magische des Heidenthums waren dem Kaiser gleich Und bei der Unterschiedlosigkeit, mit der gegen Zauberei eingeschritten wurde wir uns nicht anders denken, als daß mannichfach der gegen die eine Partei Schlag die andere mit traf. Während Valens so von seiner syrischen Wa Persien aus unter seinen eigenen Unterthanen Schrecken verbreitete, vollzogen der nördlichen Gränze seines Reiches folgenschwere Ereignisse. Die ersten St Völkerverwanderung machten sich fühlbar. Von den Hunnen gedrängt, suchten di als Schutzfliehende Sicherheit auf der südlichen Seite der Donau. Valens, Rathe seines überlegenen Bruders verlassen, hoffte in dem kriegerischen Volke ein schule tüchtiger Soldaten zu gewinnen. Im Jahre 375 zogen denn unzählige über die Donau (Amm. Marc. 31, 4). Aber wie römische Habsucht eine Ho

gang der Aufnahme — die Niederlegung der Waffen — ungestört von den gothischen Aufständigen verlegen ließ, so trieb dieselbe Habgucht durch unbillige Behandlung der neuen Unterthanen diese zu verzweifeltstem Aufstand. (Amm. Marc. 31, 5.) Valens mußte endlich von Antiochien sich aufmachen; in der Reichshauptstadt unfreundlich empfangen (Ammianus Marc. 31, 11, 1. sagt sogar: *seditions levi popularium pulvis*), zog er, obgleich persönlich tapfer, doch muthlos den Gothen entgegen, die seiner militärischen Unfähigkeit gegenüber eine schlaue Politik zu entfalten und ihn zu dem für sie günstigsten Zeitpunkt vor dem Eintreffen der Hülfe von seinem Neffen Gratian zur Schlacht zu locken wußten. Bei Adrianopel erlitt — 9. August 379 — das römische Heer eine unerhörte Niederlage. Valens kam um — man weiß nicht genau wie —, nicht einmal seine Leiche ward gefunden. Ruhmlos endete er eine ruhmlose Regierung von 15 Jahren, nahezu 50 Jahre alt (Amm. Marc. 31, 13). Hatte Valens durch seine innere Politik den Haß der religiösen Parteien genährt und die demoralisirende Art dogmatischer Streitigkeiten wesentlich gefördert, so hatte er durch seine unwürdige Politik einem fremden Feinde zum ersten Male den Weg in das Herz des Reichs geöffnet. Trotz des glänzenden Intermezzo, das nach ihm des Theodosius Regierung noch bildete, muß doch gesagt werden, daß mit Valens auch die äußerliche Aufklärung des römischen Reichs beginnt, und die christliche Kirchengeschichte insbesondere hat in seiner Regierung die Epoche zu suchen, da auf griechischem Boden das Salz des Christenthums unter den dogmatischen Zänkereien in auffallendem Maße dumm zu werden begann, wozu wesentlich beitrug, daß durch seine arianisirende Politik, die freilich nur der Orthodoxie zu Gute kam und deren Spuren schnell vertilgt waren, die orientalische Kirche zuerst von der Gemeinsamkeit mit der westlichen losgerissen wurde.

Die politische Seite der Regierung des Valens fand in Ammianus Marcellinus und Jovianus im Ganzen treue und eingehende zeitgenössische Berichterstatter. Ueber die kirchliche Seite geben namentlich die Schriften der cappadocischen Kirchenlehrer, des Basilus und der beiden Gregore, eine auf eigene Erlebnisse gestützte, natürlich nicht ganz von Uebertreibungen freie Auskunft. Die kirchlichen Schriftsteller, welche die meisten thatächlichen Berichte geben, sind im Obigen mehrfach genannt. Bearbeitet wurde das Leben des Valens von Tillomont, *histoire des Empereurs V. p. 33—59*. Ganz ist einerseits auf die angeführten Werke von Gibbon und Schloffer, andererseits auf die größeren Werke über Geschichte der alten Kirche zu verweisen. S. Schmidt.

Valens, Bischof, s. Arianismus.

Valentinian I., römischer Kaiser, geboren im Jahre 321 zu Eibela in Pannonien, Sohn des Comes Gratianus, nach dem Tode Kaisers Jovian 361 in Nicda zum Kaiser erwählt, berief seinen Bruder Valens zur Mitherrschaft und überließ ihm den Orient, während dem er sich die Herrschaft des Occidents vorbehielt. Er schützte das Reich gegen die Einfälle der germanischen Stämme, vereinfachte und verbesserte im Innern die Staatsverwaltung, beförderte die Wissenschaften und die Volksbildung, und erworb sich so, ungeachtet seiner Grausamkeiten, einen ehrenvollen Namen bei der Mit- und Nachwelt. Er starb im Jahre 376. Siehe über ihn Ammianus Marc. lib. VI. Er war in der christlichen Religion erzogen worden und hatte sich durch sein standhaftes Bekenntniß die Ungnade des Kaisers Julian zugezogen. Obwohl zum Despotismus geneigt, erließ er gleich zu Anfang seiner Regierung ein Gesetz, wodurch Jedem die Freiheit ertheilt wurde, die Religion, von deren Wahrheit er überzeugt sey, auszuüben (angeführt in einem Gesetze desselben Kaisers vom J. 371, Cod. Theod. l. IX. tit. 16. l. 9). Er fand es nun zwar für nöthig, die nächtlichen Opferhandlungen, die zu politischen Zwecken gemißbraucht werden konnten, und die Ausübung der Magie zu verbieten, aber im J. 371 erließ er ein Gesetz, daß weder die Haruspicien noch irgend eine andere von den Vätern erlaubte Art des Gottesdienstes verboten seyn solle. Diese Duldsamkeit war der Ausbreitung des Christenthums eher förderlich als hinderlich; das Heidenthum ging seinem Untergange rasch entgegen, nachdem es mit Julian die letzten

Kräfte zusammengerafft hatte. So kam unter Valentinian I. in einem Gesetze dieses Kaisers vom Jahre 368 für das Heidenthum zum ersten Male der Name religio paganorum, Bauernreligion, vor (Cod. Theod. I. XVI. tit. II. 18). Auch gegen die christlichen Parteien zeigte sich Valentinian, obgleich selbst Nicäner, duldsam, daher ihm Ammian Marc. I. XXX. c. 9. in dieser Hinsicht großes Lob ertheilt. Ueberhaupt mischte er sich nicht in die inneren Angelegenheiten der Kirche.

Valentinian II., Nachfolger seines Bruders Gratian seit dem Jahre 383, kommt hier weniger in Betracht. Doch verdient angeführt zu werden, daß unter seiner Regierung im Jahre 384 die heidnische Partei sich wieder geltend zu machen suchte. Symmachus, praefectus urbis, verlangte in jenem Jahre vom Kaiser die Zurücknahme der von Gratian gegen das Heidenthum erlassenen Verordnungen (s. den Art. „Gratianus“). Er forderte ihn auf, die religio urbis von seiner Privatreligion zu unterscheiden; es sey am besten, da der Mensch ohne Erkenntniß der göttlichen Dinge sey, sich an die Autorität des Alterthums zu halten; der heidnische Cultus habe der alten Roma die ganze Welt unterworfen; die Hungersnoth des verfloffenen Jahres sey eine Folge der Beeinträchtigung der alten Götter. — Darauf bewirkte Ambrosius von Mailand (s. d. Artikel) durch seine kräftige Vorstellung, daß Valentinian eine abschlägige Antwort ertheilte, wie man denn überhaupt vom jungen Kaiser gute Hoffnungen zu hegen berechtigt war. Er wurde im Jahre 392 durch Arbogast ermordet. Seine Mutter Justina war eine eifrige Arianerin und beschüzte ihre Partei. — Noch weniger Bedeutung hat der elende

Valentinian III. Es ist zu erwähnen, daß er wesentlich zur Erhebung des Papstthums beigetragen hat durch sein Edikt vom J. 445, worüber die Artikel „Leo I.“ Bd. VIII. S. 301 und „Papstthum“ Bd. XI. S. 88 zu vergleichen sind, und daß er Gesetze gegen die Manichäer erließ. (S. d. Art. „Leo I.“) Er wurde im Jahre 455 ermordet, nachdem bis zum J. 450 seine Mutter Placidia für ihn die Regierung geführt und er seitdem, durch einen Verschnittenen geleitet, unthätig geblieben war und sinnlichen Ausschweifungen sich ergeben hatte.

Valentinus, der heilige. — Von den verschiedenen Heiligen dieses Namens (z. B. einem römischen Presbyter Valentin, einem Valentinus, erstem Bischof von Interamna, einem afrikanischen und einem belgischen Märtyrer Valentinus u. s. w.) ist unstreitig der berühmteste und wichtigste jener Apostel von Rhätien (Salzburg u. Tyrol) und angebliche Bischof von Passau, der neben dem etwas jüngeren Severinus zu den ältesten christlichen Glaubensboten des südböhmischen Deutschlands gehört. Die älteste zuverlässige Notiz über diesen Heiligen verdanken wir der ziemlich alten Lebensbeschreibung des heil. Severin (§. 35.) bei Pez, Scriptorum rer. Austriacar. (I. p. 88). Danach erfuhr Severin von einem Presbyter Lucillus, der wahrscheinlich aus Südtirol zu ihm an die Donau gekommen war, daß in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts ein Valentinus, den Lucill als seinen Abt und Lehrer verehrte, als Bischof von Rhätien (wahrscheinlich ohne bestimmten Sitz, also als Regionarbischof) gewirkt habe, und daß er am 6. Januar eines nicht näher angegebenen Jahres gestorben sey. Da Lucill demgemäß den 6. Januar oder den heil. Dreikönigstag als Todestag seines Lehrers zu begehren pflegte, so trug Severin ihm auf, an ebendemselben Tage auch sein (Severin's) Gedächtniß zu feiern. Für die nachhaltige Verehrung, welche Valentin in einem nicht allzu beschränkten Kreise zu Theil wurde, und demgemäß auch wohl für das wahrhaft Verdienstliche seines Wirkens, zeugt ferner die Angabe des Venantius Fortunatus (um das J. 600) in einem seiner Gedichte, daß es eine Anzahl von Kirchen des heil. Valentinus am Inn gebe. Etwa 100 Jahre später besuchte Corbinian (um 724) das Grab des Heiligen unweit des Castells Mais oder Matsch in den tyroler Alpen; und nicht lange darauf (730) wurden, der Versicherung Aribos in der Vita Corbiniani (o. 18., bei Weichelbeck, Histor. Frising. I. P. II. pag. 12) zufolge, die Gebeine Valentin's aus diesem Grabe nach Trient gebracht, von wo sie 768 durch den Baiern-

herzog Thassilo nach Passau versetzt worden seyen. Von dieser Zeit an nahmen Kirche und Bisthum von Passau den heil. Valentin mit allem Nachdruck als einen ihrer frühesten Inhaber und Repräsentanten in Anspruch. Die etwa dem Anfange des 11. Jahrhunderts entflammenden Heiligenalten, welche die Hollandisten beim 7. Januar mittheilen, schildern Valentin als einen von Osten her in die Gegend von Passau gekommenen Fremdling, der eine Zeit lang als Missionsbischof in dieser Gegend gewirkt habe. Doch habe seine Predigt hier wenig genug ausgerichtet, und er sey deshalb bei Papst Leo I. darum eingekommen, seinen Bischofsstul in eine andere Gegend verlegen zu dürfen. Zweimal habe ihm Leo diese Bitte abgeschlagen. Als er zum dritten Male endlich durchgedrungen, habe er sich südwärts in die Bergländer (montana), d. h. in die tyroler Alpen zurückgezogen, und sey hier bald darauf gestorben. — Aehnlich lauten die Angaben einer bleiernen Tafel, die man im Jahre 1020 neben seinen Gebeinen gefunden haben wollte und die angeblich im 5. Jahrhundert, kurz nach des Heiligen Tode, verfertigt seyn soll, in Wahrheit aber schwerlich vor dem 12. Jahrhundert entstanden ist. — Acta SS. Bolland. ad d. 7. Jan. T. I. p. 368.; Radori Bavaria sacra I. p. 32: Kettberg, Kirchengesch. Deutschlands. I, 220. 221. vgl. II, 133.

Die übrigen oben genannten Valentine führen die Acta SS. beim 13. Februar an (Tom. I. Febr. p. 751 sq.). — Vergl. auch dieselben beim 16. März, 14. und 29. April, 2. Juni, 16. Juli, 29. Sept. u. s. w.

Bücher.

Valentinus (Gnostiker) und seine Schule. Das Vaterland und die Herkunft dieses berühmtesten Gnostikers wird von den ältesten Berichterstattern nicht genannt, und Epiphanius, der (haer. 31, 2) dies Schweigen ausdrücklich bemerkt, erwähnt mit ungewöhnlich vorsichtiger Wendung, er wolle nicht verschweigen, was ihm zu Ohren gekommen, daß nämlich Valentinus ein Aegypter und zwar ein Phreboniter (Pet. vermuthet *Παυσασιτης*) vom ägyptischen Küstenlande gewesen und in Alexandrien die hellenische Bildung sich angeeignet habe. Mit letzterem namentlich dürfte es wohl seine Richtigkeit haben. Wenn man ihn aber zu einem Judenchristen macht, so beruht dieß meines Wissens lediglich auf Vermuthungen, die wenigstens nicht zwingend sind (Neander beaufte sich auf seine hellenistische Ausdrucksweise und auf die aramäischen Namen, welche in seinem Systeme vorkommen). Zur Zeit des Antoninus Pius (wie es scheint bald nach 140) ist er nach Rom gekommen, als (Iren. III. 4, 3., vgl. Euseb. h. e. IV, 10 f.) Hyginus Bischof von Rom war, hat unter dessen Nachfolger Pius „geblüht“ und ist auch noch unter dessen Nachfolger Anicet in Rom gewesen. Epiphanius (haer. 31, 7.) läßt ihn von Rom nach Cypern gehen und hier erst in voller Feindschaft mit der Kirche als Sektenhaupt seine Gottlosigkeit vertheidigen, während er in Alexandrien und Rom noch gegolten habe als Einer, der am rechten Glauben Theil habe. Damit ist die Angabe Tertullian's (praescr. 30.) zusammenzuhalten, daß er und Marcion jenseit der Kirchenlehre angehangen: donec ob inquietam eorum semper curiositatem, qua fratres quoque vitabant, semel et iterum eiecti — novissime in perpetuum inimicum relegati, venena doctrinarum suarum disseminaverunt. Bedenklich ist dabei nur, wenn man Irenaeus vergleicht, daß Tertullian sie auch noch unter dem Episkopat des Eleutheros, Mitglieder der römischen Kirche, seyn läßt. Wenn endlich Tertullian (adv. Valent. 4.) erzählt, daß Valentinus, vertrauend auf seine geistige Begabung und Beredsamkeit, gehofft habe, Bischof zu werden, und dann, als ihm ein Confessor vorgezogen worden, sich feindlich gegen die Kirche gelehrt und die Wahrheit bekämpft habe, so wird man sich nicht dazu verstehen, seine Häresie aus getränktem Ehrgeiz abzuleiten, sondern anzunehmen haben, daß er längere Zeit, trotz seiner gnostischen Ideen, doch innerhalb der Kirche blieb.

Das System Valentin's oder der Valentinianer liegt uns bei manchen Dunkelheiten im Einzelnen doch seinem ganzen Baue und wesentlichen Inhalte nach ziemlich klar vor, da sich die Mittheilungen der Quellen hier bei dem Uebergewicht des hellenisch geschulten Geistes über die grotesken und abenteuerlichen mythologischen Gestalten

der älteren Gnostik leichter zu einem in sich abgerundeten, geistig durchsichtigen Bilde zusammenschließen. So zunächst in der Entfaltung des Pleroma der Aeonen, worin der gesammte Welt- und Erlösungsprozeß in idealer, urbildlicher Weise sich vollzieht. Die göttliche Welt der Aeonen entfaltet sich aus dem Bythos (*πρόων, προαρχή, προπάτωρ*) oder der Monas, welche unfassbar und unendlich in Verborgtheit und tiefer Stille Alles in sich verschlossen hält und umfaßt, ohne selbst umfaßt zu werden. Ihm zur Seite steht als weibliche Genossin (*σύζυγος*) die Sige, auch *ἔρνοια, ἐνδύμησις* genannt, die ewige, unmittelbare Anschauung seiner selbst. (Da hierin schon ein gegensätzliches Auseinandertreten der Zweiheit, mithin eine wechselseitige Bedingtheit ausgesprochen ist, so modificiren Andere — das Syzygiengesetz nur auf die abgeleiteten Aeonen beziehend — die Darstellung, indem sie den Bythos selbst als mann-weiblich bezeichnen, oder ihn als Monas, die weder männlich noch weiblich, noch irgend Etwas ist, über allen syzygischen Gegensatz hinaufsrücken). Der Bythos, nachdem er unendliche Zeit in tiefer Ruhe verharret, wollte einst sich erschließend ein Princip Aller Dinge hervorgehen lassen und legte dazu den Samen in die Sige, welche nun, indem sie den Nus oder Monogenes hervorgehen läßt, auch zur Charis, zur mittheilenden Liebe wird. Der Nus ist Princip aller weiteren Hervorbringungen (*ἀρχή τῶν πάντων*), daher auch Vater genannt. Er allein faßt die Größe des Vaters und ist ähnlich und gleich dem, der ihn hervorgebracht hat, aber doch nur so (und darin liegt nothwendig doch eine Ungleichheit), daß in ihm der unbegreifliche Bythos begreiflich, faßbar wird, denn alle übrigen Aeonen erkennen den Bythos nicht selbst (unmittelbar), sondern nur im Monogenes, dessen Syzygos die Wahrheit (*ἀλήθεια*) ist. Er ist im Vergleich mit dem Bythos der offenbar werdende Gott, durch den die Zeugung und Bildung der Aeonen vermittelt ist, denn in ihm hat der Bythos bereits alles samenhast (*σπερματικῶς*) projicirt, so daß er die Ursache der Gestalt der Aeonen ist, während das unbegreifliche Wesen des Bythos selbst die Ursache ihres Beharrens ist (als das Seyn in allem Seyn). Die beiden ersten Syzygien bilden nun die erste urzeugende Vierheit, die Wurzel aller Dinge, die sich aber wieder zur Achtheit (Ogdoas) erweitert, denn der Nus, vom Zeugungsfähigen selbst zeugungsfähig hervorgebracht, ahmt den Vater nach und bringt mit der Aletheia die Syzygie Logos und Zoe hervor, den Logos als Vater und gestaltendes Princip des ganzen übrigen Pleroma's. Der Logos spricht aus, was im Nus zum Bewußtseyn gekommen, aber noch samenhast verschlossen war; es wird lebendig und erhält konkrete Gestalt in der Syzygie Anthropos (Urmensch) und Ekklesia; es ist das Urbild der Individualisirung des Göttlichen, womit zugleich die Vielheit gegeben ist, in der sich seine Fülle auseinanderlegt. Zu dieser Ogdoas, welche den Kern der Aeonischen Entfaltung bildet, kommt nun aber noch eine Zehnzahl und eine Zwölfszahl von Aeonen, nach der Darstellung des Irenäus so, daß Logos und Zoe noch fernere 10 Aeonen, Anthropos und Ekklesia 12 emaniren lassen. Abweichend hiervon berichtet Hippolytus: da Nus und Aletheia gesehen, daß ihre Erzeugnisse (Logos und Zoe) wieder produktiv geworden (in Hervorbringung von Anthropos u. Ekklesia), dankten sie dem Vater und brachten zu seiner Ehre eine vollkommene Zahl (10) von Aeonen hervor; dadurch angepornt, wollten auch Logos und Zoe ihre Eltern verherrlichen, da aber diese die väterliche *ἀγερρησία* nicht besitzen, geschah es nicht durch die vollkommene, sondern durch eine unvollkommene Zahl von Aeonen, nämlich 12. Nach beiden Auffassungen liegt zunächst der Hauptabschluß in dem Paare Anthropos und Ekklesia, und weiterhin legt sich nur die Fülle der beiden letzten Aeonenpaare weiter auseinander, in der Zehnzahl mit Beziehung auf Logos und Zoe die Principien der Offenbarung und Wirkung des Göttlichen nach Außen, in der 12 die Principien der idealen Menschheit, der Versöhnung und Gnostik.

In dieser Entfaltung der Fülle des Göttlichen liegt nun aber zugleich nothwendig eine Verendlichung und damit ist der nun folgende Prozeß angelegt, welcher durch Bruch und Entgegensetzung zur Versöhnung und Vollendung führt, und in idealer Weise darstellt, was sich nachher in der realen Welt auf niederer Stufe gleichsam als Wieder-

holung vollzieht. Den abgeleiteten Aeonen haftet nothwendig eine gewisse Beschränktheit an, indem sie keine absolute und unmittelbare Erkenntniß des Urgrundes haben, sondern nur eine durch den Nus vermittelte, und indem sie in den Gegensatz und die gegenseitige Bedingtheit des Männlichen und Weiblichen auseinander treten. (Letzteres ist hervorzuheben unter Voraussetzung jener Ansicht, welche den Dythos über den Gegensatz der Syzygie erhebt). Diese Beschränktheit ist nothwendig, wenn nicht die besonderen Gestalten der Aeonen immer wieder versinken sollen in die unterschiedslose Einheit des Urgrundes. Als daher der Nus allen Aeonen die Unendlichkeit des Vaters kund thun wollte, ward er von der Sige zurückgehalten, denn diese Schranke soll nicht unmittelbar aufgehoben werden (der Erlösungsprozeß soll allerdings, aber in anderer Weise darüber hinausführen). So geht durch alle Aeonen ein Gefühl des Mangels, des Abstands, ein Leiden, welches sich nur in den spätern verstärkt und endlich im letzten weiblichen Aeon, der Sophia, zum Ausbruche kommt. Ihr Drang, über die ihr gesetzte Schranke hinauszufragen, wird nach zwei ganz verwandten Gesichtspunkten dargestellt, einmals als ein Streben, die Größe des Urvaters mit Ueberspringung aller Mitglieder in adäquater Erkenntniß völlig zu umfassen, sich so mit ihm zu vereinigen, sodann als das Streben, sich vom Gesetze der Syzygien emancipirend, gleich dem Urvater, ohne Beihülfe ihres Syzygos hervorzubringen. Die Sophia wäre, nach dem ersten Gesichtspunkt aufgefaßt, wegen der Größe und Unerforschlichkeit des Dythos und wegen ihrer Liebe zu ihm sich immerfort ausdehnend, zuletzt von seiner Anmuth gezogen, vollständig aufgelöst worden in die allgemeine Substanz, wenn sie nicht auf den Foros (das der ganzen Oekonomie des Pleroma wesentliche Princip der Schranke und des Unterschieds) gestoßen und von ihm festgehalten und zu sich selbst gebracht worden wäre; sie legte nun ab die früheren Gedanken (*ἰσθύμηναι*) und die aus ihrem Beginnen entstandenen Affektzustände. Diese *ἰσθύμηναι σὺν τῷ ἐκτρομένῳ νύδου* erscheint nun losgetrennt von ihr als ein einzelnes, ohne Mitwirkung des männlichen Syzygos hervorgebrachtes Erzeugniß, eine *ὥσπερ ἄμορπος*, ein *ἔκτρομα*. Damit nun aber nicht auch ein anderer Aeon Aehnliches leide, läßt der Vater durch den Monogenes ein neues Aeonenpaar, Christus und den heiligen Geist hervorgehen, um die durch die Sophia in das ganze Pleroma gebrachte Störung zu beseitigen. Christus belehrt nämlich die Aeonen darüber, daß für sie (im Gegensatz zu jenem falschen Streben der Sophia) die Kenntniß der Natur der Syzygien und des Begriffs des Angewordenen genüge, er theilt ihnen mit, daß der Urvater unermesslich und unbegreiflich sey und nur durch den Monogenes erkannt werde, d. h. er bewahrt sie, indem er ihnen die klare Einsicht ihres Verhältnisses zum Vater gibt, vor jenem maßlosen Streben, das ihre besondere Existenz gefährden würde, und führt sie doch geistig über diese Schranke hinaus, so daß sie sich im Ganzen erkennen lernen: der heilige Geist führt sie zu Ruhe und Befriedigung, indem er sie so einander an Gestalt und Bestimmung gleich macht, daß Jeder zugleich ist, was der Andere ist. Dieß die Vollendung des Pleroma, welche, wie unten zu zeigen, in dem Eoter ihren Ausdruck findet. Nach der andern, etwas modificirten Darstellung vom Falle der Sophia (Hippolytus) erhalten auch der Foros und das Aeonenpaar Christus und der heilige Geist eine etwas veränderte, jedoch auf denselben Grundgedanken gehende Rolle. Nachdem die Sophia das Gesetz der Syzygie nicht achtend, jene formlose Substanz hervorgebracht, ist dadurch Verwirrung, nämlich Verdunkelung des geistigen Bewußtseyns (*ἄγνοια*) und Formlosigkeit (*ἀμορφία*) in das Pleroma gekommen, und alle Aeonen empfinden die gemeinsame Gefahr, daß von hier aus bald Verderben sich über sie verbreiten könne. Sie bitten daher den Vater, daß er die betrübte Sophia tröste, welche über das von ihr hervorgebrachte *ἔκτρομα* seufzte. Da befiehlt der Vater jene neue Emanation des Christus und des heiligen Geistes durch den Monogenes, zum Zwecke der Gestaltung und Abtrennung des *ἔκτρομα* und zur Tröstung und Beruhigung der Sophia. Christus und Geist trennen sogleich das *ἔκτρομα* ab, damit nicht durch dessen *ἀμορφία* die anderen Aeonen verwirrt werden. Um es nun aber gänzlich fern zu halten,

ließ der Urbater seinerseits noch den Stauros oder Soros hervorgehen, welcher groß, als eines großen Vaters Erzeugniß, die Wache und Schanze der Aeonen, die Grenze des Pleroma bilden sollte, alle Aeonen in sich zusammenschließend. Soros heißt er, weil er vom Pleroma absondert das *ὑστέρημα* (*κένωμα*), *μετοχὴς*, weil er seiner Stellung nach nothwendig auch Theil haben muß an dem Hysterema, *στρωρός*, weil er unbeweglich fest steht. Nachdem nun Christus und der Geist jene Frucht der Sophia außerhalb des Pleroma geformt und für ihre weiteren Schicksale vorbereitet haben, eilen sie in das Pleroma zurück, da sie nicht außerhalb verharren können, und preisen den Vater. Zur Feier dieser wiederhergestellten Harmonie bringen nun sämtliche Aeonen eine gemeinsame Frucht des Pleroma hervor, indem jeder Aeon das Schönste und Blüthenreichste, was er in sich hat, beiträgt, es entsteht die vollkommenste Schönheit, der Stern des Pleroma, Jesus der Soter, der auch patronymisch Christus und Logos genannt wird, ja auch Alles (*Πάντα*), weil er von Allen geworden ist. Hiemit ist zunächst das himmlische Drama zu seinem Abschluß gekommen, aber so, daß in jenem Erzeugniß der Sophia, außerhalb der göttlichen Sphäre, der Anfangspunkt eines realen Weltprocesses gegeben ist, welcher nun tiefer und ernstlicher eingetaucht in die Gegensätze des Endlichen seinen Verlauf zu nehmen hat. Das Erzeugniß der oberen Sophia ist durch die Ausscheidung herausgeworfen in den Ort der Leere (*κένωμα*), des Schattens und des Mangels (*ὑστέρημα*), und hier, wie bemerkt, von Christus (durch Vermittelung des Soros), als untere oder äußere Sophia oder Achamoth der Substanz nach gestaltet, aber noch nicht der Erkenntniß nach (*μόρφωσις κατ' οὐσίαν* entgegengesetzt der *μόρφωσις κατὰ γνῶσιν*). Außerhalb der göttlichen Sphäre nämlich fallen Seyn und Erkennen, Gestalt und Bewußtseyn nicht mehr unmittelbar zusammen, es gibt hier ein relatives Seyn im Nichtseyn, welches noch nicht Bewußtseyn ist, oder wenigstens nur erst dämmerndes Bewußtseyn, denn allerdings ist durch die Verührung mit Christus und Geist die Achamoth momentan zur Besinnung gekommen, ist aber durch die Rückkehr Christi in's Pleroma sogleich wieder entleert worden, und es ist ihr nur die dunkle Sehnsucht geblieben nach dem Lichte, die aber zurückgehalten von dem Soros (er ruft ihr das mythische Wort *Ἰάω* zu), ihr Ziel nicht erreichen kann. Die sich selbst überlassene Sophia geräth nun in verschiedene unruhige Affekte, Trauer, Furcht und Verzweiflung, in denen Allen die *ἄγροια*, der Mangel des klaren, gnostischen Bewußtseyns herrscht; an allen diesen Affekten hatte schon die obere Sophia in ihren Leiden Antheil, aber sie treten nun außerhalb der göttlichen Sphäre in verschärfter Weise und schrofferem Gegensatz auf, haben aber neben sich die beständige Sehnsucht nach Oben, das Bitten und Flehen (*δέησις*) der Sophia. Auf das Bitten der Achamoth wird nun der Soter Jesus, derselbe, der die Versöhnung und Vollendung des Pleroma in sich darstellt, ihr als Beistand (Paraklet) gesandt, ausgerüstet mit aller Gewalt vom Vater und den Aeonen, damit in ihm alle Dinge geschaffen würden, Sichtbares und Unsichtbares, Throne, Gottheiten und Herrschaften. Als er mit seinen Engeln der Achamoth naht, verhüllt sie sich zuerst aus Scham, dann aber gewinnt sie durch seine Erscheinung selbst Kraft und läuft ihm entgegen. Nun erhält sie von ihm auch die Ausgestaltung nach der Seite der Erkenntniß oder des gnostischen Bewußtseyns, indem sie von ihren Affekten geheilt und befreit wird. Durch die Loslösung dieser *πάθη* frei geworden, vermag sie das Licht der den Soter begleitenden Engel in sich aufzunehmen, sie wird dadurch schwanger und gebiert pneumatische Frucht nach dem Bilde der Trabanten des Soter. So ist zum zweiten Male, jetzt an der Achamoth, der Proceß der Entfremdung und Versöhnung durchlaufen und ein pneumatisches Resultat gewonnen, wiederum so, daß in den losgetrennten Affekten die Basis einer tieferen weltlichen Entwicklung gewonnen ist, zugleich aber die zum pneumatischen Ziel geführte Achamoth das leitende Princip für den nun beginnenden Proceß abgeben kann. Die Affekte der Sophia nämlich, welche bisher bloße Zustände an ihr waren, werden nun durch die Kostrennung durch den Soter zur für sich bestehenden für's Erste noch unkörperlichen Sphäre, woraus aber dann

durch Concretion auch Körperliches wird. Es entstehen zunächst zwei Substanzen, die hylische und die psychische; die Furcht wird zum Psychischen überhaupt in seinem anfänglichen (noch nicht vom pneumatischen angezogenem) Zustande, daher auch der wesentlich psychische Demiurg von der Furcht ist und auf ihn Prov. 1, 7. bezogen wird; aus der Trauer wird das Hylische, aus der Verzweiflung das Dämonische, endlich aber aus der Umwendung und dem Flehen der Sophia entwickelt sich die rechte Kraft der psychischen Substanz, vermöge welcher die an sich indifferente sich zum Pneumatischen hinwenden kann. So wird die Sophia zur Mutter alles Lebendigen, zum höchsten kosmischen Princip, und es spiegelt sich in ihr der Dgdoas, die äonische, urzeugende Dgdoas ab, wie denn auch die ganze, nun von ihr ausgehende (durch den Soter bewirkte) Weltbildung geschieht zur Ehre und nach dem Bilde der äonischen Welt, für welche ja in dem Weltproceß die Ausgestaltung des Pneumatischen geschehen soll. Sie bedient sich dazu des wesentlich psychischen Demiurgen, des Vaters des Psychischen, Bildners des Hylischen und Königs von Allem, der aber von vorn herein als psychisch für den eigentlichen, pneumatischen Zweck der kosmischen Entwicklung kein Verständniß hat; er bildet die ganze sichtbare Welt und heißt nach den 7 Himmeln (der Planetensphäre) die Hebdomas, er ist der feurige Gott, von dem die Schrift sagt: der Herr dein Gott ist ein verzehrendes Feuer, weil er nämlich als Princip des kosmischen Lebens zugleich die Macht der Vergänglichkeit repräsentirt, die alle Erzeugnisse, falls sie nicht in das höhere Gebiet des Pneumatischen erhoben werden, immer wieder der Vernichtung preisgibt. Ohne Bewußtseyn davon, daß es eigentlich die Sophia ist, welche nach den höheren Ideen Alles durch ihn wirkt, hält er sich für den einzigen und höchsten: „Ich bin Gott und außer mir ist kein Anderer.“ Er bildet aus Psychischem und Hylischem (wobei aber noch die Leiblichkeit aus der unsichtbaren Substanz und das „Kleid von Hellen“, nämlich das sinnliche Fleisch unterschieden wird, welches letztere erst hinzukommen scheint, vermuthlich nach einem, auch von Valentinus angenommenen Sündenfalle) den Menschen nach Leib und Seele; aber das Psychische wird, ohne daß er es weiß, Träger der pneumatischen Keime (der Erzeugnisse der durch den Soter befruchteten Sophia), welche die Sophia zu weiterer Entwicklung in die Menschheit legt. Das Psychische ist nämlich das Behiel des Pneumatischen in der irdischen Entwicklung, und wie es als das Mittlere an sich unentschieden dem Hylischen sich hingeben, ihm verfallen kann, so kann und soll es auch durch das Pneumatische assimilirt und dadurch erlöst werden. In der Schöpfung des Menschen ist von Anfang an dieser Erlösungsproceß durch das Pneumatische gegeben, daher auch unter den vorzugsweise hylischen Heiden, namentlich aber unter dem eigentlichen Volke der Psychiker, dem Eigenthumsvolke des Demiurgen, den Juden, von Zeit zu Zeit Geistesmenschen erschienen als Offenbarer der göttlichen Wahrheit. Der eigentliche Wendepunkt aber der Entwicklung tritt nun mit dem Erlöser ein, durch welchen das Aufgehen des gnostischen Bewußtseyns allgemein werden soll, so weit die Empfänglichkeit dafür vorhanden ist. Der Demiurg (der übrigens nach der Darstellung des Hippolytus inzwischen von der Sophia bereits darüber aufgeklärt worden, daß er nicht der alleinige Gott sey, der aber das ihm mitgetheilte Geheimniß vom Mythos und von den Aeonen für sich behielt) hat seinem Volke einen Messias verheißen, zu bestimmter Zeit sendet er daher seinen psychischen Messias herab, der durch die Marie hindurchgeht, wie Wasser durch einen Kanal, und von der Sophia pneumatisch begabt wird. Er muß die Erstlinge des Zuerlösenden in sich haben, also das Pneumatische und Psychische, nicht das der Erlösung nicht fähige Hylische, daher hat er einen psychischen Leib, der wunderbar so organisiert ist, daß er gesehen und betastet werden, und leiden kann. Indessen gehen auf diesem Punkte, nach dem Berichte des Hippolytus, die Valentinianer auseinander; die sogenannte Italoiotische Schule, in welcher Heracleon und Ptolemäus gerechnet werden, hält an dem psychischen Leibe fest, und scheint die pneumatische Ausrüstung durch die Taufe geschehen zu lassen; diese Darstellung weiß dann nichts von der besonderen Herabkunft des Soter, welche Irenäus

noch unterscheidet von der pneumatischen Ausstrahlung durch die Sophia, sondern das von der Sophia in Gestalt der Taube herabgesandte πνεῦμα entspricht selbst auf dieser dritten Stufe der Stellung des Aeons Christus im Pleroma und des Soter in seinem Verhältniß zur unteren Sophia. Die anatolische Schule dagegen, zu welcher Arionikos und Ardesianes gehören, will nur von einem pneumatischen Leibe wissen, der durch das Herabkommen des Geistes (d. i. der Sophia) auf Maria unter Mitwirkung der bildnerischen Thätigkeit des Demiurg zu Stande kommt. Es leuchtet ein, wie dabei die Stellung des Demiurgen etwas abweichend gedacht wird. Obwohl nun Valentin auch dem Leiden Christi und dem Kreuzestod (an welchem übrigens nach der gewöhnlichen Darstellung der himmlische Soter keinen Theil mehr haben kann) eine symbolisch-mystische Deutung zu geben sucht, so ist doch das eigentlich Erlösende die offenbarende Wirksamkeit des Soter oder Geistes, die concentrirte Erscheinung des Pneumatischen, welche in den Menschen das Pneumatische weckt, zum Bewußtseyn bringt und zur Macht über das Psychische macht. Das Ende der Dinge ist erlösende Befreiung des Pneumatischen und Psychischen vom Hyllischen, und damit vollendet sich auch erst die Erlösung der Achamoth von ihren Leiden, indem diese nun mit dem Soter, als ihrem Gemahl, und gefolgt von allen vollkommenen pneumatischen Naturen, die mit den Engeln des Soter zu geistlichen Ehen verbunden werden, in's Pleroma zurückgeht, wo die große ewige Vermählung gefeiert wird. Der Demiurg aber mit allen gerechten (psychischen) Naturen wird erhoben an den Ort seiner Mutter, den Ort der Mitte, dem Pleroma nahe, nicht aber in dasselbe; dann bricht das verborgene Feuer hervor und verzehrt die Materie und am Ende sich selber.

Man hat gestritten, ob dies System, in welchem der Einfluß platonischer Ideen sich nicht verkennen läßt, als ein dualistisches oder vielmehr als monistisches zu betrachten sey. Der gegebene Ueberblick zeigt nun zunächst namentlich durch die Art, wie die Achamoth und ihre Zustände zur Grundlage des gesammten weltlichen Seyns gemacht wird, daß an eine Zweiheit ursprünglicher aktiver Principien nicht zu denken ist. Und wenn man das κένωμα oder ὑστέρημα in Parallele stellt mit dem platonischen Begriff der Materie als μὴ ὄν, so ist doch auch hier nicht zu übersehen, daß dies Kenoma weiter nichts ist, als die total dargestellte, reine Negation des Seyns, der Schatten des Pleroma, also eine Negation, welche, ob auch zeitlos gedacht, doch immer die Position zu ihrer Voraussetzung hat. Es ist nur das in Folge jenes Bruchs in der Aeonenwelt herausgetretene Negative, welches als nothwendiges Moment schon in der Entfaltung des Pleroma sich geltend machte; ja, es wird erinnert, daß jener Unterschied des Außerhalb und Innerhalb nur bildlich ist, nur auf den Unterschied des gnostischen Bewußtseyns und der Verdunkelung desselben geht. Der Vater aller Dinge hält Alles in sich und außerhalb ist nichts, das extra und intra wird nicht secundum localem distantiam gesagt, sondern nur secundum agnitionem et ignorantiam; Alles was vom Demiurg geschaffen ist, ist im Pleroma und wird umfaßt von der unaussprechlichen Größe velut in circulo centrum oder velut in tunica macula. Wer sich daher zum gnostischen Wissen erhebt, für den verschwindet jener Unterschied von Außerhalb und Innerhalb. Allerdings aber liegt nun hierin der dem Valentinischen System wie aller Gnostis wesentliche dualistische Grundzug, daß der Proceß des Absoluten in seiner nothwendigen Verkettung mit dem Weltproceß die Negation seiner selbst, das Moment des Endlichen nothwendig an sich hat und erst durch dasselbe hindurch zur Versöhnung mit sich selbst gelangt, daß also doch auch für den absoluten Standpunkt jener dunkle Punkt, der Fled im glänzenden Gewande des Pleroma bleibt.

Die Schule des Valentin hat ohne Zweifel in der Gnostis eine der bedeutendsten Rollen gespielt — das große Werk des Irenäus richtet sich ganz vornehmlich gegen sie; sie hat sich aber auch mannichfach verzweigt und die von Valentin Angeregten haben zum Theil, wie namentlich Marcus, eine ziemlich selbstständige Stellung eingenommen. Er bedient sich zur weiteren Ausbildung der gnostischen Ideen einer sehr ausgedehnten,

kirchlichen Zahlenmythos und bei seinen Anhängern tritt auch bereits der, wie es scheint, von der späteren Gnosis überhaupt getheilte Zug zu einem reichen gnostischen, mysteriösen Cultus hervor; auch gegen sie aber wird von den Kirchenlehrern manche Beschuldigung über damit sich verbindende Unsitlichkeiten erhoben. Außerdem sind besonders zu nennen Herakleon, Ptolemäus, auch wohl Secundus (man sehe diese Artikel).

Quellen: Irenaeus, besonders das erste und zweite Buch. Hippol. adv. haer. VI, 21 f. Tertull. adv. Valent. Clemens Al. in verschiedenen Stellen der Strom. und Manches aus der in seinen Werken enthaltenen *διδακτικὰ ἀνωτάτ.* oder *excerpta ex scriptis Theodoti*. Origen., besonders in Joann. t. XIII. Epiph. haer. 31. 32. 35. Theodoret, haer. fab. I, 7. — Bearbeitungen in den Werken über die Gnosis überhaupt (s. den Art.); außerdem Fr. Buddeus, im Anhange seiner *Introductio ad hist. philos. Ebr.* — Massuet in seinem *Irenaeus, dissert. I. f. Kossel, theol. Schriften*, Berlin 1847, S. 280 ff. Vergl. meine *Geschichte der Kosmologie* S. 407—442. B. Müller.

Valerianus, Kaiser, Vater und Vorgänger des Gallienus, regierte von 253 bis 259, und erwies sich Anfangs den Christen freundlich, verhängte aber dann, seit 257, eine heftige Verfolgung über sie, die bis zum Ende seiner Regierung fortbauerte. Wie schon in derjenigen des Decius, so hatte man es auch bei dieser Christenverfolgung, die man wohl als die fortgesetzte decianische Verfolgung zu bezeichnen pflegt, hauptsächlich auf die Bischöfe, die leitenden Häupter und Hirten der Kirche abgesehen. Nachdem ihnen zunächst, unter Androhung der Einkerkung und anderer Strafen, Gemeindeversammlungen zu halten verboten worden, und nachdem weiterhin die Kenitenden sammt den ihnen anhangenden Laien in die Bergwerke verurtheilt worden waren, erdnete ein drittes und härtestes Edikt vom Jahre 258 die Hinrichtung aller Bischöfe, Priester und Diakonen an und bedrohte auch alle Senatoren, Ritter u. s. w., die den christlichen Glauben nicht abschwoeren würden, mit Güterconfiskation und Todesstrafe. Unter den Bischöfen, die diesen harten Maßregeln als Opfer fielen, sind besonders Eutrus I. von Rom und Cyprian von Karthago hervorzuheben. Im Jahre 259 wurde Valerian beim Versuche eines Einfalls in's Perserreich mit seinem ganzen Heere vom Sassanidenkönig Saporez gefangen genommen und von da an 10 Jahre lang, bis zu seinem Tode, in Haft behalten. Sein Sohn Gallienus, den er schon früher zu seinem Mitregenten für den Occident des römischen Reichs bestellt hatte, erließ alsbald nach haltener Kunde von diesem Unglücksfall ein Toleranzedikt (260), wodurch der Verfolgung ein Ende gemacht und ein mehr als 40jähriger Zeitraum ziemlich ungestörter Ruhe und Duldung für die Christen herbeigeführt wurde. S. Cyprian, Ep. 82. 83; Eusebius, *Hist. Eccl.* VII, 10. 11; Neander, *R.-Gesch.* I. S. 75—77.

Valerianus, der heilige. — Der wichtigste dieses Namens ist der dem 5. Jahrhunderte angehörige Bischof von Comele (Comelle) in den Seealpen, einem unter dem Erzbisthume Embrodunum (Embrun) stehenden Bischofsstze, den Leo I. später nach Nizza verlegte. Was wir von seiner kirchlichen Thätigkeit wissen, beschränkt sich im Wesentlichen darauf, daß er 439 einer Synode zu Nizy beizwohnte, daß er 451 das Schreiben der gallischen Bischöfe an Leo I. mitunterzeichnete und sammt jenen im nächsten Jahre Antwort darauf erhielt (s. Leonis M. Opp., T. I, p. 998. 1110 sq.), sowie endlich, daß er 454 im Streite des Klosters Verins mit den benachbarten Bischöfen auf Seiten des ersteren stand. Sein Todesjahr ist unbekannt. Als Früchte seiner schriftstellerischen Thätigkeit bezeichnet man 29 Sermones oder Homilien praktisch-ascetischen Inhalts, ähnlich denjenigen Zenos von Verona und Leo's des Großen, und eine Epistola ad monachos (de virtutibus et ordine disciplinae apostolicae). Diese Schriften, sämmtlich unbedeutenden Inhalts, haben Sirmond (Par. 1612) und Raynauld (Lugd. 1633) selbstständig herausgegeben, der Letztere mit Hinzufügung einer Vertheidigung des Autors gegen den von einigen Seiten ihm gemachten Vorwurf semi-pelagian-

nischer Härese (Apologia pro S. Valeriano). Wiederholt findet sich diese Raynauld'sche Ausgabe bei Migne, Patrolog. T. LII. (Par. 1845). Eine andere Ausgabe Valerian's, zusammen mit Petrus Chrysologus, lieferte Gallandi in der Bibl. max. Patr., T. X. (1774). — Vergl. überhaupt Cave, Script. eocl. hist. lit. I, p. 427.

Zücker.

Valesius, Heinrich, eigentlich de Valois, berühmt durch seine bedeutenden Kenntnisse in der Literatur der alten Kirche, ausgezeichnet als Kritiker, bekannt durch seine trefflichen Ausgaben und Uebersetzungen von Werken älterer kirchlicher Schriftsteller, ebenso aber auch durch seinen Gelehrtenstolz und allerlei mit demselben zusammenhängende Sonderbarkeiten seines Wesens bei einem übrigens geraden Charakter, stammte aus einer vornehmen, in der Normandie heimischen Familie und war am 10. September 1603 zu Paris geboren. Zum Zwecke der Ausbildung sandte ihn sein Vater in das Jesuitencollegium zu Verbun und bald gab er hier wiederholte Beweise seiner geistigen Begabung, wie seines unermüdblichen Fleißes. Als den Jesuiten im Jahre 1618 die Erlaubniß zurückgegeben worden war, in Paris wieder Unterricht zu erteilen, kam Valesius hierher zurück, trat in das Collegium von Clermont ein, hörte Vorträge über Rhetorik bei Dionys Petavius, trat dann mit diesem wie mit Jakob Sirmond in engere Verbindung und führte diese Verbindung durch sein ganzes Leben hindurch mit beiden Männern fort, wie seine Gedächtnisreden auf beide (in H. Valesii emendationum libri quinque et de critica libri duo etc., ed. Pet. Burmann, Amstelod. 1740) zeigen. Im Jahre 1622 verließ er Paris und ging nach Bourges, um sich dem Rechtsstudium zu widmen, zu dem ihn sein Vater bestimmt hatte, obschon seine Neigung vorwiegend den klassischen Studien zugewendet war. Nach vollendetem Rechtsstudium ging er nach Paris zurück, lebte hier sieben Jahre lang als Rechtsanwalt, folgte aber dabei immer seiner Lieblingsbeschäftigung mit den klassischen Wissenschaften. Endlich gab er, wider den Willen seines Vaters, die juristische Laufbahn ganz auf, die ihm überhaupt nur geringe Aussichten für die Zukunft zu bieten schien, und widmete sich ganz den gelehrten Studien. Als Resultat derselben erschien zunächst seine mit kritischen Anmerkungen versehene lateinische Uebersetzung der Auszüge, welche der Kaiser Constantin Porphyrogenitus aus dem Polybius, Diodorus Siculus u. A. hatte anfertigen lassen und von denen Nikolaus Peiresc eine Abschrift aus Griechenland erhalten hatte, — unter dem Titel: Excerpta Polybii, Diodori Siculi, Nicol. Damasceni, Appiani Alexandrini etc. ex collectaneis Constantini Porphyrogeniti. Par. 1634—1648. Darauf folgte seine geschätzte, kritische Ausgabe des Ammianus Marcellinus (Par. 1636; zweite verbesserte Ausgabe von seinem Bruder Fabrian Valesius, Par. 1681). Durch diese Arbeiten verschaffte er sich einen so bedeutenden Namen, daß er mit den angesehensten Gelehrten seiner Zeit, wie mit d'Achery, Mabillon, dem Cardinal Barberini, Leo Allatius, Hugo Grotius und noch mehreren anderen ausgezeichneten Männern in Verbindung kam. Leider aber litt er an einer bedeutenden Augenschwäche, die so gefährlich zu werden drohte, daß er fürchten mußte, das Augenlicht ganz zu verlieren; die gänzliche Unterbrechung seiner Studien schien unvermeidlich zu seyn, da erhielt er durch den Präsidenten des Mesmes die Mittel, sich einen Vorleser zu halten und auf diese Weise seine Arbeiten fortzusetzen, die sich jetzt hauptsächlich auf die Werke der alten kirchlichen Schriftsteller erstreckten. Er empfing darauf (1650) von den französischen Bischöfen den Auftrag, gegen eine Pension von jährlich 600, späterhin von 800 Livres, eine neue kritische Ausgabe jener Werke zu besorgen. Nun erschien von ihm Eusebii Historia ecclesiastica, De vita Constantini Lib. IV., Oratio Constantini ad Sanctos mit den Abhandlungen De Donatistis, De Anastasi, De translatione LXX interpretum, De Rosweidi Martyrologio. Par. 1659; 1678. König Ludwig XIV. ernannte ihn (1660) zum Historiographen, verließ ihm einen Gehalt von 1200 Livres und auch der Cardinal Mazarin erwies ihm sein besonderes Wohlwollen. Hatte Valesius bis jetzt mit seiner Mutter, so lange diese gelebt hatte und auch mit seinen Bräu-

dem zusammengelebt, so fiel er jetzt, nachdem er bereits 61 Jahre alt geworden war, auf den Gedanken, sich zu verheirathen; er vermählte sich (1664) mit Margarethe Chesneau, einem jungen Mädchen, und wurde noch Vater von sieben Kindern. Bis an das Ende seines Lebens widmete er sich ununterbrochen schriftstellerischen Arbeiten; namentlich besorgte er noch die Herausgabe der Werke des Sokrates und Sozomenus mit Abhandlungen über Athanasius, Paulus von Constantinopel und über den 6. Canon des Nicänischen Concils (Par. 1668), ferner die Herausgabe des Theodoret, des Evagrius mit den Auszügen aus Philostorg und des Theodor Lector (Par. 1673, Mogunt. 1679, Amstel. 1695). Auch für die Werke der lateinischen Kirchenhistoriker beabsichtigte Valesius neue kritische Ausgaben zu besorgen, doch der Tod ereilte ihn; er starb zu Paris am 7. Mai 1676. Das oben angeführte Werk Burmann's enthält eine Sammlung mehrerer kleinerer, zum Theil früher nicht erschienener Schriften von Valesius, dessen Leben sein Bruder Hadrian (der als königlicher Historiograph am 2. Juli 1692 in Paris starb) beschrieben hat, s. Henrici Valosii Vita, Par. 1677, bei Burmann a. a. D.; später erschienen Valesiana, Par. 1694.

Reudeker.

Balla, Laurentius, s. Laurentius Balla.

Ballambrosa, Orden von, s. Gualbert.

Bandalen. Unter den deutschen Völkern, welche zur Zeit der Völkerwanderung, theils durch innere Uneinigkeit, theils durch wachsende Bevölkerung oder angeborene Kriegs- und Raublust bewogen, ihre heimatlichen Wohnsitze verließen und in verheerenden Zügen über die Gränzen des dem Untergange unaufhaltsam verfallenen römischen Weltreiches vordringend, auf den Trümmern desselben nach der Annahme des Christenthums neue Reiche gründeten, stehen die Bandalen (Vandali, Wandali, Vindili) neben den Gothen, Herulern und Rugiern in erster Reihe und sind dadurch nicht nur für die allgemeine Geschichte von großer Bedeutung, sondern nehmen auch durch ihre leidenschaftliche Verfolgung der katholischen Kirche die Aufmerksamkeit der Kirchengeschichte in Anspruch. Anfangs in ihren ursprünglichen Wohnsitzen, dem nördlichen Theile des Riesengebirges (nach Ptol. τὸ Ἀρξιβούργιον ὄρος, nach Dio Cass. τὰ Ὀρσυλακά ὄρη) und der jetzigen Lausitz, nur wenig beachtet, treten sie zuerst in der Geschichte als Waffengeführten der Markomannen und der benachbarten Donaubbölker während der Kämpfe gegen den Kaiser Marcus Antoninus hervor. Doch scheint sich dieser bald friedlich mit ihnen abgefunden zu haben (Capitolin. M. Antonin. c. 17; Eutrop. VIII, 6; Dio Cass. 72, p. 1204, ed. Reimar.), worauf es dem Caracalla sogar gelang, sie mit den Markomannen in heftige Zwistigkeiten zu verwickeln. Eine größere Bedeutung erhielten sie gleichwohl erst, als sie einige Jahre später plötzlich, fern von ihren Stammstücken, auf der Gränze des vormals römischen Daciens, an der Seite der Gothen und Gepiden, im Kampfe mit dem Kaiser Probus erschienen. Um sie für sich zu gewinnen, suchte Probus sie zu bewegen, sich im römischen Gebiete friedlich niederzulassen (Zosim. I, 68; Vopiso. vit. Probi c. 18). Bereitwillig folgten sie der Aufforderung und zogen alsbald in das von den Römern aufgegebenene Dacien, wo sie sich kesselten und unter Königen aus dem Geschlechte der Asdingen oder Astinger fanden, aber im Laufe der Zeit mit den benachbarten Gothen in einen blutigen Krieg geriethen, der einen großen Theil des Volks mit seinem Könige Wisumar an der Marosch vernichtete, während der Rest desselben vom Kaiser Constantin Wohnsitze in Pannonien erhielt (Jornand. Get. c. 22). Hier lebten sie, geschützt durch die Unthätigkeit gegen die römischen Kaiser, im friedlichen Verkehre mit den benachbarten Völkern, wurden mit dem Christenthume genauer bekannt und nahmen dasselbe nach arianischer Lehre durch die Vermittelung der Westgothen an.

Zwischen waren die Gothen unter Alarich zweimal in Italien eingebrochen, und schon drohten andere barbarische Haufen, unter der Anführung des Rhadagaisus, die Halbinsel von der Donau her gänzlich zu unterjochen, als sich im Jahre 406, höchst wahrscheinlich auf des Stilicho Anregung, auch die Bandalen aus ihrer Ruhe erhoben

und in Verbindung mit Alanen und Sueben verheerend über das westliche Europa ergossen (Jornand c. 22; Zosim. VI, 3; Oros. VII, 38 und 40). Sie zogen plündernd über den Rhein und brachten Verwirrung und Zerstörung über Gallien, zwangen die Gallier, ihnen zu weichen und verbreiteten sich bis an die Pyrenäen, überall die Bekenner des katholischen Kirchenglaubens mit leidenschaftlichem Haß unterdrückend (Hieronym. ad Ageruchiam de monogamia epist. 9; Salvian. de gubernatione Dei l. VII.). Nachdem sie sich drei Jahre lang im verheerenden Strome über ganz Gallien verbreitet hatten, drangen sie 409, mit Schaaren von Sueben und Westgothen vereinigt, über die nachlässig bewachten Pyrenäen in Spanien ein und durchstreiften verwüstend auch dieses Land, bis sie sich mit ihren verbündeten Waffengenossen entzweiten und den südwestlichen Theil desselben (Vandaliten, Andalusien) für sich behaupteten (Oros. VII. 40; Idatii Chron. ad a. Arcad. et Honor. XVI, Ronc. 2, 15 sqq.; Chron. Prosp. Aquit. ad Cons. Honor. XIII. et Theodos. X. a. 422). Während sie von hier aus ihre wilden Verheerungen gegen alle benachbarten Länder und Städte fortsetzten, starb im Jahre 428 ihr König Gunderich in dem von ihm eroberten Sevilla, und sein Bruder Geiserich (Gaiseric, Genseric) folgte ihm in der Regierung.

Geiserich, mit welchem ein neuer Abschnitt in der Geschichte des Volks beginnt, darf mit Recht der bedeutendste und größte König der Vandalen genannt werden, da er das Volk nicht nur an das Ziel seiner Wanderungen führte und zuerst ein deutsches Reich außerhalb Europa gründete, sondern auch fast ein halbes Jahrhundert hindurch seine Macht den europäischen Herrschern furchtbar machte. Er besaß von Natur ausgezeichnete Gaben und Eigenschaften, welche er in den gewaltthätigen und verwickelten Tugenden seines Volkes ausgebildet hatte. Vor Allem verband er mit einem großen Scharfblick, in Beobachtung der Verhältnisse, eine bewunderungswürdige Besonnenheit im Handeln und eine kalte Entschlossenheit, die ihn bis zur härtesten Grausamkeit gegen Alles trieb, was sich seiner Ansicht oder seinem Willen widersetzte. Einem solchen Fürsten mußte jede Gelegenheit, seine Macht und seinen Einfluß zu vermehren, im höchsten Grade erwünscht seyn. Auch bot sie sich ihm bald dar, als er von Bonifacius, dem Statthalter Afrika's, welcher von dem Feldherrn Aëtius durch Verrath umstrickt und von Leidenschaft geblendet, sich gegen die Römer empört hatte, zu Hilfe gerufen wurde. Ohne Zögern führte Geiserich das ganze, mit Alanen und Gothen verstärkte Volk der Vandalen, ein Heer von mehr als 50,000 Mann, im Mai des Jahres 429 über die Meerenge, brachte dem Bonifacius die zugesagte Hilfe und bemächtigte sich binnen zwei Jahren aller Städte in Mauritänien. Da sich indessen Bonifacius durch die Vermittelung des heiligen Augustinus (s. den Art.) mit dem römischen Hofe wieder ausgesöhnt hatte, so suchte er nach vergebens angewandter Ueberredung die lästig gewordenen Bundesgenossen durch Waffengewalt zum Rückzuge nach Spanien zu zwingen. Allein Geiserich behauptete sich und, obgleich er in einem mit den Römern im Jahre 435 abgeschlossenen Friedensvertrage versprach, sich mit dem Besitze von Mauritänien und Numidien zu begnügen, beobachtete er denselben doch nur kurze Zeit und bemächtigte sich, in Verbindung mit den von Haß und Wuth entbrannten Mauren, der afrikanischen Provinz unter schrecklicher Rohheit und Grausamkeit. Nur die Festungswerke der Städte leisteten den der Belagerung unkundigen Vandalen kräftigen Widerstand; aber schon 10 Jahre nach der Ueberfahrt eroberte Geiserich unerwartet Karthago, wo er seinen Sitz nahm, sein Reich befestigte und bald mit den Inseln Sicilien, Sardinien, Corsika, Majorika und Minorika erweiterte. Seine Schiffe beherrschten seitdem das mittelländische Meer und verbreiteten Schrecken an den Küsten Italiens. Selbst das stolze Rom mußte sich vor seiner Macht beugen, als ihn die Kaiserin Eudoxia, die Wittwe Valentinian's III., welche Maximus, der Mörder des Kaisers und Usurpator des Thrones, gezwungen hatte, sich mit ihm zu vermählen, aus Rache nach Italien rief. Begierig nach Beute und Eroberung, erschien er im Jahre 455 mit einer mächtigen Flotte und drang sogleich bis Rom vor, wo man nicht die geringste Anstalt zur Vertheidigung

getroffen hatte. In der allgemeinen Bestürzung, die deshalb entstand, wurde der Kaiser Maximus ermordet, während ein großer Theil der Einwohner sich durch die Flucht zu retten suchte. Unter diesen Umständen entschloß sich der Pabst Leo (s. den Art.), dem furchtbaren Feinde in feierlichem Aufzuge mit seinen Geistlichen entgegen zu gehen und die Gnade desselben demüthig zu ersuchen, konnte aber durch seine flehentlichen Bitten nur die Verschonung der Stadt mit Feuer und Schwert erlangen. Rom wurde 14 Tage lang (vom 15. bis 29. Juni 455) unter den schrecklichsten Grausamkeiten geplündert und eine Menge von Kostbarkeiten und Kunstwerken, welche die Gothen bei einer früheren Plünderung übrig gelassen hatten, weggenommen, um mit mehreren Tausenden vornehmer Gefangenen, unter denen sich die Kaiserin Eudoxia und deren zwei Töchter befanden, nach Afrika gebracht zu werden. (Procop. de bello Vandal. I, 3 sqq.; Victor. Vitens. de persecut. Vandal. lib. II. ed. Ruinart; Prosper. Chron.; Augustin. Epist. 220. c. 4; Jadat. Chron. ad a. Valentiniani V. ap. Ronc. 2, 23; Jornandes c. 35; vergl. auch C. G. Heyne, Comm. de Leone Magno, Pontif. Romano, Attilae et Gensericoo supplicio facto. Gött. 1782).

Während die Vandalen unter Geiserich's Herrschaft ihre Macht nach Außen immer mehr erweiterten, Schätze zusammenraubten und die schönsten Kunstwerke mit solcher Rücksicht vernichteten, daß die Zersörungswuth roher Krieger oder fanatischer Feinde der Kultur und eines verfeinerten Lebens seitdem in der Geschichte mit der Benennung **Vandalismus** gebranntmarkt ist, verübten sie, von Religionsfanatismus und Habguth verblindet, als Arianer mit den Donatisten verbunden, in Afrika die ärgsten Gräueltaten bei der Verfolgung der katholischen Kirche. Ueber die entsetzlichen Leiden, welche hier die rechtgläubige Bevölkerung von ihnen fast 100 Jahre hindurch zu erdulden hatte, finden sich ausführliche Nachrichten in einer diesem Gegenstande besonders gewidmeten Schrift des afrikanischen Bischofs Victor von Vita in der Provinz Byzacium, welcher einen großen Theil der Begebenheiten mit erlebte. Von den arianischen Geistlichen zu wüthendem Eifer entflammt, zerstörten die Vandalen und die mit ihnen gleichgesinnten Keger nicht nur die prächtigsten Gebäude, besonders Kirchen und ganze Städte, sondern sie tödteten auch viele Menschen und verwüsteten die Felder und Pflanzungen, damit die Unglücklichen, welche in Grotten und Schluchten gegen ihre Grausamkeiten Zuflucht gesucht hatten, bei ihrer Rückkehr jedes Mittels beraubt wären, ihr elendes Leben zu fristen. Die schrecklichsten Mißhandlungen erfuhren besonders die Geistlichen, wohlhabende Laien und die Frauen jedes Alters und Standes. Viele Bischöfe wurden mit ihren Untergebenen gemartert und gefoltert, damit sie die Kirchenschätze auslieferten; hatten sie dieß gethan, so wurden sie aufs Neue grausamen Qualen unterworfen, um auch das Letzte ihrer Habe aus ihnen herauszupressen. Fast kein Geistlicher durfte es mehr wagen, bei seiner Gemeinde zurückzubleiben. Leute aus den vornehmsten Familien, selbst schwache Greise nicht ausgenommen, wurden wie Lastthiere schwer bepackt und mit Stacheln zum Gehen angetrieben, die Kinder dagegen als unnütze Bürde mit Steinen beschwert, oder an den Beinen gefaßt und mit dem Schwerte durchhauen. Da die Vandalen sahen, daß sie bei ihrer Unkenntniß der Belagerungskunst gegen die noch übrigen befestigten Städte nichts ausrichten konnten, so trieben sie vor denselben ganze Schaaren von Menschen zusammen, tödteten dieselben und häuften die faulenden Leichen rund um die belagerten Orte auf, um durch Verpestung der Luft und die daraus entstehenden Krankheiten deren Uebergabe zu erzwingen. Von einem Theile dieser Gräueltaten war der heilige Augustinus, der während der Belagerung der Stadt Hippo Regius am 28. August 430 starb (s. den Art.), am späten Abende seines Lebens noch Augenzeuge. Sein Schüler und Biograph, der Bischof Possidius von Calama, meldet von ihm im 28. Kapitel: „Der heilige Mann erblickte überall zerstörte Städte, niedergeworfene Wohnungen der Landleute, die entweder getödtet oder entflohen waren. Die Kirchen hatten keine Priester und Diener, die Gott geweihten Jungfrauen und Mädchen lebten aller Orten zerstreut. Einige unterlagen den Martern, andere starben

durch's Schwert und Viele schmachteten in harter Gefangenschaft, wo sie nach Verlust der Selbstständigkeit ihres Leibes, Geistes und Glaubens barbarischen Feinden dienen mußten. Er erlebte es, daß der Gesang und das Lob der Gottheit in den Kirchen verstummte, da dieselben an mehreren Orten von den Flammen verzehrt waren. Die feierlichen, Gott gebührenden Opfer wurden nicht weiter an dazu geeigneten Orten dargebracht; man mußte sie in Privathäusern und anderen ungeweihten Stätten feiern. Die Sacramente wurden nicht mehr verlangt; auch war nicht leicht ein Geistlicher aufzufinden, der sie den Gläubigen austheilte. Wer sich in Wälder, auf Berge, in Höhlen, auf Felsen oder in feste Orte geflüchtet hatte, wurde aufgesucht, gefangen genommen und getödtet, oder er starb aus Mangel der nöthigen Lebensmittel vor Hunger. Bischöfe und Priester, welche Gottes Barmherzigkeit vor den Händen der Feinde bewahrte, oder die sich selbst wieder aus denselben befreiten, waren aller Habseligkeiten beraubt und in die äußerste Dürftigkeit versetzt, so daß es unmdglich war, Allen alles Unentbehrliche zu gewähren. Aus der großen Anzahl der Kirchen Afrika's waren nur noch drei, nämlich die von Karthago, Hippo und Cirtha, übrig, welche bis dahin nicht unterdrückt waren und deren Gemeinden noch bestanden.“

Indessen hörten selbst mit dem Falle Karthago's im Jahre 439 die Verfolgungen keineswegs auf, so sehr auch die Klugheit Schonung der Unterworfenen gebot; vielmehr sprach jetzt Geiserich unumwunden seine Absicht aus, die katholische Lehre gänzlich auszurotten und die arianische an deren Stelle zu setzen. Er befahl daher, die ihrer Kirchen und Aemter beraubten Bischöfe nebst den vornehmen Laien entweder zu verjagen oder zu Sklaven seiner rohen Krieger zu machen; die Kirchen in den Städten schenkte er seinen Glaubensgenossen, oder nahm sie willkürlich für seine Zwecke in Besitz. Rom, ganz Italien und die morgenländischen Provinzen wurden bald mit einer Menge Verbannter und Flüchtlinge aus Afrika angefüllt, welche sich genöthigt sahen, in der Fremde von den Almosen mitleidiger Glaubensbrüder zu leben. Aber noch härter war das Loos der in ihrer Heimat zurückgebliebenen Katholiken. Der Bischof *Dioduldeus* von Karthago und die meisten seiner Geistlichen wurden aller ihrer Habe beraubt, darauf ganz nackt auf lede Schiffe gesetzt und den stürmischen Wellen des Meeres überlassen, wo sie unfehlbar umgekommen seyn würden, wenn sie nicht ein glücklicher Zufall auf der gefährvollen Fahrt an der Küste Campaniens bei Neapel an's Land getrieben hätte. Der übrige Theil des Klerus in Karthago ward ohne Erbarmen aus der Stadt verwiesen. Die Leichen verstorbener Katholiken mußten ohne Gebet und Gesang zur Erde bestattet werden, und als die Bischöfe und andere angesehenen Männer aus den Provinzen es wagten, den König um die Erlaubniß zu bitten, bei den Ihrigen bleiben zu dürfen, um das Volk nach dem Verluste seiner Kirchen wenigstens trösten zu können, antwortete er ihnen voll übermüthigen Troges: „Ich habe beschlossen, keinen eures Namens und Standes zu verschonen, und ihr erlöhnt euch, so etwas von mir zu verlangen!“ Ja, er würde sie sämmtlich im Meere haben erkaufen lassen, wenn nicht die anhaltenden Fürbitten seiner Umgebung ihre Vergnadigung erwirkt hätten. Leider reizte die Härte des Königs auch andere Bandalen zur Racheiferung in der grausamen Verfolgung der katholischen Christen. Unter Anderen besaß ein angesehenener Vandale vier katholische Afrikaner, leibliche Brüder, nebst einer frommen und schönen Afrikanerin mit Namen *Maxima*, und verlangte von dieser, daß sie sich mit einem der Brüder, dem Waffenschmidt *Martinian*, verheirathen sollte. Doch hatte sich *Maxima* bereits dem Klosterleben geweiht und wußte den *Martinian* und dessen Brüder zu überreden, daß sie gleichfalls das Gelübde der Keuschheit leisteten. Hierauf entflohen sie miteinander nach *Tabraca* in *Numidien*, wo sie in Klöstern ein Unterkommen fanden. Allein kaum hatte ihr früherer Herr ihre Zufluchtsstätten erfahren, als er sie aus denselben hervorholte, in Fesseln legen und grausam peinigen ließ. Mittlerweile hatte auch der König von dem Vorgange Kunde erhalten und befahl, so lange mit den Peinigungen fortzufahren, bis die Widerspenstigen gezwungen wären, ihren Glauben zu verläugnen. Als

sich aber alle Versuche, dieß zu bewirken, vergeblich erwiesen, wurden die Brüder zu dem Maurenkönige Caspar in die Verbannung geschickt, und da es ihnen hier gelang, viele heidnische Mauren zu belehren, auf Befehl Geiserich's, zu einer schrecklichen Todesstrafe verurtheilt, indem man sie, Antlig gegen Antlig gelehrt, an einem mit wilden Pferden bespannten Wagen festband und so lange fortschleifen ließ, bis sie unter gegenseitigen ermunthigenden Eröstungen als fromme Märtyrer ihr Leben aushauchten (Vict. Vit. I, c. 10.).

Als Geiserich am 15. Januar 477 gestorben war, setzte sein Sohn und Nachfolger Hunerich († 486) die Verfolgung der unterdrückten Rechtgläubigen mit gleicher Härte und Grausamkeit fort. Zwar schien es Anfangs, als ob die Katholiken unter der neuen Regierung einige Ruhe genießen sollten; es wurde ihnen sogar gestattet, für die Stadt Karthago den Eugenius, einen Mann von vielen Tugenden und großer Gelehrsamkeit, welcher seine Glaubensstreue in der Folge auch bei den härtesten Verfolgungen bewährte, zum Bischofe zu wählen. Doch währte die Hoffnung der rechtgläubigen Christen auf bessere Zeiten nicht lange; denn bald darauf begannen die durch den Tod der arianischen Bischöfe aufgehehten Vandalen an ihnen die größten Ungerechtigkeiten und Mißhandlungen von Neuem zu verüben. Da nur Arianer Hofämter und öffentliche Würden bekleiden sollten, so mußten viele angestellte Katholiken, wenn sie sich weigerten, Arianer zu werden, ihre Dienste verlassen und wurden bald darauf ihres Eigenthums beraubt und auf die Inseln Sicilien und Sardinien verbannt. Starb ein katholischer Bischof, so ward sein Nachlaß für den Fiskus eingezogen und für die Wahl eines neuen Bischofs mußten 500 Goldstücke (solidi) bezahlt werden. Gottgeweihte Jungfrauen, die freimüthig ihren Glauben bekannnten, wurden unter den unehrbarsten Vorgängen und unter Martern aller Art, an denen Viele starben, mehrere aber zeitweils am Körper gelähmt oder verstümmelt blieben, von rohen Henkern zu dem Gehiltnisse aufgefordert, mit den Bischöfen und anderen Geistlichen ihres Glaubens Unrecht getrieben zu haben. Hierauf befahl der König, durch den Glaubensmuth dieser Jungfrauen zugleich beschämt und erbittert, 4976 Katholiken, meistens altersschwache Bischöfe und sehr junge Geistliche, unter denen sich auch Victor von Vita befand, in die Wüste abzuführen, wobei Viele theils schon auf dem Wege dahin unter den unmenschlichen Mißhandlungen der Barbaren, theils an Ort und Stelle aus Mangel an Nahrung ihr Leben verloren (Vict. Vit. II, 7—12). Damit noch nicht zufrieden, erließ der König im Jahre 484 ein Schreiben an Eugenius und die übrigen katholischen Bischöfe in Afrika, worin er ihnen befahl, sich mit den Arianern in Karthago zu versammeln, um mit denselben über den Grund des Glaubens zu streiten und das Bekenntniß der Homousianer aus den heiligen Schriften zu beweisen. Dieses königliche Edikt verbreitete bei den orthodoxen Bischöfen um so mehr allgemeine Bekürzung, da des Eugenius Vorstellung und Bitte, daß auch die Bischöfe der jenseits des Meeres gelegenen Kirchen, besonders der römischen, zur befohlenen dogmatischen Unterredung eingeladen werdey möchten, gänzlich unberücksichtigt blieb. Auch verhiess es ihnen nichts Gutes, daß noch vor der Eröffnung der Versammlung einige rechtgläubige Bischöfe öffentlich mit Ruthen gepeitscht und in's Exil verwiesen wurden, der angesehenene und gelehrte Bischof Pätus von Nepte aber den Feuertod erleiden mußte. Ueberdieß war es den Arianern ausdrücklich untersagt, mit Katholiken gemeinschaftlich an einem Tische zu speisen. Als endlich die Unterredung selbst begann, führte Cyrilla, der arianische Patriarch der Vandalen, den Vorschlag und saß mit seinen Bischöfen auf einer Art von erhöhtem Throne, während die Katholiken wie Verbrecher vor demselben stehen mußten. Da die Letztere es wagten, sowohl gegen diese Erniedrigung, als gegen die patriarchalische Würde des vorstehenden Cyrilla Einwendungen zu erheben, erhielt Jeder von ihnen 100 Ruthenhiebe aufgezählt. Um sie noch mehr einzuschüchtern, ließ der König sieben Mönche, welche standhaft die Annahme des arianischen Glaubensbekenntnisses verweigerten, von Capsa nach Karthago schleppen, wo sie nach vielfachen Martern

gefesselt auf ein Schiff gebracht wurden, um mit demselben mitten auf dem Meere verbrannt zu werden. Indessen mißglückten wiederholte Versuche, das Fahrzeug in Brand zu stecken, weshalb die Vollstrecker des Auftrages den Unglücklichen zuletzt mit den Rudern die Hirnschalen zererschlugen (s. Passio Monach. Capsens. bei Ruinart hist. porsea. Vandal.).

Als endlich die Katholiken einsahen, daß ihre Gegner es zu keiner freien und geordneten Verhandlung über die unterscheidenden Glaubenssätze würden kommen lassen, überreichten sie am 18. Februar ein vom Bischofe Eugenius abgefaßtes Glaubensbekenntniß, in welchem die katholische Lehre im Gegensatze zum Arianismus der Vandalen klar und blündig dargestellt war (Gonnad. de viris illustr. c. 97; Vict. Vit. lib. III.). Zwar wurde dasselbe, ungeachtet des Widerspruchs der Arianer, in der Conferenz öffentlich vorgelesen; allein zu einer weiteren mündlichen Verhandlung kam es nicht, vielmehr ließ der König Hunerich auf die Anklage seiner Bischöfe gegen die Katholiken den Beschluß bekannt machen, daß an ein und demselben Tage alle katholische Kirchen in Afrika geschlossen, alle Besitzthümer und Einkünfte der orthodoxen Bischöfe eingezogen und seinen Bischöfen zugetheilt werden sollten. Wenige Tage später erging in alle Provinzen des vandalischen Reichs ein Strafedikt, das gebot, gegen alle Katholiken, die sich bis zum 1. Juni 484 zum arianischen Glauben nicht bekehrt haben würden, ohne Ausnahme alle früher von den römischen Kaisern gegen Donatisten, Manichäer und andere Häretiker ausgesprochene Strafen anzuwenden. Zunächst richtete sich die Verfolgungswuth gegen die noch zu Karthago weilenden katholischen Bischöfe; sie wurden von Allem entblößt aus der Stadt getrieben, und Jedem, wer es auch seyn möchte, bei Todesstrafe untersagt, sie in sein Haus aufzunehmen. Mehr als 80 Bischöfe hatten seit dem Anfange der Conferenz, meistens in Folge von erlittenen Mißhandlungen, Gram und Elend ihr Leben verloren; 46 wurden nach Corsika verbannt, 302 schleppten ein jammervolles Daseyn in den Wüsten Afrika's in der Verbannung hin und nur 28 waren so glücklich, sich durch die Flucht über das Meer zu retten. Diese fanden in Griechenland, Italien, Gallien und Spanien sichere Zufluchtsstätten, wo sie Klöster gründeten und dadurch dem Klosterwesen im Auslande eine größere Verbreitung verschafften (Vict. Vit. IV, 4 sqq., V, 11 und 12; Vita s. Fulgent. c. 4 und 8). Bald erstreckte sich die fanatische Verfolgungswuth der Arianer auch auf die übrigen rechtgläubigen Geistlichen und selbst auf angesehene und wohlhabende Laien, von denen Viele unter den Händen unmenschlicher Peiniger und Henker die fürchterlichsten Qualen erduldeten und sich durch Standhaftigkeit im Bekenntnisse ihres Glaubens ruhmvoll auszeichneten. (Vict. Vit. V, 6 — 19; vita s. Fulgent. c. 8 — 12; Procop. de bell. Vand. I, 8; Comes Marcellinus Chron. ad a. 484; Cod. Justin. l. I, in Constit. de off. praefect. Africae). Indessen ließen die Verfolgungen seit dem Tode Hunerich's, im Jahre 486, unter dessen Bruders Sohne und Nachfolger Gundamund bedeutend nach. Schon im Jahre 488 kehrte mit Erlaubniß des Königs der Bischof Eugenius nach Karthago zurück, worauf 6 Jahre später die Katholiken die ihnen entrißnen Kirchen im ganzen Reiche zurückerhielten und auf Fürbitte des Eugenius allen des Landes verwiesenen Bischöfen gestattet wurde, sich mit ihren Gemeinden wieder zu vereinigen. (Fragm. Append. Chronici Prosperi in Canis. Leott. antt. I, 311 ed. Banage. Antw. 1724 fol.). Als aber Gundamund am 24. September 496 starb und sein Bruder Trasamund den Thron bestieg, begann die Unterdrückung der Katholiken von Neuem, indem dieser König nichts unversucht ließ, sie in ihren Rechten zu verlegen und zum Abfalle zu verleiten, wenn er es auch vermied, Marter und Todesstrafe über sie zu verhängen. Auf seinen Befehl wurden den Orthodoxen die Kirchen wieder verschlossen und im Ganzen 120 Bischöfe, unter ihnen der berühmte Fulgentius von Ruspa, nach Sardinien in's Elend verwiesen. (Procop. de bell. Vand. I, 8; vita Fulgent. c. 16).

Zum Glück für die Katholiken starb Trasamund nach einer 27jährigen harten Re-

gierung am 26. Mai 523, und sein Nachfolger, der menschenfreundliche Hilderich, rief die verbannten Bischöfe zurück, räumte ihnen die weggenommenen Kirchen wieder ein und gestattete der Gemeinde zu Carthago, sich einen neuen Bischof nach ihrem Gefallen zu wählen. Unter ihm genossen die Anhänger des nicänischen Glaubensbekenntnisses zuerst nach so vielen barbarischen und hinterlistigen Verfolgungen einer unge störten Ruhe. Inzwischen neigte sich aber auch die Macht der Vandalen sichtbar dem Verfall zu. Die rohen Sieger waren allmählich in weichliche Afrikaner ausgeartet. „Von allen Völkern,“ sagt Procop in seiner Geschichte (II, 6), „welche ich kenne, ist das Volk der Vandalen am meisten verzärtelt. Denn seitdem sie Libyen besaßen, bedienten sie sich, ohne Ausnahme, jeden Tag der Badestuben und einer Tafel, die an den feinsten und ansehnlichsten Speisen, so viel das Land und die See zu liefern vermögen, sippigen Ueberfluß hatte. Größtentheils trugen sie auch goldenen Schmuck und umgaben sich mit weiblichen Kleidern und schafften sich Zeitvertreib in den Schauspielen, Rennbahnen und anderen behaglichen Ergötzlichkeiten, besonders im Thierhegen. Sie hatten Kunsttänzer, Timenpieler, eine Menge Vergnügungen für das Ohr und Auge, musikalische Belustigungen und was sonst Menschen mit Vergnügen anzuschauen pfliegen. Viele von ihnen wohnten in Kunstgärten, die mit Quellen und Bäumen reichlich versehen waren, hielten die meiste Zeit Trinkgelage und betrieben alle Handlungen der Wollust mit vieler Leidenschaft.“ Dazu kam, daß sie durch mehrere unglückliche Kriege mit den wilden und abgeheteten Mauren bedeutend geschwächt und unter sich selbst uneinig waren. Durch diese Umstände begünstigt, empbrte sich im Jahre 531 Gelimer, Geiserich's Urenkel, gegen den friedliebenden König Hilderich, stieß ihn vom Throne und ließ ihn in den Kerker setzen. Da schickte der ehrgeizige Kaiser Justinian, die Gelegenheit benutzend, seinen Feldherrn Belisar der katholischen Kirche zu Hülfe nach Afrika, welcher im Jahre 534 das Reich der Vandalen zerstörte, Gelimer zu Constantinopel im Triumphe auführte und das Volk bis auf den Namen vertilgte.

Nachdem Afrika unter den Gehorsam des griechischen Kaisers zurückgebracht war, hielten die Katholiken eine zahlreich besuchte Synode zu Carthago, auf der sie Verfügungen über die Aufnahme der arianischen Bischöfe und der von denselben Gewalt thaten trafen und beschloffen, den Kaiser um die Zurückgabe der zur Zeit des Drucks und der Verfolgungen verlorenen Kirchengüter zu bitten.

Literatur: Procopius de bello Vandalico; Prosperi Chronicon; Idatii Chronicon; Victor, Episc. Vitensis Hist. persecutionis Afric. bei Ruinart in dessen Hist. persecutionis Vandalicae. Paris 1694 und Venet. 1732. 4^o; Salvianus de gubern. Dei lib. VII.; Possidonius, vita s. Augustini; vita s. Fulgentii; A. Krantzii Wandalia lib. I. Francf. ap. Wechel. 1580. Fol.; Gibson, Theil VI. der Leipziger deutschen Uebers.; Mannert, Geschichte der Vandalen. Leipzig 1785; Papencordt, Geschichte der vandalischen Herrschaft in Afrika. Berlin 1837; Rapp. Zeuß, die Deutschen und die Nachbarstämme. München 1837; Schröckh, Kirchengeschichte, Theil XVIII. S. 89—121; Gieseler, Kirchengeschichte II S. 341 und 441 der 4. Auflage. G. S. Kippel.

Variationsrecht (jus variandi) nennt man das Recht des Laienpatrons nach einer bereits erfolgten Präsentation (s. den Art. „Präsentationsrecht“ Bd. XII. S. 87) innerhalb der ihm gesetzlich zustehenden Präsentationsfrist noch einen andern Candidaten dem zur Besätigung berechtigten geistlichen Obern in Vorschlag zu bringen (c. 5. 24. 29 X. de iuro patronatus [III, 38]. Argum. c. 4 X. de officio iudicis ordinarii [I, 31.]). Dem geistlichen Patron ist diese Befugniß abgesprochen und nur in dem Falle, daß er in entschuldbarer Weise ein unfähiges Subjekt präsentirt hat, eine neue Präsentation gestattet (c. 20. 25 X. de electione [I, 6.] c. 18. 26. cod. in VI^o. [I, 6.], vgl. Lippert und Weiß, Archiv der Kirchenrechtswissenschaft, Bd. I. nro. IV. S. 95 f.). Ueber den Grund dieser Verschiedenheit ist man nicht einig. Er liegt wohl weniger darin, daß das vom Geistlichen geübte Präsentationsrecht aus dem Gesicht-

punkte einer Collation aufgefaßt wird (Richter, Kirchenrecht, 5te Ausgabe, §. 193, dagegen Gonzalez Tellez im Commentar zum c. 5 X. de iure patronatus nro. 4.), als weil den Geistlichen mehr Einsicht zugetraut wird, ihnen zur Wahl auch eine größere Frist (6 Monate) als den Laien (4 Monate) bewilligt ist (so bereits die Glosse zum c. un. de iure patronatus in VI^o) und eine wechselnde Meinung für sie weniger geziemend ist. (Die Commentatoren Gonzalez Tellez l. c., Fagnanus ad c. 24 X. h. t. nro. 15. 18. u. A. berufen sich deshalb noch besonders auf die Clem. un. de renunciatione [I, 4.]: Quum illusio et variatio in personis ecclesiasticis maxime sit vitanda).

Was nun die Befugniß des Laienpatrons betrifft, so hängt es von seinem freien Ermessen ab, ob er von derselben Gebrauch machen will oder nicht. Lippert (Versuch einer historisch-dogmatischen Entwicklung der Lehre vom Patronate. Gießen 1829, §. 47) stellt aber den Begriff einer *variatio necessaria* auf, sobald die vorausgegangene Präsentation eines Patronus ohne Erfolg bleiben würde wegen des erst später entdeckten Mangels der Fähigkeit des Erstpräsentirten, oder weil derselbe auf Institution verzichtete, oder vor der Einweihung in die Pfründe mit Tod abging u. s. w. (vergl. noch Schilling, der kirchliche Patronat. Leipzig 1854, S. 73). Indessen erscheint eine aus solchen Motiven veranlaßte Aufstellung eines anderen Candidaten nicht sowohl als eine Variation, als vielmehr als eine neue Präsentation, wie schon daraus erhellt, daß für diesen Fall die volle neue Frist dem Patron gewährt wird (c. 26. de electione in VI^o. [I, 6.]). Wenn aber der zuerst Präsentirte nicht aus einem der vorher angeführten Gründe unberücksichtigt bleiben mußte und der Patron dennoch nachträglich einen oder mehrere Candidaten in Vorschlag bringt, so entsteht die Frage, ob der Patron berechtigt ist, durch solchen Vorschlag den zuerst Präsentirten auszuschließen, so daß derselbe vom geistlichen Obern nicht mehr bei der Institution berücksichtigt werden dürfte (sogenannte *privative Variation*), oder ob es dem Obern frei steht, aus sämtlichen Präsentirten denjenigen zu bestätigen, welchen er für den geeignetsten hält (sogenannte *cumulative Variation*). Ueber diesen Fall scheint sich schon zeitig eine entgegengesetzte Auffassung gebildet zu haben, obgleich die Sache nicht völlig klar ist: denn, indem die Glosse zum c. 24 X. de iure patronatus ad v. *alium* declariert: „Dando secundum videtur recedere a priori, sicut ille, qui plures constituit procuratores diversis temporibus“ scheint damit die *privative Variation* vertheidigt zu seyn, obgleich dieß doch nicht unbedingt der Fall ist, indem die Glosse nicht ausspricht, daß der Bischof gebunden sey, dem Willen des Patronus zu folgen. Dagegen entscheidet bestimmt die Glosse zum c. un. de iure patronatus in VI^o. Nota 3: „Laicus potest unum praesentare, postea alium accumulative, et sic potest variare et Dioecesanus potest acceptare, quem voluerit“ für die *cumulative Variation*. Dieser letzteren Ansicht schließt sich die spätere Doctrin und Praxis schlechthin an (die Commentatoren zum Titel de iure patronatus, von denen Fagnanus zum cap. 24 X. cit. mit Bezugnahme auf Lambertinus es als *communis opinio canonistarum et legistarum* bezeugt, verb. Ferraris bibliotheca canonica s. v. *iure patronatus*. Art. IV. nro. 45. Van Espen *iure eccles. universale* P. II. sect. III. lit. VIII. cap. V. und andere von Schilling a. a. D. §. 50 ff. angeführte Literatur). Neuerdings hat aber Lippert (die Lehre vom Patronate §. 47 ff.) die Richtigkeit dieser Meinung bestritten und dadurch einen lebhaften literarischen Streit hervorgerufen. Gegen ihn erklärte sich Vermehren (gibt es eine sogenannte freiwillig *privative Variation*? in Weiß, Archiv Bd. II. und VI. S. 125—136); Lippert replicirte hierauf (daselbst Bd. III. nro. IV. S. 93 ff.); Vermehren duplicirte endlich (daselbst Bd. V. nro. III. S. 52 ff.). Die Kritik blieb getheilt, indem Dickell (in Schummers Jahrbüchern der juristischen Literatur Bd. XVIII. Heft 3. S. 292. 293) sich für Lippert, Caspeyres (in der allgemeinen Hallischen Literaturzeitung 1836, nro. 162. 163) für Vermehren entschied. Auf's Neue sprach sich dann Schilling a. a. D. für die *privative, Ger-*

laich (das Präsentationsrecht auf Pfarreien. Regensburg 1855, §. 23—25) für die *cumulative Variation* aus, welche letztere auch von den Verfassern der neueren Lehrbücher, auch von Kayser (über das *ius variandi* in *Moyn de Sons Archiv für katholisches Kirchenrecht* Bd. II. (1857) S. 412f., überhaupt vertheidigt wird und zwar, wie uns scheint, mit Recht, so daß deren Richtigkeit in Kürze darzuthun, uns hier obliegt.

Bei der ganzen Controverse kommt es besonders auf Interpretation des *cap. 24 X. de iure patronatus an.* Pabst Lucius III. rescribirt nämlich: „*Quum autem advocatus clericum idoneum Episcopo praesentaverit, et postulaverit postmodum, eo non refutato, alium, aequè idoneum, in eadem ecclesia admitti, quis eorum alteri praefertur, iudicio Episcopi credimus relinquendum, si laicus fuerit, cuius competit praesentandi. Verum si collegium vel ecclesiastica persona praesentationem haberet, qui prior est tempore iure potior esse videtur.*“ Die Schwierigkeit liegt in der Erklärung der Worte: *eo non refutato*, der man sich deshalb nicht entschlagen darf, weil sie in der vollständigen Dekretale (gedruckt hinter dem sogenannten *Ulpianus de edendo edid.* Royer-Collard. Paris 1836, p. 22, vergl. Richter, *Kirchenrecht*, §. 193, Anm. 6) nicht enthalten sind, denn diese Worte gehören einmal zum *letzten* Text. Lippert (die Lehre vom Patronate S. 117. 118) bezieht dieselben auf den Patron und erklärt: Wenn ein Laienpatron, ohne die erste Präsentation widerrufen zu haben, ein zweites Subjekt in Vorschlag gebracht, so wählt der Bischof Einen dieser beiden, — verordnet er dann nicht auf den Gegenfall (*eo nempe priori praesentato — refutato*), daß der Bischof nicht diese Wahl habe, aus dem einfachen Grunde, weil dann nur Eine (und zwar die zweite) Person als präsentirt betrachtet und nur diese (wenn sie fähig ist) instituirt werden darf. Durch das *argumentum a contrario* ergibt es sich, daß, indem hier der Gesetzgeber ausdrücklich voraussetzt: der Erstpräsentirte sey von dem Patrone nicht refutirt worden, der Patron diesen refutiren, d. h. die erste Präsentation als nichtig erklären und ein zweites Subjekt in der Art präsentiren könne, daß er zugleich den Vorschlag des Ersten förmlich zurücknimmt. Schilling (a. a. D. S. 75) meint, daß die fraglichen Worte zwar ohne allen Zweifel auf den Patron zu beziehen seyen, jedoch, was eben die Ursache des Streites sey, eine Amphibolie bilden. Man könne sie nämlich entweder negativ verstehen: „ohne daß der Laienpatron die frühere Präsentation zurücknehmen darf, oder affirmativ: „dafern derselbe die frühere Präsentation nicht zurücknimmt.“ Schilling entscheidet sich dann für die zweite Erklärungsweise, da sie mehr, als die erste, den Erfordernissen der grammatischen und logischen Interpretation entspreche. Allein beide Auslegungen sind unhaltbar und eine Amphibolie, wie sie Schilling voraussetzt, besteht gar nicht, vielmehr muß man die Worte *eo non refutato* in Zusammenhang mit der Wirksamkeit des Bischofs bringen. Bereits de Roye in *commentar. ad c. 24 X. de iure patron.*) hat denselben behauptet und nachgewiesen und Vermehren (a. a. D.) ist darauf gegen Lippert zurückgekommen. Schilling macht aber dagegen geltend, der Bischof habe den präsentirten Kleriker nicht zurückweisen können, weil derselbe *clericus idoneus* genannt werde. Dieß ist auch vollkommen richtig und dem wird keineswegs durch widersprochen, daß man bei den fraglichen Worten an den Bischof denkt. Diese Worte drücken nur eine Thatsache aus, indem sie aussprechen: der präsentirte Geistliche ist nicht refutirt worden, ohne zu erklären, von wem die Refutation ausgegangen ist oder hätte ausgehen können, weil darüber nach dem bestehenden Rechte zu verfahren ist. Der Ausdruck *refutare* bezieht sich auf die Ablehnung oder Rückweisung einer dargebotenen Gabe oder Person (m. s. Dirksen s. h. v., Du Fresne s. h. v.). Eine solche konnte im vorliegenden Falle nur vom Präsentirten selbst oder vom Bischofe ausgehen, indem jener verzichtete oder dieser ihn nicht geeignet fand. Der Patron konnte den Präsentirten nicht zurückweisen, sondern nur die von ihm selbst ausgegangene Präsentation zurücknehmen, was durch den Ausdruck *refutare* nicht bezeichnet wird. Wenn

nun das Refutiren recht eigentlich Sache des geistlichen Obern ist und im vorliegenden Falle auf einen unterbliebenen Verzicht des Candidaten die Worte nicht gehen können, indem es sonst: eo non refutantis, heißen müßte, so schwindet auch unbedenklich der gegen die Bezugnahme der Worte auf den Bischof erhobene Einwand, es habe von Seiten des Bischofs keine Refutation erfolgen können, da der Präsentirte tauglich war, wenn der ganze Sinn der Stelle nur richtig aufgefaßt wird, und der ist folgender: Wenn ein Patron einen untuglichen Cleriker präsentirt hat, den der Bischof refutirt, steht es jenem frei, an dessen Stelle einen andern tauglichen in Vorschlag zu bringen. Es entsteht aber die Frage, ob dem Patron auch gestattet sey, einen zweiten Vorschlag zu machen, wenn der zuerst Präsentirte ein clericus idoneus ist, wie daraus erhellt, daß er vom Bischofe nicht refutirt wurde. Hierauf antwortet der Pabst bejahend, indem er aber dem Bischofe die Auswahl überläßt. Seinem iudicium ist es anheimgestellt, zu entscheiden: quis eorum alteri praeferatur. Damit wird das Recht des Patrons nach einer Seite hin erweitert, auf der andern aber auch zugleich seiner Willkür begegnet und im Interesse der Kirche Demjenigen, welcher am Besten zu urtheilen vermag, dem Bischofe die Auswahl aus der Mehrzahl der Candidaten überlassen.

In solcher Weise ist jedes Bedenken erledigt und die aus dem Wesen des Patronats und seinem Verhältnisse zum Episcopate fließenden Grundsätze sprechen jedenfalls eher für, als wider die sogenannte cumulative Variation. (Das Nähere darüber findet man in der oben angegebenen Literatur ausgeführt).

Bestritten ist auch, ob dem Patron eine mehrfache Variation gestattet ist? Eine bestimmte Entscheidung darüber enthält das gemeine Recht nicht, da die Clem. 2. de iure patronatus (III, 12) von dieser Frage nicht handelt. Dem kirchlichen Interesse widerspricht es aber gar nicht, im Gegentheil, es entspricht demselben vielmehr, daß dem Bischofe eine größere Auswahl von Personen gestattet wird und daher erklären sich die Kanonisten auch mehr für, als wider die wiederholte Variation (m. s. Gerlach a. a. O. S. 25 und Cit.).

S. F. Jacobson.

Vatablus, Franz (François Vatable oder Vatable, Vastobled, Guastobled), war in Gamache, einer kleinen Stadt der Picardie (wann? ist unbekannt) geboren. Zuerst Pfarrer von Dramet im Valois, wurde er von Franz I. bei dem von ihm neuerrichteten Collège royal in Paris als Professor des Hebräischen angestellt und starb als Abbé von Belozane am 16. März 1547. Mit einer umfassenden Gelehrsamkeit verband er einen lebendigen und glänzenden Vortrag, so daß viele Schüler sich um ihn sammelten und selbst Juden als Zuhörer bei ihm sich einfanden. Sein Hauptfach war das Hebräische und mit Recht kann er der Wiederhersteller des hebräischen Sprachstudiums in Frankreich genannt werden. Für den Druck hat er selbst nichts geschrieben; eine von ihm verfaßte lateinische Uebersetzung der parva naturalia findet sich bei der Ausgabe des Aristoteles von Dubal. Einen größeren Ruf haben seine Anmerkungen zum Alten Testament, welche Robert Stephanus in seiner Ausgabe der lateinischen Bibel des Leo Juda, angeblich nach den Aufzeichnungen der Schüler des Vatablus, abdrucken ließ. Da aber diese Bemerkungen zum Theil wörtlich mit denen des Calvin, Münster, Fagius und andern Protestanten übereinstimmen, so ist es höchst wahrscheinlich, daß Stephanus nur theilweise die Bemerkungen des Vatablus aufnahm und sie mit den andern vermischte, um für diese im Namen des Vatablus Schutz und Duldung zu erlangen (vgl. Bd. XV. S. 67). Nichtsdestoweniger wurden sie von den Doktoren der Sorbonne als kezerisch verdammt und Stephanus sowohl als Vatablus mußten mancherlei Verfolgungen erleiden. Hieraus faßten die Protestanten Hoffnung, Vatablus auf ihre Seite zu ziehen, aber er lebte und starb als guter Katholik. Jene sogenannte Bibel des Vatablus, welche Stephanus edirte, enthält die Vulgata, die Uebersetzung des Leo Juda und die erwähnten Anmerkungen, und erschien zuerst im Jahre 1545 in 8^o, später als Stephanus nach Genf überfiedelt war, 1547, in Fol. Den letzten Abdruck derselben veranstaltete Nikolaus Henry, Professor des Hebräischen am Collège roy. in

Paris, 1729 — 1745, in 2 Bände fol. Eine besondere Ausgabe der Psalmen gab Robert Stephanns mit noch ausführlicheren Bemerkungen unter dem Titel: Liber Psalmorum Davidis. Tralatio duplex; vetus [Vulg.] et nova [Leo Jud.]. Adjectae sunt annotationes cum ex aliorum tralatione, tum vero ex commentariis Hebraeorum ab ipso Vatablo diligenter excussis, quae commentarii vice lectoribus esse poterant. Genev. 1556 (am Ende steht die Jahreszahl 1557). Daraus gab G. J. V. Vogel diese Anmerkungen mit denen des Grotius (Francisci Vatabli annotationes in Psalmos etc. Hal. Magdeb. 1767, 8^o) besonders heraus. Außerdem sind die Noten des Vatablus auch in den Criticis sacris abgedruckt. Sie zeichnen sich vor den Commentaren der damaligen Zeit durch eine eingehendere Berücksichtigung der hebräischen Grammatik und des hebräischen Sprachgebrauchs aus.

Notizen über Vatablus gibt: Biographie universelle, Bd. LXVII. S. 569 f. Jöcher, Gelehrten-Lexikon, Bd. IV, Col. 1466, welche Letzterer auf Colomesii Gallia orientalis, Adami vitae eruditorum, Samarthani elogia Gallorum, Teissier, Eloges des Savans und Pope Blount censura celebrium auctorum, als keine Quellen verweist.

Bater, Johann Severin, geboren den 27. Mai 1771 zu Altenburg, wo sein Vater Hofadvokat und Syndikus war. Mit einer tüchtigen Gymnasialbildung, namentlich in den alten Sprachen und im Hebräischen, ausgerüstet, bezog er 1790 die Universität Jena, um dort unter Griesbach, Döderlein und Paulus Theologie und besonders Orientalia zu studiren. Nach zwei Jahren begab er sich nach Halle, um sich hier wesentlich der klassischen Philologie unter Wolf und der Philosophie zu widmen. Den Winter von 1793—1794 brachte er mit Vorbereitungen zu seiner akademischen Laufbahn besonders im Studium des Aristoteles hin, erwarb sich 1794 mit einer Dissertation: Animadversiones ad Aristotelis libr. I. Rhetoricorum — den Doktorgrad und habilitirte sich im folgenden Jahre mit: Vindiciae theologiae Aristotelis. Er fing in Halle auch an, akademische Vorlesungen zu halten, ging aber schon 1796 als Privatdocent nach Jena, wo er bereits 1798 eine außerordentliche Professur der morgenländischen Sprachen und dann 1799 (nach Fritsch im Nekrolog 1800) die ordentliche Professur der Theologie und morgenländischen Sprachen in Halle erhielt. Die unglücklichen Verhältnisse der 1806 aufgehobenen und nachher unter westphälischer Regierung wieder hergestellten Universität bewogen ihn, im Jahre 1810 als Professor der Theologie nach Königsberg zu gehen, von wo er nach 10 Jahren, hauptsächlich des dortigen Klima's wegen, welches seine Gesundheit bedenklich angegriffen hatte, im Jahre 1820 wieder nach Halle sich zurückversetzen ließ. Hier war ihm nur noch eine kurze Wirksamkeit beschieden, denn schon nach 6 Jahren, am 15. März *) 1826, starb er sanft und ruhig, ohne vorhergegangenes Krankenlager. Bei umfassenden und gründlichen Kenntnissen, einem edeln, liebenswürdigen Charakter und vortrefflichem Herzen besaß Vater die Liebe und Achtung seiner Zeitgenossen in hohem Grade. Seine nicht unbedeutenden Verdienste um Förderung eines wissenschaftlichen Sprachstudiums (besonders durch: Versuch einer allgemeinen Sprachlehre, 1801; Lehrbuch der allgem. Grammatik, 1806; Vergleichungstabelle der europäischen Stammsprachen und Süd.-West-Asiatischen, 1802; Fortsetzung der Adelung'schen Mithridates, 1809; Grammatiken verschiedener Sprachen, Literatur der Sprachkunde 1820. 21. u. a.) bei Seite lassend, erwähnen wir hier nur seine theologische Thätigkeit, die ebensowohl der wissenschaftlichen als der praktischen Seite der Theologie

*) Nicht am 18. März, wie in der Hall. Lit.-Zeitg. Jahrg. 1826 Nr. 91. und in der Biogr. univers. Bd. 67. S. 573 angegeben ist; auch nicht am 16., wie im Neuen Nekrolog v. Deutschl. 4. Jahrg. 1r. Thl. S. 139 nach dem Journal für Prediger, Mai- und Juniheft 1826, in der Handschrift steht, obgleich das Richtige sich im Nekrolog selbst S. 144 f. findet. Das Hallische Kirchenregister (s. Hall. Patriot. Wochenblatt, Jahrg. 1826 S. 276. vgl. 271) und die Statuten des Vaterlichen Freikirchens §. 1. geben den 15. März als Todestag an.

sich zuwendete. In der Kantischen Schule erzogen, gehörte er dem kritischen Nationalismus der damaligen Zeit an, jedoch einem sehr gemäßigten, welcher der Vernunft wohl die Prüfung und Anerkennung der heiligen Schrift und des Göttlichen in ihr zuerkannte, aber doch in dieser Prüfung keine Selbstüberhebung und Verwerfung des Göttlichen verstattete. Mit seinen sprachlichen Arbeiten hängen hier zunächst seine Bearbeitungen der hebräischen Grammatik zusammen, welche zuerst wieder in Deutschland eine wissenschaftlichere Behandlung des hebräischen Sprachstudiums anbahnten, worauf dann ein Gesenius weiterbaute. Es gehören hierher: Hebräische Sprachlehre. Leipz. 1797. 2te verb. u. verm. Aufl. 1812. Kleine hebräische Sprachlehre. Erster Cours. für die Anfänger ihrer Erlernung. Leipz. 1798. 2te Ausg. 1807. 3te Ausgabe 1816. Zweiter Cours für obere Schulklassen und akadem. Vorlesungen. Leipz. . . 2te Aufl. 1807. Hebräisches Lesebuch, mit Hinweisung auf die größere Sprachlehre und den 1. und 2. Cours des Lesebuchs. Leipz. 1799. 2te Ausg. 1809. Handbuch der hebr., chald., syr. und arab. Sprache. Leipz. 1802. 2te Ausg. 1817. — Für Kritik und Exegese ist sein Commentar über den Pentateuch. 3 Thle. Halle 1802—1805, von einiger Wichtigkeit, indem er hier die Fragmentenhypothese eingehender behandelt und sie zu begründen sucht; von geringerer Bedeutung ist sein „Amos, übersetzt und erläutert. Halle 1810“, in welchem der Text der LXX. und die Bemerkungen dazu das Wichtigste sind. Von seiner Beschäftigung mit den LXX. gibt auch ein „Lectio-num versionis Alexandrinae Jobi nondum satis examinatarum specimen. Königsb. 1811.“ Zeugniß. Um das N. Testam. machte er sich verdient durch eine brauchbare Handausgabe: Novum Testam., textum graecum Griesbachii, Knappii denuo recognovit, delectu varietatis lectionum testimoniis confirmatarum, adnotatione tum critica tum exegetica et indicibus, historico et geographico etc. instruxit. Hal. 1824. 8. Das Honorar für diese Arbeit und einige andere bestimmte er für eine Stiftung, welche seinen Namen bei der Halle'schen Universität forterhalten sollte und seit seinem Tode bis jetzt unter dem Namen des Vater'schen Freitisches in der Art besteht, daß von den Zinsen des angelegten Kapitals eine Anzahl (18) fleißiger und bedürftiger Studirender, die den königlichen Freitisch nicht haben, für jeden der Wintermonate November bis März 15 Tischnarken erhalten, wofür ihnen Suppe, Fleisch und Gemüse oder Braten und Zuthat „zur Sättigung“ gegeben wird. — Im Fache der Kirchengeschichte haben seine „Synchronistischen Tabellen der Kirchengeschichte, vom Ursprunge des Christenthums bis auf die gegenwärtige Zeit, Halle 1803, Fol.“, solchen Ruf und Verbreitung erlangt, daß davon 6 Auflagen, deren letzte 1833 erschien, nöthig geworden sind. — Ferner setzte Vater die Hentze'sche „Gesch. der christl. Kirche“ im 5—8. Theile fort, welche er unter dem Titel „Kirchengeschichte des 18. u. 19. Jahrh.“, Braunschw. 1823 ff. bearbeitete; in den Jahren 1820 und 1822 ließ er in Berlin in 2 Bändchen „Anbau der neuesten Kirchengeschichte“ erscheinen und gab in Verbindung mit Stäudlin u. Tzschirner das „Kirchenhistorische Archiv, Halle 1821 ff.“ heraus. — Als periodische Zeitschriften, die er theils selbst, theils in Verbindung mit Anderen redigirte, sind noch zu nennen: „Journal für Prediger“, herausg. von Wagnitz, fortgesetzt von Bretschneider, Neander, Goldhorn, Vater u. a. Halle 1818 ff. und „Jahrbuch der häuslichen Andacht und Erhebung des Herzens“. Halle. 1—6r Jahrg. 1819—24. Fortgesetzt von Eberhard. 7—12r Jahrg. 1825—1830. — Außerdem hat Vater mehrere kleinere, theils wissenschaftliche, theils Zeitfragen betreffende Broschüren ausgeben lassen, von denen wir hier nur etwa „Glaube, Kirche, Priesterthum“, Leipz. 1814 — „Ueber Rationalismus, Gefühlreligion und Christenthum“, Halle 1820 — „Sendeschreiben an Pland über den histor. Beweis für die Göttlichkeit des Christenthums“ u. s. w., Götting. 1822 — erwähnen wollen.

Arnold.

Behme, die heilige, besonders in Westfalen. Der Ausdruck Behme (auch Feme, Fehme, Fäme, Fähme von Manchen geschrieben) wird von den Sprachforschern auf höchst verschiedene Weise hergeleitet und erklärt. Einige (Lhiersch, Ulfener u. A.)

ringen ihn mit vimen (wyt, Weide) in Zusammenhang, weil seit Beginn her die in den Behmengerichten Verurtheilten mit einer Weidenruthe gekentt wurden. Dieß ist aber bei so unhistorisch als sprachwidrig. Leibniz, Spittler, Linden u. A. betrachten kaum als den Stamm des Wortes, welches somit *judicium existimationis* bedeuete. Dagegen spricht die älteste Schreibform: *vehma* und *veme*. Jakob Grimm (bei Paul Wigand, das Femgericht Westphalens. Hamm 1825. S. 307 f.) erklärt, mit Rücklicht auf die Bedeutung von *vemen* = *separare ad certum aliquem actum*, Behme nach Ding, Gericht (*causa, lis, iudicium*) und darin folgen ihm die meisten Späteren. Man s. E. G. v. Wächter, Beiträge zur deutschen Geschichte. Tübing. 1845. Nr. 1. Die Behmengerichte des Mittelalters, und den Ursprung S. 145—148. verb. Gaupp, die Behmengerichte. Breslau 1857. S. 10 f.). Im deutschen Wörterbuche Bd. III. Leipzig 1862) S. 1516. 1517 erklärt Grimm das Wort allgemeiner durch: Strafe, und bringt es in Zusammenhang mit Feme in der Bedeutung von: ziehen, züchtigen. „Was ziehen fließt zucht *nutritio, disciplina, castigatio, poena*, wie der Landmann sein Vieh in die Mast (feme) führt, wird der Missethäter in den Kerker oder Tod geführt und erleidet Züchtigung.“ Schulte, Lehrb. der deutsch. Reichs- und Rechtsgeschichte. Stuttg. 1861. S. 326 Anm. 1. will es von dem sauerländischen Plattdeutschen: *saem, vaom*: der Faden, herleiten, so daß es ein Gericht bedeuete, durch welches man gebunden, gekentt wird —. Da, wie schon Grimm a. angef. D. (bei Wigand) bemerkt, *vem* in Niederländischen den Sinn von Genossenschaft hat und auch den Ort bezeichnet, wo sich Genossen versammeln, liegt es nahe, an die analogen Ausdrücke: Veste, Aicht, Bann — zu denken, welche sowohl das Gericht als die Strafe bedeueten. Ursprünglich kann wir aber das Wort in westfälischen Dokumenten und zwar sicher zuerst im Jahre 1251 in einer Urkunde des Erzbischofs Conrad von Köln an die Stadt Brilon bei Seiberg, Urkundenbuch zur Landes- und Rechtsgeschichte Westphalens. Bd. I. Kasselberg 1839. Nr. 269. S. 336). „*Vos . . . annuimus, libertatis praerogativa pndere, quod illud occultum iudicium quod vulgariter Vehma seu vrilinich appellari consuevit, nullo unquam tempore, contra vos, aut e vobis aliquem infra ipsum debeat opidum exerceri*“, denn die Urkunde, durch welche schon im Jahre 1111 die Stadt Bremen ein Privilegium gegen die Ladungen der Behme erhalten haben soll (bei König, Reichsarchiv. Pars specialis. Continuatio IV. Fol. 218, vgl. v. Wächter a. a. D. S. 164) ist unzweifelhaft nicht für Aicht zu halten. Von Westfalen ging die Bezeichnung „Behme“ auch auf Gerichte anderer Länder über (s. am Ende), ohne daß aber deshalb auf eine Gleichartigkeit derselben geschlossen werden darf. Die westfälische Behme ist vielmehr sowohl ihrer Entstehung als ihrem ganzen Wesen nach durchaus eigenthümlich und einzig in ihrer Art. Die älteren Schriftsteller über dieselbe haben die Natur derselben nicht erkannt, von den neueren aber lassen selbst Wigand, der durch die Hypothese eines Freischießerbundes irre geleitet ist, und von Wächter, der sonst das reichhaltigste wohlgeordnete Material darbietet, den Cardinalpunkt, aus welchem sich ein guter Theil der Einrichtungen dieser Institution allein erklärt, außer Acht. Den entscheidenden Gesichtspunkt hat dagegen Walter (deutsche Rechtsgeschichte. Zweite Ausgabe. Bonn 1857. Bd. II. S. 632) richtig hervorgehoben. Nächsten hat Schulte a. a. D. mit großer Sorgfalt die wichtigsten urkundlichen Zeugnisse zusammengestellt. Die fast vollständigen literarischen Nachweisungen bis 1845 finden sich bei v. Wächter; vergl. mit Wigand, Kritisches zur Geschichte der Behmengerichte, in den von ihm herausgegebenen Weglarischen Beiträgen. Bd. III. (Weglar 1847) Nr. I; auf spätere Monographien u. s. w. wird gelegentlich weiterhin aufmerksam gemacht werden.

Die Tradition, deren Zeugnisse seit dem vierzehnten Jahrhundert ihren Anfang nehmen, führt die Begründung der Behme auf Karl den Großen und Pabst Leo III. zurück. Der mit vielen Modifikationen wiederkehrende Gedanke ist, daß Karl auf den Rath Leo's in Westfalen diese Gerichte angeordnet habe, um die mit Noth zum Chri-

stenthum belehrten Sachsen, welche stets wieder ins Heidenthum zurückzufallen geneigt waren, der Kirche zu erhalten, und daß die großen Privilegien, welche die Behme vor allen anderen Gerichten auszeichne, ihr bereits von diesen beiden Häuptern der Christenheit verliehen worden. Die Behmrichter stützen darauf ihre Urtheile, nämlich auf das „von unserm allerheiligsten Vater Pabst Leo und heiligen König und Kaiser Karl dem Großen in Mitwirkung und Eingebung des heiligen Geistes gegebene Gesetz, gegen welches weder geistlich noch weltlich Schwert nicht schneiden, noch thun soll“ (Urkunde von 1473 bei Usener, die Frei- und heimlichen Gerichte Westphalens. Frankf. a. M. 1832. S. 257. und viele Andere), und die Kaiser der späteren Zeit nehmen in ihren Reformationen der Behmrechtsordnungen darauf stets Bezug. So Sigismund, Friedrich III., Maximilian u. A. „Wiewohl die heimliche Gerichte, durch etwa hochblühlichster gedächtnuß Keyser Karl den grossen, fürnemblich aufgesetzt, zu handthabung unsers heiligen Christlichen Glaubens und der heiligen Zehen Gebotten . . .“ (in der Münsterischen Hof- und Landesgerichtsordnung. Münster 1617. Fol. 111. 117. u. A.), vgl. bei v. Wächter S. 148—150).

Diese Sage ist allerdings unbegründet, indessen weist sie doch richtig auf die in der Behme vereinigten Elemente zurück, deren festere Anordnung in die Zeit Karls des Großen fällt und zum Theil ihm seinen Ursprung verdankt, nämlich das weltliche Schöffengericht und das kirchliche Sendgericht (vgl. über das letztere Bd. XIV. S. 267 f.). Zwar fehlt es fast nirgend an gegenseitiger Einwirkung der weltlichen und kirchlichen Gerichte auf einander, so daß Bestandtheile derselben aus einem ins andere übergegangen sind, indessen ist doch dadurch allein keineswegs ein Institut wie die Behme ins Leben gerufen worden. Die Bildung dieser letzteren hängt nämlich zugleich von anderen Voraussetzungen ab, welche aus der Geschichte Westfalens ihre Erklärung erhalten. Es bedarf daher eines Nachweises dieser thatsächlichen Verhältnisse und der Vereinigung der in der Behme vorhandenen Bestandtheile.

Die germanischen Gerichte waren von jeher Volksgerichte. Es wurde Rechtspflege gelebt, indem der von der Gemeinde selbst erkorene Beamte unter Theilnahme des Volks in jeder Gerichtsitzung besondere Urtheiler wählte, welche die Entscheidung für die Prozesse zu finden hatten. Karl der Große traf die Aenderung, daß er bleibende Urtheiler bestellen ließ (scabini, Schöffen), welche die Sentenz schöpfen oder schaffen sollten. Die für größere Sprengel, Provinzen, angeordnete Königsboten (missi dominici, vgl. den Art. Bd. IX. S. 549 f.) verpflichteten die in den einzelnen Grafschaften unter Mitwirkung der Grafen und des Volks erkorenen Schöffen, welche unter dem Vorstehe der königlichen Grafen (statt der früheren Volksrichter) die Gerichte bildeten. Diese Grafengerichte waren königliche und kaiserliche Reichsgerichte, welche über bedeutendere Civilsachen und schwere Verbrechen zu erkennen befugt waren und gegen Ungehorsame den Königsbann verhängen konnten, das ist zunächst eine höhere Geldbuße (60 solidi), sodann aber auch die Reichsacht und Oberacht, durch welche dem Verurtheilten der Friede im ganzen Reiche entzogen wurde, „Leib, Gut, Ehre, Eht und Recht“. (Man vergl. über diese Verhältnisse die Auseinandersetzung bei Jak. Grimm, deutsche Rechtsalterthümer; Walter und Schulte, deutsche Rechtsgeschichte an den betreff. Stellen).

Die Gerichte der Grafen und der über ihnen stehenden Königsboten waren als königliche Organe reichsunmittelbar und besaßen das Cognitionsrecht über alle Freien, welche als solche auch unmittelbar unter dem Könige und Reiche standen. Allmählich trat aber eine Umwandlung ein, indem die höheren königlichen Beamten, wie andere geistliche und weltliche Herren zum Besitze der Landeshoheit gelangten und die Bewohner ihrer Territorien, welche sie unmittelbar ihrer Herrschaft unterwarfen, in die Lage von Reichsmittelbaren versetzten. Diese Subjektion glückte aber den Territorialherren nicht überall in vollem Maße, und manche Bezirke und Personen vermochten ihre Reichsfreiheit noch lange zu behaupten, wie die Reichsstädte, ja selbst Reichsdoberster und Reichsritter.

Zu denjenigen Landschaften, in welchen die freien Bewohner die Unterwerfung unter die sich bildenden Territorialmächte mit besonderer Beharrlichkeit abzuwehren und die ältere Reichsfreiheit vorzüglich im Gerichtswesen zu erhalten vermochten, gehört Westfalen und ein Theil von Engern (das Paderbornsche). Die Bemühungen des laudhaftesten Volkes (vgl. den Art. „Westfalen“) wurden durch die Umstände begünstigt: denn es war schon dieß sehr vortheilhaft, daß das Land meistens unter die obere Leitung geistlicher Stiftungen fiel, welche den Gerechtigsten der freien Eigenthümer und Gemeinden wenig Abbruch thaten. Von weltlichen Herren war nur das altfächische Geschlecht Ekbert's, den Karl der Große zum Heerführer in Sachsen bestellt hatte, hervorstechend. Ekbert's Enkel, Otto der Erlauchte (im Jahre 880) befand sich bereits im Besitze der herzoglichen Gewalt und übte vermöge derselben auch die höchste Gerichtsbarkeit im Namen des Königs. Daß dieselbe in eine gewöhnliche, rein landesherrliche überging, wurde aber dadurch verhindert, daß Otto's Sohn als Heinrich I. (im Jahre 919) die deutsche Königskrone erwarb und herzogliche und königliche Gewalt mit einander vereinigte, so daß die obere Gerichtsbarkeit hier fortwährend als königliche Jurisdiction verwaltet wurde. Als Heinrich's Sohn, Otto der Große, im J. 961 Hermann Billung zum Herzog von Sachsen ernannte, reservirte er dem königlichen Hause selbst das alte Herzogthum von Westfalen und Engern, und als später das Geschlecht der Billunger darauf seine Macht ausdehnte, war dieß doch nur vorübergehend. Schon im Jahre 1106 erlosch das Haus der Billunger und Westfalen blieb stets in engerem Zusammenhange mit dem Reiche. Die Gerichtsbarkeit ward dadurch in ihrer Reichs-unmittelbarkeit conservirt, die alten königlichen und kaiserlichen Grafengerichte wurden nach wie vor, neben den landesherrlichen Sogerichten und unabhängig von der Landes-hoheit als freie Gerichte, an den seit unvordenklicher Zeit üblichen Gerichtsstätten, Freistätten oder Freistühlen, unter dem Vorsitze von Freigrafen mit Urtheilern, welche aus den Allfreien gewählt wurden, Freischöffen, in herkömmlicher Weise gehalten.

Westfalen und Engern wurde im Jahre 1180 mit dem Erzbisthum Köln vereinigt (s. den Art. „Köln“ Bd. VII. S. 779) und dadurch der Uebergang der westfälischen Freigerichte in die Behme vermittelt. Als Herzöge von Westfalen und Engern erhielten die Erzbischöfe von Köln die obere Aufsicht über die Gerichte des Sprengels und wesentliche Einwirkung auf deren Gestaltung. Dabei waren sie aber von zwei Seiten her gewissen Beschränkungen unterworfen, welche zwar mit der Zeit zu ihrem Gunsten gemildert, jedoch nicht vollständig aufgehoben werden konnten. Als Herzöge hatten sie im Namen des Kaisers die Freigerichte zu überwachen und waren dadurch verhindert, dieselben sich vollständig zu unterwerfen und zu bloßen Landgerichten herabzusetzen; dagegen konnten sie nicht verhindert werden, die Freigerichte ihren besonderen kirchlichen Interessen dienstbar zu machen, und dieß thaten sie, indem sie sie dazu benutzten, die sonst nicht ausreichende geistliche Gerichtsbarkeit zu unterstützen und zu ergänzen. Sie übertrugen ihnen nämlich einen Theil derjenigen Funktionen, welche den kirchlichen Sendgerichten (s. den Art. Bd. XIV. S. 269 f.) zustanden, und veränderten bei der Gelegenheit zugleich die weltlichen Grundsätze der Freigerichte nach den in der Kirche herrschenden Principien.

Eine andere Beschränkung der Erzbischöfe von Köln im Verhältnisse zu den Freigerichten beruhte auf kirchlichen Motiven. Die Freigerichte urtheilten als königliche Grafengerichte unter Königsbann und konnten vermöge des ihnen zustehenden Blutbannes auch Urtheile über Tod und Leben fällen. Nach kanonischem Recht gibt aber der Grundsatz: *Ecclesia non sinit sanguinem* — im weitesten Umfange, so daß ein Kleriker, welcher denselben verletzt, irregulär wird (man s. über den *defectus perfectae lenitatis* den Art. „Irregularität“ Bd. VII. S. 70 Nr. 7). Daraus folgte, daß den Erzbischöfen von Köln durch den König die Gerichtsbarkeit immer nur mit Ausnahme des Blutbannes verliehen werden konnte. Die den Freigerichten vorsitzenden Freigrafen waren

daher genöthigt, sich mit dem Blutbann unmittelbar vom Könige belehnen zu lassen. Ausdrücklich spricht sich darüber der Schwabenspiegel aus: Landrecht Art. 92 (ed. Laßberg): „Dat ein pfaffe furste Regalia von dem künige, der mag nieman da von daheimen (keinen) ban gelihen. da ez den luten an ir lip oder an ir bluot giezzen gat. Vnde enphilet er einem richter also sin gericht. Daz aber menschen bluot richte. er wirt schuldig an den allen, die ir bluot uz giezzent. vnde wil er recht tuen. so sol er den richter zu dem künige senden. dem er sin gericht lihet“ (man vergl. den Art. 115. und schwäbisches Lehnrecht Art. 44). Diese Bestimmung modificirte jedoch Bonifaz VIII. im Jahre 1298 durch c. ult. Ne clerici vel monachi negotiis secularibus se immisceant in VI^o (III, 24): „Episcopus seu quicumque alius praelatus vel clericus, jurisdictionem obtinens temporalem, si homicidio aut alio maleficio, ab aliquibus in sua jurisdictione commisso, ballivo suo aut alii cuicumque injungat, ut super hoc veritatem inquirens justitiae debitum exsequatur, irregularis censeri non debet, quamvis ipse ballivus vel alius contra malefactores ad poenam sanguinis processerit justitia mediante. Nam licet clericis causas sanguinis agitare non liceat: eas tamen, quum jurisdictionem obtinent temporalem, debent et possunt metu irregularitatis cessante aliis delegare.“ Damit war die Möglichkeit gegeben, daß die Erzbischöfe von Köln vom Könige mit dem Bann vollständig beliehen werden konnten und dann selbst denselben weiter zu verleihen im Stande waren. Demgemäß ergingen auch seit der Mitte des 14. Jahrhunderts verschiedene königliche Belehnungen der Erzbischöfe mit dem Banne der Freigerichte (1353, 1355, 1359 u. a.; vergl. Walter a. a. D. §. 628. Schulte a. a. D. §. 116. Nr. IV.), zunächst freilich noch mit Ausnahme des Blutbannes, bis König Wenzel im J. 1382 auch diesen dem Erzbischof Friedrich III. von Saarwerden überließ. (Die Urkunde ist öfter gedruckt; am besten bei Seibertz a. angef. D. Nr. 862; wiederholt bei Schulte a. a. D. S. 322 Anm. 12).

Unter diesen Umständen wurde der Zusammenhang der Freigerichte oder Behme mit König und Reich fortdauernd erhalten und durch diesen Charakter der Reichsunmittelbarkeit derselben eine Wirksamkeit ermöglicht, wie sie sich bei keinem anderen Volksgerichte vorfindet. In höchster Blüthe standen sie bis zum Anfange des 16. Jahrhunderts; seitdem trat ein allmählicher Verfall ein. Ehe dieser Verlauf darzustellen ist, soll die Natur und das Verfahren der Behme selbst in der hier gebotenen Kürze nachgewiesen werden.

Die Behmgerichte sind von jeher so organisiert, wie die übrigen deutschen Gerichte. An der Spitze steht der Richter, der Freigraf, entweder der Erbherr eines freien Hofes und Stuhls, oder ein vom Könige, später vom Erzbischof von Köln mit demselben belehnter freier Mann aus Westfalen. Das Amt des deutschen Richters enthielt nicht das Recht des Urtheilens, sondern beschränkte sich darauf, das Gericht zu hegen und zu leiten und für die Vollziehung des von den Schöffen gesprochenen Urtheils zu sorgen. Zu seiner Unterstützung hatte er einen Frohnboten, Freifrohn. Das Gericht wurde an den herkömmlichen Mahlstätten gehalten, wo der Richter seinen Platz in der Mitte einnahm, während die Schöffen um ihn herum saßen (daher residentes), das in dem offenen Gericht (s. weiterhin) nicht ausgeschlossene Volk aber umherstand (adstantes, der Umstand). Vor dem Richter befand sich ein Tisch, auf welchem die Zeichen der Gerichtsbarkeit lagen, ein Schwert und eine Fledche aus Weidenzweigen. Diese uralte Einrichtung findet sich in ganz ähnlicher Weise auch in den Sendgerichten, wo der geistliche Richter (Bischof, Archidiaconus, Archipresbyter) sich gewöhnlich in der Kirche vor dem Altar niederließ und auf einem vor ihm stehenden Tische ein Crucifix, eine Ruthe, eine Zange oder Scheere sich befanden. Die richterliche Qualität des Vorsitzenden in der Send unterscheidet sich aber wesentlich von der des Freigrafen, indem jenem allein oder unter Zuziehung anderer Kleriker das Urtheil in der Sache zustand, während die Sendschöffen (Sendzeugen, testes synodales, s. Bd. XIV. S. 268) nur zu rügen und beim Beweise mitzuwirken hatten. Dieß beruhte auf einer allgemeinen kanonischen Vor-

schrift, nach welcher Laien von dem Urtheilen in geistlichen Gerichten ausgeschlossen waren (c. 3 X. de consuetudine l. 4. Innocenz III. a. 1199 u. v. a.). Wenn im Widerspruche damit den Sendschöffen auch eine Theilnahme am Urtheile beigelegt wurde (u. f. Bd. XIV. S. 271 am Ende. 272 oben), so mochte dieß dadurch veranlaßt sein, daß dieselben Personen, welche als Schöffen im weltlichen Gerichte fungirten, auch hier im Sendgericht wirksam waren und diesen Brauch aus jenem in dieses zu übertragen vermochten. Dagegen ging aber auch umgekehrt die den Urtheilern im weltlichen Schöffengericht nicht obliegende Pflicht des Nügens von der Verpflichtung der Sendschöffen auf jene mit über, so wenigstens bei den Freischöffen in der Behme.

Diese Erscheinung wie andere wichtige Folgerungen erklären sich aber überhaupt aus der Verbindung des Schöffen- und Sendgerichts in der Behme selbst. Die Freischöffen sind ursprünglich nur aus den zum Gerichtsprengel gehörigen Gemeindegliedern gewählte freie, unbescholtene Männer. Diese Beschränkung ergab sich mit Nothwendigkeit daraus, daß nur solche Civil- und Strafsachen vor das örtliche Freigericht gebracht werden durften, welche sich auf Gemeindegossen bezogen; sie fiel aber später fort, indem die Competenz der Behme weiter ausgedehnt worden war. Seitdem den Erzbischöffen von Köln die Oberaufsicht über die Freigerichte zustand und selbst die Belehnung mit denselben gehörte, wurde auch die Beurtheilung von Vergehen, welche vor die Sendgerichte gehörten, ihnen übertragen. So heißt es in den Behmrechtsbüchern: „Wat salen ond verken dat sie daromb dat man eynen mann an die fristhoill ond gerichte heischen, verken ond verfemen solle ond moge? — Die frigraun habn darop geantwort: mit dem eygen letter die von dem kristen glouen fallent, Duffstall, kirchhou ond kirchen schynnen, die wittich drin, kindelbette rouen ond plündern, heymliche weybedarn, verrait, onentlicht eyn hern dat sine to nemen ond meynheide to sweren.“ Ganz allgemein heißt es auch; Behmvrogen sind alle diejenigen, welche gegen die zehn Gebote und das heil. Evangelium gehen, aus welchen die gesetzten Rechte geflossen sind. (Man s. die Nachweisungen bei v. Wächter a. a. D. S. 187 f., insbesondere Kaiser Ruprecht's Fragen von 1408. Art. 26. 28 u. a. m.).

Hinsichtlich der Personen, welche vor die Behmgerichte gezogen wurden, bestimmen die Rechtsbücher: „Man soll keinen Pfaffen, noch keinen Geistlichen, der geschoren und gewicht ist, nicht an einen Freistuhl laden, auch kein Weibsbild, noch Kinder, die zu ihren Tagen nicht gekommen sind, auch keinen Juden noch Heiden, noch alle, die den Christenglauben nicht erkannt haben, weil sie des Gerichts nicht würdig sind“. Die Geistlichen waren befreit, da sie überhaupt von Laien nicht gerichtet werden sollten; indessen wurden auch sie der Behme unterworfen, wenn sie sich als Freischöffen hatten aufschreiben lassen (s. v. Wächter a. a. D. S. 196—198). Wegen der Juden gibt ein Urtheil von 1462 den Grund an: „sintemal in der heiligen Schrift und in dem Christenglauben verboten ist, daß die Christen und Juden keine Gemeinschaft zusammen haben sollen“ (a. a. D. S. 194—196). Was die Frauen betrifft, so ist deren Ausschluß kein unbedingter: denn abgesehen davon, daß in der vorhin mitgetheilten Stelle in manchen Handschriften der Frauen gar nicht gedacht wird, ist ausdrücklich das Gegentheil in der Arnberger Reformation von 1437 enthalten, indem es darin heißt: „Item so man wil man nyet heyschen noch verbodhynghe doin umb eyncherleye sachen Bra wen anders dan vur dat offenbare gedynge mit dem Broenen in dem fryenbanne dar sy ynne geschen synt“, so daß hiernach Frauen nur, wenn sie zu einer westfälischen Gemeinde gehörten, in das offene, nicht das geheime Ding geladen werden durften, was schon dadurch seine Erklärung findet, daß die Frauen nicht Freischöffen (Wissende) seyn konnten (a. a. D. S. 198. 199). Mit Unrecht ist bisweilen behauptet, daß Reichsfürsten und andere Reichsstände von der Behme erimirt waren. Kraft besonderer Privilegien konnten aber Ausnahmen bestehen (a. a. D. S. 190 f. 199—201).

Die Freigerichte waren, wie erinnert, ursprünglich nur Ortsgerichte, ohne Competenz über Auswärtige. Die Erweiterung ihrer Jurisdiktion wurde aber später durch

solche Motive herbeigeführt, auf welche sich die kirchlichen Gerichte zu berufen pflegten und welche die Behme für sich anführen konnte, seit sie auch Verletzungen des Evangeliums vor ihren Richterstuhl ziehen durften. Die geistlichen Gerichte bildeten nämlich eine Ergänzung der weltlichen und befolgten dabei das Princip der denunciatio evangelica (vgl. den Art. „Geistliche Gerichtsbarkeit“ Bd. V. S. 63). Demgemäß erklärten auch die Behmgerichte jede Sache für ein Behmtoroge, deren Entscheidung die anderen Gerichte erschwertem oder verweigerten, oder wenn der verurtheilte Beklagte den Kläger nicht befriedigen wollte. Auf Grund deshalb ergangener Beschwerden unterzogen sie sich selbst der Beurtheilung und Vollstreckung (vgl. v. Wächter a. a. D. S. 188 f. 192). Ganz wie die geistlichen Gerichte beanspruchten sie auch die Befugniß über solche Prozesse zu erkennen, bei welchen eidlich eingegangene Verbindlichkeiten zur Sprache kamen, da der Eid eine den Glauben berührende Angelegenheit sey. Diese ganze Auffassung erhielt auch die förmliche Bestätigung des Kaisers und der Reichsfürsten und wurde vom Erzbischof von Köln durch eine besondere Erklärung bei den Reichsständen im J. 1521 gerechtfertigt (a. a. D. S. 188).

Diese Ausdehnung der Wirksamkeit der Behme und die Nothwendigkeit, überall Personen zu haben, welche das Interesse derselben wahrzunehmen und ihre Urtheile zu vollziehen im Staube wären, machte es um so mehr zum Bedürfnisse, nicht bloß aus der betreffenden Lokalgemeinde, sondern aus ganz Deutschland Freischöffen zu wählen, als die Zahl der Altfreien in Westfalen selbst mit der Zeit immer kleiner wurde, da bei der Ausdehnung der Landeshoheit Viele ihres bisherigen Rechts verlustig gingen. Dazu kam auch, daß sich nicht Wenige als Schöffen aufnehmen ließen, weil sie, dadurch mehr gesichert, die Behme weniger zu fürchten hatten. Die dadurch wachsende Macht der Behme wünschten im Jahre 1438 die Reichsstände durch ein Verbot der Reception von Auswärtigen zu hemmen, doch fand der beßfällige Antrag keine Anerkennung und die Kaiser Friedrich III. und Maximilian bestätigten das Herkommen. Demnach wurde nun bestimmt, es sollten die Freigerichte „mit frommen, verständigen und erfahrenen Leuten besetzt und nicht durch hännige, unehelich geborene, meineidige oder eigene Leute gehalten werden“. Jeder Freie, ohne Unterschied des Standes, wurde daher zum Freischöffen bestellt, Bauern und Bürger, Ritter und Fürsten, selbst der Kaiser (v. Wächter a. a. D. S. 171 f.). Die Aufnahme konnte aber nur in Westfalen erfolgen (daher sich z. B. Kaiser Sigismund im J. 1420 zu dem Behufe nach Dortmund begab), wie auch nur da das Behmgericht gehalten werden durfte, auf rother Erde. Ueber die Erklärung dieses Ausdrucks ist man nicht einig. Manche beziehen ihn darauf, daß in manchen Gegenden Westfalens das Erdreich röthlich sey (a. a. D. S. 178. 179), Andere denken an den Blutbann und erinnern an die Bezeichnung: rother Thurm: für Gefängniß u. a. (s. Wigand in den Weßlarischen Beiträgen III, 18; Gaupp a. a. D. S. 21 f.; Zöpfl, Alterthümer des deutschen Reichs und Rechts, Bd. III. Heidelb. 1861. S. 104 f. 119, u. a.). Eine sichere Entscheidung läßt sich nicht treffen.

Von besonderer Wichtigkeit für das ganze Institut ist die Art und Weise der Bestellung der Freischöffen. Aus derselben, wie aus anderen Umständen schließt Wigand (das Femgericht Westfalens S. 474 f.) auf einen Freischöffenbund, der sich über ein eigenes geheimes Verfahren geeinigt hätte. Ungeachtet der dagegen erhobenen triftigen Einwendungen (vgl. v. Wächter a. angef. D. S. 167f.) ist Wigand (vergl. Weßlarische Beiträge III, 15. 16) bei dieser Hypothese geblieben. Die Abweichungen in der Stellung der Freischöffen von den Schöffen in den übrigen Gerichten finden ihre genügende Erklärung daher, daß jene außer der gewöhnlichen Funktion des Urtheilfindens auch die den Sendschöffen überwiesene Rügepflicht mit übernehmen mußten, vermöge deren sie die nicht anderweitig bestrafte Frebel als Ankläger zu verfolgen hatten. Da überhaupt nur Freischöffen die Anklage erhoben, die Vorladung bewirkten, das Urtheil vollstreckten und vielfach in gemeinschaftlicher Aktion thätig waren, ergab sich von selbst das Bedürfniß, daß die Freischöffen gewisse Zeichen einführten, durch welche sie einander sich so-

fort kenntlich machten und mit dem gesammten Verfahren genau vertraut wurden. Ueber die Initiation und die dabei angewendeten Formen enthalten mehrere Urkunden, vorzüglich aber das Protokoll eines zu Arnberg im J. 1490 abgehaltenen Capitels die genauesten Vorschriften (s. Wigand, das Femgericht Westphalens. Urkunde Nr. XXIII. S. 262 f.; vgl. a. Wächter a. a. D. S. 31. 32. 218 f.). Als die bedeutendsten Momente treten hervor die geheime Lösung, das Rothwort und der Schöffengruß. Die Verpflichtung erfolgt nämlich unter ernstlicher Verwarnung und Androhung von Strafe, welche ihnen an der Wand gewiesen wird. „Ein Platz (Binde) vor seine Augen, zwei Reife Stricke um seinen Hals, zwei Pöymen (Dolche) auf seinen Nacken geschlagen, und ihn an den nächsten Baum gehangen, den man haben kann, drei Fuß höher als einen rechten Dieb.“ Dann folgt der Behmeid, „wie ihn Carolus Magnus vorgeschrieben hat“. Der Schöffe sitzt auf dem rechten Knie, das entblößt ist, mit bedecktem Haupt, legt die linke, ebenfalls entblößte Hand auf den Strick, das Schloß und zwei kreuzweise Schwerter und schwört: „die Behme zu verheimlichen vor Mann und Weib, vor Dorf vor Traid, vor Stod vor Stein, vor Groß vor Klein, auch vor Quid und vor ~~allem~~ Gottesgeschid, ohne vor dem Manne, der die heilige Behme hegen und hüten kann, und nicht zu lassen davon um Lieb noch um Leid, um Pfand oder Kleid, noch um Silber noch um Gold, noch um keinerlei Gold.“ Hierauf sagt ihm der Freigraf mit bedecktem Haupt die heimliche Behme „S. S. U. U. die Strick (nach Anderen Stod) Stein, Gras, Grein“. Es soll ihm dieß aufgeklärt werden, wie vorgeschrieben ist. (Der Sinn dieser geheimen Lösung ist dunkel geblieben; es liegt aber nahe, daran zu denken, daß die im Eide enthaltenen Worte, welche sich auf die Geheimhaltung beziehen, besonders eingeschärft wurden). Dann sagt der Freigraf ihm das Rothwort, „wie es Carolus Magnus der heimlichen Achte gegeben hat“, nämlich: „Reinir dor Fowori“ (dies ist nicht verständlich), und lehrt ihn den heimlichen Schöffengruß, daß nämlich der ankommende Schöffe die rechte Hand auf des anderen Schöffen linke Schulter legt und spricht: „Ed grüt ju lewe Man, wat fange ji hi an“, worauf der andere dasselbe thut und erwidert: „Allet Glücke lehre in wo die Frey-
scheppen syn.“

Die also unterrichteten und verpflichteten Schöffen heißen Wissende, Behmgenossen. Zu einem ordentlichen Gerichte sind sieben erforderlich, doch ist ihre Zahl oft viel größer, wie z. B. bei der Vernehmung des Herzogs Heinrich von Bayern im Jahre 1434 sich 18 Freigrafen und 800 Freischöffen zusammengefunden hatten (vergl. Thieresch, die Vernehmung des Herzogs Heinrich des Reichen u. s. w. Ein vollständiger Bemprozeß. Essen 1835).

Die Behmgerichte zerfielen, wie alle übrigen Gerichte, in zwei Klassen, ungebotene und gebotene Dinge. Das ungebotene, d. h. ohne besonderes Aufgebot, der gesetzlichen Vorschrift (E, Ehe) gemäß als echtes Ding gehaltene Gericht trat altem Brauche gemäß dreimal im Jahre zusammen. Das erwähnte Arnberger Protokoll von 1470 deklariert darüber noch: „Alle diejenigen, welche einen eigenen Rauch (Schornstein, Wohnung) haben in einer Freigrafenschaft und darinnen wohnen, sie seyen Wissende oder Unwissende, Freie oder Eigenbehörige, Herren oder Leute der Junker, sie seyen wie sie wollen und sind, sind schuldig, jährlich wenigstens dreimal vor das ächte Ding und Freigericht zu folgen, wie es verkündigt und vorgeschrieben ist.“ Diese sogenannten ordentlichen Jahrgerichte gehören zur offenen Acht. Ihre Competenz beschränkte sich in späterer Zeit auf die leichteren Vergehen, wogegen die größeren Fälle vor das gebotene Ding, zu welchen die Betheiligten besonders vorgeladen werden mußten, gezogen wurden. Dieses letztere Gericht wurde aber theils als offenes, zu welchem Jeder Zutritt hatte, theils als geheimes gehalten. Daher erklärt sich die Bezeichnung: Stillgericht, beschlossene heimliche Acht (iudicium occultum). Es wurde nur von Wissenden, wirklichen Freischöffen, besucht. Die Proceßformen waren aber im Allgemeinen von den im offenen Gericht üblichen nicht abweichend. Der Ort war die

gewöhnliche Mahlstätte, die Zeit von Morgens 7 Uhr bis Nachmittags. Es wird auf die Parteien, insbesondere den Angeklagten, gewartet, „bis die Sonne auf dem Höchsten gewesen wäre des Tages, bis in die dritte Uhr“ (vgl. v. Wächter a. a. D. S. 179—181). Das Verfahren bestand darin, daß ein Freischöffe gegen den gehrig Vorgeladenen die Anklage erhob, den Beweis nach den gesetzlichen Bestimmungen führte und die urtheilenden Schöffen die Entscheidung gaben, deren Vollziehung wo möglich auf der Stelle erfolgte.

Sobald ein Nichtwissender sich eines vor das Freigericht gehörenden Verbrechens schuldig gemacht hätte, wurde er vor das offene Gericht zu einem Termine von dreimal 15 Tagen d. i. der alten sächsischen Frist von 6 Wochen und 3 Tagen vorgeladen. Die schriftliche Citation besorgte der Frohnbote des Freigerichts oder zwei Freischöffen. War der Wohnort des Beklagten unbekannt, so wurde in dem Bezirke, in welchem derselbe sich wahrscheinlich aufhielt, auf vier Kreuzwegen nach allen Himmelsgegenden die Ladung auf einer Stange befestigt und dazu eine Königsminze gelegt. Wenn der Vorzuladende nicht ohne Gefahr erreicht werden konnte, so sollte der Ladungsbrief an das Thor des Schlosses oder der Stadt, wo sich der Beklagte befand, allenfalls in der Nacht befestigt werden (s. v. Wächter a. a. D. S. 28. 204 f.).

Erschien der Vorgeladene nicht zum bestimmten Termin, so wurde nach erneuter Anklage in der Sitzung gewartet, bis die Sonne auf dem Höchsten gewesen; dann rief der Freigraf feierlich viermal den Namen des Beklagten und, falls er es nicht angemessen fand, ihm eine vierte Nothfrist, einen sogenannten Tag Kaiser Karls, zu bewilligen (vgl. Wigand, Weplarische Beiträge Bd. II. Halle 1845. S. 203 f.), forderte der Ankläger das Vollgericht. Dieß hatte den Erfolg, daß sich das offene Gericht in ein Stillgericht verwandelte, so daß alle sich entfernen mußten, welche nicht Freischöffen waren, bei Todesstrafe. Darüber heißt es in einer alten Behmurkunde (s. v. Wächter a. a. D. S. 26): „Und so ein unwissender Mann sich zeigte an dieser heimlichen Acht und dem Gericht des Königs und dasselbe belusterte, der hätte verwettet die höchste Wette; und der Freigraf soll aufstehen und nennen den Mann mit seinem christlichen Namen, und binden ihm seine Hände vorn zusammen und thun eine Weide um seinen Hals und hängen ihn an den nächsten Baum, den er haben möge und der an dem Freistuhl gelegen ist, und dazu soll er die Freischöffen rufen und heißen, daß sie ihm Hilfe thun.“

Im Stillgericht selbst führte der Kläger gegen den Abwesenden den Beweis, indem er knieend und mit zwei Fingern der rechten Hand auf dem blanken Schwert betheuerte, der Angeklagte sey schuldig. Wenn dann sechs andere Schöffen mitschwuren, sie sehen überzeugt, der Ankläger schwöre rein und nicht mein, so galt die Anklage als erwiesen, und der Freigraf sprach hierauf das Behmurtheil feierlich aus: „den beklagten Mann mit Namen N., den nehme ich aus dem Frieden, aus dem Rechte und aus den Freiheiten, die Kaiser Karl gesetzt und Pabst Leo bestätigt hat . . . und werfe ihn nieder vom höchsten Grad zum niedersten Grad, und setze ihn aus allen Freiheiten, Frieden und Rechten in Königsbann und Wette und in den höchsten Unfrieden und Ungnade, und mache ihn unwürdig, rechtslos, siegellos, ehrlos, friedlos und untheilhaftig alles Rechts, und verführe ihn und vervehme ihn und setze ihn hin nach Sazung der heimlichen Acht, und weise seinen Hals dem Stride, seinen Leichnam den Thieren und Vögeln in der Luft, ihn zu verzehren, und befehle seine Seele Gott im Himmel in seine Gewalt, wenn er sie zu sich nehmen will, und setze sein Lehn und Gut ledig, sein Weib soll Wittwe, seine Kinder Waisen seyn.“ — „Hierauf soll der Graf nehmen den Strid von Weiden geflochten, und ihn werfen aus dem Gerichte, und so sollen denn alle Freischöffen, die um das Gericht stehen, aus dem Munde speien, gleich als ob man den Vervehmten fort in der Stunde hänge. Nach diesem soll der Freigraf sofort gebieten allen Freigrafen und Freischöffen und sie ermahnen bei ihren Eiden und Treuen, die sie der heimlichen Acht gethan, sobald sie den vervehmten Mann bekommen, daß sie ihn

hängen sollen an den nächsten Baum, den sie haben mögen, nach aller ihrer Macht und Kraft“ (s. v. Wächter a. a. D. S. 208 f.). Der Ankläger erhielt hierauf das Urtheil schriftlich mit dem Siegel des Freigrafen und jeder Freischöffe war nun verpflichtet, den Kläger bei der Vollziehung der Sentenz zu unterstützen.

Solche Erkenntnisse und Achtsbriefe erinnern ihrer Fassung nach an kirchliche Bannsprüche, deren Formeln zum Theil wörtlich mit jenen übereinstimmen (man s. z. B. den Achtsbrief des Behmgerichts vom J. 1528 gegen das Dorf Halgarten im Rheingau, in Wigand's Weplarischen Beiträgen, Bd. I. S. 27. Ein anderes Beispiel, das der vorhin mitgetheilten Sentenz mehr gleicht, aus dem Jahre 1321, ebendaf. Bd. II. S. 200).

Wissende wurden in den geeigneten Fällen nur vor die heimliche Acht geladen, und zwar Freischöffen in drei Fristen durch zwei, dann durch vier und zuletzt durch sechs Schöffen und einen Freigrafen, Freigrafen selbst citirten zuerst sieben Schöffen und zwei Grafen, dann resp. 14 und 4 und zuletzt 21 Schöffen und 7 Grafen.

Erschien der Vorgeladene und gestand er die That (gichtiger Mund), so wurde er als überführt sofort gerichtet, eben so wie wenn er in frischer That (mit habender Hand und blickendem Schein) ergriffen war. Dieser Fall wurde als offenkundig so behandelt, daß drei oder vier Schöffen ohne Weiteres den Schuldigen aufknüpfen durften. Diese Procedur auf gichtigen Mund dehnte man auch auf das außergerichtliche Geständniß aus (s. v. Wächter a. a. D. S. 222. 223).

Ein Wissender, der nicht durch gichtigen Mund oder blickenden Schein überführt war, konnte sich durch seinen alleinigen Eid reinigen. Dieß war früher ein Recht aller Freien, wurde jedoch später nur den Freischöffen und den zu den Freistühlen gehörigen Freien beigelegt. Allein nicht unbedingt konnte von diesem Vorrechte Gebrauch gemacht werden. Wenn nämlich der Ankläger „selb dritt“, d. h. mit zwei Eidhelfern, die Schuld behauptete, mußte der Beklagte „selb siebent“, d. h. mit sechs Eidhelfern, jenen überbieten. Dagegen konnte der Kläger wieder mit 14 den Beklagten überbieten, welchem zuletzt der Eid mit 21 zu Statten kam (a. a. D. S. 228). In den gewöhnlichen Gerichten konnte statt des Ueberlebenens auf den Zweikampf als *Ordale* provocirt werden, wie auch nach Sachsenrecht der gerichtskampf als Appellationsmittel gebraucht wurde. In der Behme war dieß unzulässig, wohl wegen des Anschlusses an die Sendgerichte, in welchen aus kirchlichen Motiven der Zweikampf verworfen war.

Die mißliche Lage, in welche vornehmlich Nichtwissende bei der Behme geriethen, bezog dieselben oft genug, der Ladung nicht zu folgen. Gegen eine nicht gerechtfertigte Verurtheilung blieb dann noch die Berufung an das General-Capitel, so wie an den Oberfreigrafen zu Arnberg (s. Wigand, das Fehmgericht S. 470. 471); auch hatten die Erzbischöfe von Köln das Privilegium von Karl IV. im Jahre 1353 erhalten, die Verurtheilten zu begnadigen und in Ehre und Recht wieder einzusetzen (s. Seibert, Urkundenbuch cit. Bd. II. S. 429). Dagegen weigerten sich die Freistühle beharrlich, dem Kaiser oder den Reichsgerichten einen entscheidenden Einfluß auf sich zuzugestehen (vergl. Wigand, Weplarische Beiträge, Heft I. Weplar 1856, Nr. I. Das Reichskammergericht und die Westphälischen Freigerichte. Derselbe in den: Denkwürdigkeiten der deutsche Staats- und Rechtswissenschaft . . . gesammelt aus dem Archiv des Reichskammergerichts zu Weplar. Leipz. 1854. Nr. IV. S. 103 f.).

In der Zeit der allgemeinen Rechtsunsicherheit, während der Herrschaft des Faustrechtens, durch welche das Princip der Selbsthilfe bei der Dymmacht des Staats legalisirt wurde, in einer Zeit, in welcher es in Deutschland schon große Schwierigkeit machte, ein Urtheil des Gerichts zu erhalten, noch viel schwieriger aber war die Vollziehung einer Sentenz zu erlangen, in dieser Periode war die Behme ungeachtet vieler mit ihr verbundenen Uebel und Mißstände, ein Institut, welches zur Ergänzung der vorhandenen Gerichte eigentlich unentbehrlich war. Es verhält sich mit den Freigerichten eben so, wie mit den geistlichen Gerichten, welche zum Theil in einer Sphäre

wirksam seyn mußten, die eigentlich der alleinigen Cognition des Staats und nicht der Kirche zugehört. Da der Staat nicht vollzog, was ihm oblag, mußten sich andere Organe bilden, welche diesen Mangel ersetzen. Nun ist die Behme ihrem Ursprunge nach ein der damaligen Verfassung entsprechendes Volks- und Staatsgericht, mit kirchlicher Beimischung, dessen Competenz auch durch Kaiser und Reich förmlich begründet und bestätigt war. Allein auf einer Seite fingen die Freigerichte an, nach und nach ihre Befugnisse immer weiter auszudehnen, während andererseits, zumal nach Einführung des allgemeinen Landfriedens, der Anordnung des Reichskammergerichts und der Herstellung einer besseren Strafrechtspflege seit der peinlichen Gerichtsordnung Karl's des Fünften ihr Bedürfniß zu schwinden anfing. Klagen über Mißbräuche kommen bereits im 14. Jahrhundert vor (v. Wächter a. a. O. S. 237 f.), häufiger wurden sie aber seit dem Ende des 15. Jahrhunderts. Der Freigraf Mangold zu Freienhagen unter der Linde trat mit besonderer Anmaßung auf, indem er in einem langwierigen Prozesse des Hans David aus Liebstadt gegen den deutschen Orden den Hochmeister, die sämmtlichen Mitglieder des Ordens, die Stadtcommunen Abtn, Elbing, Thorn, Danzig vor die Schranken des Freistuhls zu citiren wagte, und dieß in einer Angelegenheit, welche auf ganz nichtigen Grundlagen ruhte und in der auch der Orden den Sieg davontrug (vgl. Joh. Voigt, die Westphälischen Femgerichte in Beziehung auf Preußen. Königsberg 1836). Derselbe Mangold drohte dem Kaiser Friedrich III. mit einer Vorladung, worauf ihm die Antwort gegeben wurde, daß er selbst hiedurch sich eine Ladung zuzuziehen habe, um ihm den Leib zu verurtheilen. (Vgl. Usener, die Frei- und heimlichen Gerichte Westphalens. Frankfurt a. M. 1832. S. 160). Dergleichen Fälle kommen seitdem öfter vor, welche mit Annullirung von Seiten des Kaisers oder Kammergerichts enden. (So im Jahre 1511, vergl. Wigand, Weglarische Beiträge. Heft I. S. 6 f.) Im Jahre 1517 wurde von dem letzteren den Schöffen, welche ein Behmurtherheil vordiehen wollten, die Verletzung des allgemeinen Landfriedens vorgeworfen (ebendaf. S. 13 f.).

Die Achtung vor den Freistühlen fing auch an zu schwinden, als dieselben von den für sie gegebenen Gesetzen abwichen. In dem Protokoll des Generalcapitels zu Arnberg vom J. 1490 wird unter Anderem gerügt, daß viele Freigrafen Schöffen machten um des Geldes willen und sie in ihrer Stube ohne Beobachtung der von Kaiser Karl dem Großen eingesetzten Gebräuche aufnahmen, daß die Schöffen sich viel auf den Sauf legen und öfters trunken wären und daß sie selbst unschuldige Leute aufgehängt hätten — wozu das Verfahren in handfester That Gelegenheit gegeben hatte —. Nun schwand auch die Furcht und man folgte nicht mehr den Citationen. Die Landeshoheit war mehr erstarkt und die Eingriffe in die Gerichtsbarkeit der Territorien wurden entschiedener und erfolgreicher zurückgewiesen. Man bedurfte nicht mehr des Privilegiums der Exemption, und die Wirksamkeit der Behme beschränkte sich meist auf Westfalen, wo aber ihre Competenz dadurch große Einbuße erlitt, daß viele Freie in die Klasse abhängiger Leute fielen und dadurch den landesherrlichen Vogerichten untergeben wurden.

Gegenüber dem zur Herrschaft gelangten römischen Recht und Verfahren suchten indessen die noch vorhandenen Stuhlfreien die frühere Gerichtsbarkeit aufrecht zu erhalten, und nicht ohne Erfolg, da die geistlichen Regierungen noch ferner die Freigerichte bestätigten (vgl. die Urkunden von 1625 und 1676 bei Wigand, das Femgericht Westphalens S. 568 f. von Bischof Ferdinand I. und Ferdinand II. von Paderborn). Demgegenüber verordnete Bischof Wilhelm Anton von Paderborn unterm 6. August 1763 (vgl. Sammlung der Paderborner Gesetze, Th. IV. Nr. 66. S. 379 f. Wigand, die Provinzialrechte der Fürstenthümer Paderborn und Corvey, Bd. III. Nr. 19. S. 37), es sollten „die freien Stuhls-Gerichte, welche bisher wider die Reichsgesetze gar zu weit ausgedehnt worden, durch das ganze Hochstift völlig aufgehoben und abgestellt seyn, noch die Unterthanen dazu jedesmal mehr weber mittelbar, weber unmittelbar verabladet werden; sondern die geringere, in die hohe Criminalität nicht einschlagende Verbrechen sollen der Nieder-Gerichtsbarkeit . . . dergestalt untergeben seyn, daß solche nur instänftig bei

den ordentlichen Jahr-Gerichten, wiewohl ohne Zuziehung derer bishero gebräuchlich gewesen, nunmehr aber . . . abgeschaffter Schöffen gehörig untersucht und bestraft werden.“ Nur im Geheimen bestanden seitdem die Freistühle in Engern fort; im Herzogthum Westfalen wurde aber ihre Aufhebung nicht förmlich ausgesprochen, und dieß geschah erst durch die französische Gesetzgebung am 1. März 1811, nachdem kurz vorher an der alten Wahlstatt bei Behmen ein ordentliches Freigericht gehalten war. Damit waren sie aber keineswegs völlig beseitigt (vergl. Wigand, das Fehngericht, S. 525). Es blieb noch immer eine größere Zahl von Freigrafen übrig, welche die Freistuhlgewichtsbarkeit als Eigenthumsrecht besaßen. So bestand im Bezirk von Arnberg ein Freigericht zu Dedingen, welches bis 1821 ein gewisser Veders inne hatte. Nach dem damals erfolgten Tode dieses Mannes dauerte der Freistuhl bis 1828 fort und ging dann durch Verzicht auf den Staat über (s. Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit, Jahrg. 1857. Nr. 8). Ein bekannter Oberfreigraf Engelhard starb 1835 (s. Wolfart in Schmidt's Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, 1845, Januar, S. 1 f.). Daß dieser „den letzten Athemzug der Behme gethan habe“, scheint nicht annehmbar. Noch jetzt, selbst nachdem durch die Aufhebung der Patrimonialgerichtsbarkeit im Jahre 1849 die noch übrigen eigenen Freigerichte wegfielen, sollen Schöffen vorhanden seyn, welche sich zu Zeiten versammeln und zur Erhaltung des überkommenen Geheimnisses beitragen. „Sie können freilich keinen Widerstehenden mehr am Baume aufknüpfen, aber ihm Hülfe, Beistand, Vorschub versagen, es durch ihren Einfluß, da sie die Reichsten in der Gegend sind, dahin bringen, daß ihn auch die Anderen meiden, Keiner mit ihm im Krug trinkt, Knecht und Magd nicht bei ihm aushalten. Es werden mitunter dort umher Einzelne in auffallender Weise Freunde- und Genossenlos; das dauert eine Weile, dann kehrt sich ihnen wieder Alles. Man spricht, diese seyen Berühmte, und nur ihre Anhängigkeit hebe den Mann wieder von ihrem Hause.“

Die Behme, wie dieselbe bisher betrachtet wurde, findet sich nur in Westfalen; es ist aber oben im Eingange darauf aufmerksam gemacht, daß der Ausdruck „Behme“ eine allgemeinere Bedeutung hat, so daß es nicht auffallen kann, wenn wir auch außerhalb Westfalens Gerichten begegnen, die denselben Namen führen, indessen von den westfälischen vollständig verschieden sind, da ihnen der Charakter der kaiserlichen unter Königsbann urtheilenden Gerichte abgeht. Es sind landesherrliche Gerichte, welche im Rheinischen und Rügegerichte erscheinen. Dazu gehört z. B. das Rügengericht des Braunschweiger Stadtrechts aus dem 13. Jahrhundert (s. Leibniz, scriptores rerum Brunsvicensium. Tom. III. p. 437) u. a. (s. v. Wächter a. a. D. S. 146. 147. Gaupp, von Fehngerichten S. 1 f.). Sie haben Aehnlichkeit mit den Landgerichten und die Competenz über Frevel, Verletzung der guten Sitte und dergleichen leichtere Vergehen, in der Weise wie die Paderborner Jahrgerichte, zu welchen die Behme in Engern herabgesetzt wurde (s. vorhin). In diese Klasse gehören die Rügengerichte im Nassauischen, welche als ungebotes Ding viermal im Jahr gehalten wurden, so daß Jeder, welcher das 22ste Jahr erreicht hatte und dort angefaßt war, erscheinen mußte. Das Gericht ging auf „Erhaltung des Friedens an Leib, Gut und an rechtmäßigem Leben“. Dagegen verübte Contraventionen wurden gerügt und von Geschwornen beurtheilt (vgl. die Rügeordnung vom 28. Nov. 1750 bei Scotti, Sammlung der Gesetze in den . . . Herzoglich Nassauischen Landesgebieten. Düsseldorf. 1836. S. 1490 f. J. & E. (berhard), von dem geschworenen Montag oder den Rügegerichten an der Rheinbahn. Marb. 1768. J. B. Klein, die Kirche zu Großen-Linden bei Siegen. Siegen 1857, besonders S. 79 f.). Ueblich waren dergleichen auch in Württemberg (vgl. Malblanc de judicis, quae Ruogegerichte vocantur. Tubing. 1773), in Dithmarschen (Eidgeschworene) und andertweitig, wo sie zum Theil noch jetzt im Gebrauche sind (m. s. Perz, Cent- und Rügegerichte, eine Form deutscher Selbstregierung, in der deutschen Vierteljahrschrift Nr. XCLII. Januar bis März 1861. S. 32 f. 72 f.). Im Saender sind sie im Bisthum Fulda mit einer neuen Instruktion vom 1. Juli 1835 erhalten (bei Rheinwald, Acta historico-ecclenastica, 1835, p. 241—244).

Mehr auf der Sitte als auf gesetzlicher Ordnung beruht auch eine Art Behme, durch welche das Volk seine Mißbilligung gegen Personen zu erkennen gibt, die durch ihren Wandel Anstoß erregen. Daß dabei leicht Mißbräuche und Willkürlichkeiten sich eindrängen konnten, liegt auf der Hand. So ist nicht nur gegen Männer, welche ihre Ehefrauen ungebührlich behandeln, diese Volksjustiz stets in Übung gewesen, sondern auch gegen Wittver, welche sich zum Eingehen einer zweiten Ehe entschlossen. Fast überall fand sich die Kirche genöthigt, den Unfug zu verbieten. So in Frankreich: *Larvaria, gallice Charivari, de cetero fieri prohibetur sub poena excommunicationis et centum solidorum.* (Statuten von 1337. 1338. 1468 u. a.; vergl. auch die französisch-reformirte Synode von Vitré von 1617); in Spanien (Verbot der *Conosrrada*); in Italien (*Scampanata*, noch jetzt *Scampanellata*). Auch in Deutschland findet sich am Niederrhein die sogenannte Tyrjagd (vgl. Montanus, die deutschen Volksfeste, Volksbräuche u. s. w. Herlohn 1858. Bd. II. S. 1 f.), in Bayern das Haberfeldtreiben (vgl. die Grenzboten 1860. November. S. 259 f.) u. a. — Man s. im Allgemeinen Phillips, über den Ursprung der Ragenmusiken. Eine kanonistisch-mythologische Abhandlung. Freiburg 1849. H. F. Jacobson.

Venantius, Fortunatus, s. Fortunatus.

Venatorius, Thomas, der erste protestantische Ethiker, wurde um's J. 1488 in Nürnberg geboren und hieß eigentlich Gechauß (Zagauß). Er zeichnete sich unter Leitung des berühmten Joh. Schöner frühzeitig aus in der Mathematik, deren Studium er auf mehreren Universitäten so eifrig fortsetzte, daß er 1544 aus der Pirheimer'schen Bibliothek zuerst die Werke des Archimedes ediren konnte. Auch machte er sich als geschmackvoller lateinischer Dichter bekannt, ließ 1531 eine metrische Uebersetzung von Aristophanes Plutus erscheinen und besorgte die Herausgabe von Pirheimer's Uebersetzung der Anabasis. Sein Hauptstudium war jedoch Theologie. Nach vollendeter Universitätszeit trat er in den Dominikanerorden, hielt sich in verschiedenen bairischen Klöstern auf, wurde aber 1520 von seinem Freund und Obner Wilh. Pirheimer (s. d. Art.) nach Nürnberg zurückgerufen, wo, hauptsächlich unter dessen Einfluß, die reformatorischen Bestrebungen im vollen Gange waren. Auch Venatorius gab sich ihnen eifrigst hin, wirkte seit 1523 als Prediger der Hospital- und der Dominikanerkirche, wurde 1533 Pastor zu St. Jakob und betheiligte sich bei allen wichtigeren kirchlichen Verhandlungen. So überreichte er mit Osiander und Schleupner im J. 1524 den von Ersterem verfaßten „Guten Unterricht und getreuen Rathschlag aus göttlicher Schrift“ zc., und war 1525 unter den Colloquanten auf dem Religionsgespräch, welches den Sieg des Evangeliums in Nürnberg entschied. Im Jahre 1526 gab er *Axiomata rerum christianarum* und 1527 eine *Defensio pro baptismo et fide parvulorum* gegen die von Dend, Hezer und Münzer hervorgerufenen anabaptistischen Bewegungen heraus. Seine wichtigste Schrift aber sind die drei Bücher *de virtute christiana*, 1529, in welcher er, an Osiander's Auffassung vom Glauben sich anschließend, diesen als Kern und Inbegriff der christlichen Tugend und in der Erfüllung der Pflicht nach ihren verschiedenen Seiten die Bewährung der vom Glauben erzeugten und getragenen christlichen Gesinnung darzustellen sucht. Venatorius gibt so eine christliche Ethik vom Standpunkte des reformatorischen Princips, die, wie mangelhaft auch die Gliederung und Ausföhrung übrigens ist, jedenfalls als erste selbstständige Bearbeitung dieser Disciplin auf protestantischer Seite entschieden Beachtung verdient, dieselbe auch gewiß in höherem Grade gefunden haben würde, wäre der mehr und mehr dogmatische Charakter der lutherischen Theologie und die erwähnte Hinneigung zum Osiandrianismus dem nicht hindernd entgegengetreten. In mehreren populären Schriften aus den Jahren 1529 und 1530 tritt dieselbe Hinneigung bei Venatorius weniger hervor. Schon 1534 hat er sie beinahe aufgegeben und sich der für allein korrekt geltenden Rechtfertigungslehre mehr und mehr zugewandt. In dieser Richtung schrieb er seine schöne *Epistola apologetica de sola fide justificante nos in oculis Dei* an den erst der Reformation geneigten, damit

wieder von ihr abgewandten Nürnberger Johann Haner, ging aber sonst immer noch mit Osiander zusammen, namentlich bei den Verhandlungen mit dem wunderlichen Ruprecht v. Rosshaim, 1539. Als 1544 die Reformation zu Rotenburg a. d. Tauber durchgeführt werden sollte, wurde Venatorius dazu gewünscht und abgeordnet, blieb in dieser Wirksamkeit ein halbes Jahr, kehrte dann in sein Pfarramt nach Nürnberg zurück und starb, nachdem er noch einige kleinere ergetische Schriften verfaßt hatte, am 4. Februar 1551.

Vergl. Will, Nürnbergisches Gelehrten-Lexikon, Bd. IV. S. 83 f. und den Artikel in den Theol. Stud. u. Krit. 1850. Heft 4. von E. Schwarz.

Verena. Nach dem Martyrologium Notkeri unter dem 1. Sept. (bei Canisius, Lect. antiq. II, 3. p. 170) und nach den im Wesentlichen damit übereinstimmenden, aber bedeutend jüngeren Acta SS. bei demselben Tage (AA. SS. Holland. T. I. Sept. p. 157) kam im 3. Jahrhundert zugleich mit der thebaischen Legion des Mauritius eine christliche Jungfrau Verena aus Oberägypten nach dem Abendlande, sey es als Verwandte des Feldherrn Mauritius, sey es als Braut des heil. Victor, eines der Soldaten der Legion. In Mailand, wo sie sich einige Zeit bei einem gewissen Maximus aufhielt, erfuhr sie das Ende der Legion in den Gebirgsthälern von Wallis und reiste nun ebenfalls nach Helvetien, wo sie sich in der Nähe von Solothurn niederließ, vom Ertrage ihrer Handarbeiten lebend, deren Verkauf eine alte Frau ihr besorgen mußte. Nicht ohne Verrichtung von mancherlei Wundern arbeitete sie dann mit an der Bekehrung der Alemannen jener Gegend, bis ein römischer Prätor sie wegen dieses ihres eifrigen Wirkens für die Ausbreitung des christlichen Bekenntnisses einkerkern ließ. Im Gefängnisse erschien ihr der heil. Mauritius, sie zu trösten. Bald darauf befiel den heidnischen Richter eine schwere Krankheit, die ihn seine Zuflucht zu ihrer Heilkraft zu nehmen und sie dann zum Danke dafür freizulassen nöthigte. Sie begab sich nun nach der Gegend, wo die Aar in den Rhein mündet, vertrieb hier durch ihre Wunderkraft alle Schlangen von einer durch diese Thiere ganz unsicher gewordenen Insel des Rheines und starb endlich in Zurzach unweit Costnig, wo sich noch jetzt ihre Gebeine befinden sollen. — Wie viel oder wie wenig Wahres an dieser Legende ist, läßt sich nur schwer bestimmen, da dieselbe mit der durchaus mythischen Geschichte von St. Mauritius und der thebaischen Legion auf's Engste zusammenhängt. — Vergl. Kettberg, Kirchengeschichte Deutschlands. Bd. I. S. 108. 109.

Eine andere Verena, deren historische Realität jedenfalls noch viel zweifelhafter ist, wird unter den 11000 Märtyrer-Jungfrauen der heil. Ursula genannt (s. d. Art. „Ursula“). Vergl. Acta SS. Neobolland. Tom. IX. Octobr. p. 258 u. Hödler.

Bergerius, Petrus, Paulus, gehört, wie sein neuester Biograph mit Recht bemerkt, zu den merkwürdigsten Erscheinungen des 16. Jahrhunderts. Er erblickte das Licht der Welt im Jahre 1498 in Capo d'Istria, am Meerbusen von Triest, im Schooße einer vornehmen, adeligen Familie, und hatte drei Brüder, von denen zwei, gleich wie er selbst, sich dem Dienste der Kirche widmeten. Zunächst studirte er die Rechtswissenschaft in Padua. Sein Vorhaben, in Wittenberg zu studiren und zu absolviren, das er im Jahre 1521, vier Jahre nach Luther's Thesenanschlag, faßte und das ihm gewisse geheime Sympathie mit der Reformation verräth, kam nicht zur Ausführung; er blieb in Padua und erhielt daselbst den juristischen Doktorgrad. Nachdem er in verschiedenen Städten Italiens in Ausübung der Rechtswissenschaft, in Verona als Richter, in Venedig als Consulent und Rechtsanwalt einige Jahre zugebracht, reiste in dem der Entschluß, in den Dienst der Kirche zu treten. Noch vor dem Augsburger Reichstage 1530 ging er nach Rom, wo sein Bruder Aurelio bereits Sekretär Clement VII. war. Theils durch seinen Bruder, theils durch Contarini, der sein Gönner war, bei dem Papste eingeführt, gewann er alsobald dessen Vertrauen; er wurde unter seine Hausgenossen aufgenommen, in seine Entwürfe eingeweiht und zum Nuntius in Deutschland bestimmt. Er sollte im Sinne des Papstes auf König Ferdinand wirken

und die Abhaltung des deutschen Nationalconcils um jeden Preis verhindern. Er erfüllte diese Mission zur großen Zufriedenheit des römischen Hofes, und es wurde daher ausgemacht, daß er in Deutschland in der Umgebung Ferdinand's, bei dem er beglaubigt war, bleiben sollte, um sich mit den deutschen Verhältnissen noch näher bekannt zu machen und zu ferneren Dienstleistungen sich vorzubereiten. Unter dem neuen Pabste Paul III. wurde ihm wieder eine Mission zu Theil; er sollte mit Pomp Deutschland bereisen, alle Fürsten bearbeiten, damit die angedrohte Nationalynode verhindert und die Gemüther auf das ökumenische Concil vorbereitet würden. Ueberall wurde er mit der größten Auszeichnung empfangen, sogar in Wittenberg, wohin er sich wendete, um mit Luther selbst sich zu besprechen. In der Unterredung mit Luther zeigte sich Bergerius als einen schlauen Italiener, er blies die sanftesten Melodien, suchte Luthern von Seiten des Ehrgeizes u. s. w. beizukommen; Luther antwortete treffend und beschämte mit derber, offener Rede die Schlangenkünste des päpstlichen Diplomaten. Bergerius hatte darauf eine Zusammenkunft mit dem Kurfürsten Johann Friedrich in Prag; der Gegenstand war das zu haltende Concil, über dessen Bedingungen man nicht einig werden konnte. Auch der schmallaldische Bund stellte in einem von Melanchthon verfaßten Gutachten vom 21. Dezember 1535 Bedingungen auf, in die man auf päpstlicher Seite nicht eingehen mochte. Bergerius hatte sich in allen diesen Verhandlungen mit vieler Gewandtheit und Klugheit benommen; wenn er kein befriedigendes Resultat erreichte, so lag das nicht an ihm, sondern an der Natur seiner Aufträge, die in dem erwachten und gekräftigten evangelischen Geiste ein unbesiegliches Hinderniß fanden. Noch muß bemerkt werden, daß er Mitglied der Commission war, welche die Abfassung der Bulle der Ausschreibung des Concils berathen sollte, und daß er vergebens darauf drang, es solle Mantua nicht als Versammlungsort genannt werden, weil dadurch die Deutschen abgeschreckt werden könnten. Zur Belohnung für seine Dienste erhielt er zuerst die Würde eines Titularbischofs von Madrustum in Croatien, darauf das Bisthum seiner Vaterstadt Capo d'Istria (1536). Hierbei ist eines auffallenden Umstandes zu gedenken. Bergerius war schon seit 10 Jahren in Capo d'Istria, als er sich erst die Priesterweihe ertheilen ließ und darauf die bischöfliche Consekration erhielt, wie er selbst es erzählt in seinem Widerruf, 10 Jahre nach dem Abscheiden von Capo d'Istria, geschrieben. Man fragt sich, was hat er denn in jenen erst genannten 10 Jahren gethan? Wo ist der Vikar, der für ihn die priesterlichen und bischöflichen Funktionen während dieser Zeit verrichtete? Darüber läßt uns Bergerius völlig im Dunkeln. Seinen Aufenthalt in Capo d'Istria mußte er einmal, im J. 1540, unterbrechen, um am Colloquium zu Worms Theil zu nehmen, wo er am 1. Januar 1541 eine Rede hielt, deren Thema der Friede und die Einigkeit der Kirche, deren Tendenz kein Nationalconcil, sondern ein Generalconcil war. So katholisch diese Rede gehalten war, so daß sie Anlaß gab zum Abbrechen des Gespräches, so wurde sie doch wegen der darin vorherrschenden Mäßigung in Rom sehr übel aufgenommen. Bergerius wurde nach seiner Rückkehr vom Pabste sehr kalt behandelt, was ihn sehr bestürzt machte. Die unfreundliche Behandlung schrieb sich aber nicht bloß von dem Eindrucke jener Rede her, sondern es hatte verlautet, er habe geringschätzig vom apostolischen Stuhle gesprochen und er sehe in freundschaftlichen Verhältnissen mit Lutheranern. Sogleich verließ er nun Rom und eilte in sein Bisthum zurück, um seine Rechtgläubigkeit durch ein öffentliches Bekenntniß zu erhärten und seine Widersacher durch eine fulminante Schrift „gegen die Apostaten Deutschlands“ zum Schweigen zu bringen.

Raum nach Hause zurückgelehrt, machte er sich an die Schriften der Häretiker und studirte sie mit angestrengtem Fleiße. Er wählte, sie widerlegen zu können, und siehe! wie er in seinem Widerruf berichtet, er selbst fühlte sich, was seine bisherigen Ansichten betraf, durch sie widerlegt und überwunden. Es wurde ihm der Artikel von der Rechtfertigung durch den Glauben klar. Doch dachte er deswegen keineswegs an Trennung von der Kirche. Hatte er doch Geseinnungsgegnossen unter den höchsten Würdenträgern

der Kirche, Contarini, Reginald Pole u. A., die eben so wenig an das Scheiden aus der Kirche dachten. Seinen Bruder Giovanni Battista, Bischof von Pola, bekehrte er auch zu seinen Ansichten, oder vielmehr er vermochte ihn, die paulinische Lehre von der Rechtfertigung mit der päpstlichen zu vergleichen und bald fiel es auch ihm wie Schuppen von den Augen. Nun erst glaubten beide Brüder ihres Bischofsstabes würdig geworden zu seyn. Darum begannen Beide in Kirche und Haus das Volk zu unterweisen, sie verübten eindringlich die durch Christum dem menschlichen Geschlechte erwiesene Wohlthat, zeigten, was für Werke Gott von uns verlange, um die Menschen zum wahren Gottesdienste zurückzuführen. Der Bischof von Capo d'Istria zumal griff die Unordnungen des Mönchslebens und den herrschenden Aberglauben offen an. Er trennte das Franziskanerkloster von dem der Clarissen, mit dem es fast unter einem Dache war, tadelte diejenigen, welche gegen die Pest St. Rochus und gegen den Rothlauf den heiligen Antonius anriefen; ebenso erklärte er die Legenden von St. Georg und Christoph für Märchen. Die Folge davon war, daß auf Anstiften der Franziskaner der päpstliche Legat Della Casa in Venedig im Jahre 1545 durch eine Inquisitionscommission eine Untersuchung in der Diocese von Capo d'Istria anstellen ließ. Viele mußten Kirchenbesuche leisten; das Lesen des Neuen Testaments wurde auf das Strengste verboten. Das Alles ging von dem einen Theile der genannten Commission, besonders von Annibale Grisonio aus; zwei andere Mitglieder der Commission stellten den Inculpirten sehr günstige Gutachten aus, theils, weil sie selbst besser gestimmt waren, als ihre Collegen und darum die Sachen anders ansahen, theils, weil Bergerius damals, wie er nachträglich gestand, noch „ein vollkommener Pöbster und Pfarrherr war,“ wie er denn um dieselbe Zeit das Jubeljahr von der Kanzel verkündigte und seine Diocesanen antrieb, nach Rom zu wallfahrten und daselbst Vergebung der Sünden zu holen. Bergerius spricht hier gerade wie Luther, wenn er sagt, daß er zur Zeit seines Thesenanschlages noch in des Pöbsters Lehre ersoffen gewesen, da wir doch genugsam wissen, daß ihm schon viele Jahre vorher die Rechtfertigung durch den Glauben klar geworden war. Unterdessen citirte Della Casa die beiden Brüder nach Venedig, wo sie von ihm, dem Patriarchen von Aquileja, vernommen werden sollten; sie protestirten, sich darauf berufen, daß Bischöfe von ihres gleichen nicht gerichtet werden könnten (?) und appellirten an die eben in Trident versammelte Synode. Darauf begab sich unser Bergerius zu seinem alten Freunde, dem Cardinal Hercules Gonzaga in Mantua; dieser that alle Schritte, die dazu beitragen konnten, eine günstige Entscheidung herbeizuführen. Allein man bearbeitete von Rom und von Venedig aus Gonzaga, einen so legerischen Menschen nicht bei sich zu dulden. Bergerius verließ daher das Haus seines Freundes und begab sich nach Trident, wo man durch Gonzaga auf sein Erscheinen vorbereitet war. Ungeachtet der Verwendung einer hohen Person in Trident durfte er sich vor dem Concile nicht verantworten. Als er sich erkundigte, warum ihm das verweigert worden, antwortete der Cardinallegat Cervin, weil er die Legenden vom heiligen Georg und heiligen Christoph für unwahr erklärt habe. Dieser Grund ist so geringfügig, selbst von katholischem Standpunkte betrachtet, daß Bergerius mit Recht einen andern vermuthet, was er später nannte: „man argwöhnte, daß ich zuviel wisse und bei meiner Sinnesart mich von einigen Bischöfen überreden lassen könnte, als Wortführer gegen den Pöbster zu ihre Spitze zu treten.“ Der Cardinallegat Del Monte, einer der Präsidenten des Concils, gestand aber selbst und schrieb darüber an Cardinal Farnese in Rom, daß jene Inquisitionscommission Bergerius als unschuldig befunden habe, und bat, daß ihm die kostspielige Verpflichtung, sich behufs der Schlußverhandlung in Rom zu stellen, erlassen werden möge. Man suchte ihn aber zu bestimmen, in Rom zu leben; der Pöbster ließ ihm nun eröffnen, er werde in Rom unangefochten leben können, wenn er seine evangelische Ueberzeugung geheim halte. Während er das Für und Wider in seinem Geiste bewegte, kam er nach einem kurzen Aufenthalte in Niva, am nördlichen Ende des Garda-sees, nach Padua, um einige seiner Nefen auf das dortige Gymnasium zu

bringen. Hier trat für ihn die Entscheidung ein. Francisco Spiera (f. d. Art.) lag krank darnieder in derselben Straße, wo Bergerius herbergte, und dieser hatte kaum von dem Unglücklichen gehört, so trieb ihn eine Stimme Gottes, wie er selbst schreibt, Spiera zu besuchen und zu trösten. Bei 25 Mal ist er zu ihm gegangen und ist die Seele aller Unterredungen gewesen, die mit ihm geführt worden. Besonders ist dieß hervorzuheben, daß er dem Verzweifelnden das Treffendste sagte, was ihm überhaupt gesagt worden, was freilich an dem in seiner Verzweiflung sich verhärtenden Manne wirkungslos abprallte. Bergerius bekannte, daß er an seinem Bette mehr gelernt habe, als in allen Schulen. Er war, wie er ebenfalls bekannte, in seinem Innersten erschüttert, er konnte, seitdem er ihn gesehen, an gar nichts Anderes mehr denken. Da es nun sehr aufgefallen war, daß er Spiera so oft besucht hatte, so daß man bereits von Einschreitung gegen ihn sprach, so verfaßte er eine Apologie und übergab sie dem Suffraganbischof Rotta in Padua am 13. Dezember 1548. Ohne sich darin formell zur Reformation zu bekennen, sprach er doch so, daß seine Ueberzeugung daraus deutlich zu erkennen war und fügte hinzu, daß man im Bekenntniß der Wahrheit standhaft seyn und keine Inquisition fürchten müsse. Auch sey er bereit, für seine Ueberzeugung in den Kerker zu wandern und den Scheiterhaufen zu besteigen. So war er innerlich frei geworden. Spiera hatte oft ausgerufen: Nehmt euch an mir ein Beispiel — Bergerius war der einzige, der sich dieses grausenregende Beispiel zu Herzen nahm, und als er später nach Basel kam, sagte er zu Martin Borrhaus, Professor der orientalischen Sprachen daselbst: „Ich wäre jetzt nicht hier, wenn ich Spiera nicht gesehen hätte.“ Alles staunte über Bergerius Aenderung; auf päpstlicher Seite hieß es, er sey wie Lucifer vom Himmel gefallen. Sein Bruder und Gesinnungsgenosse, der Bischof von Pola, starb, wahrscheinlich vergiftet, noch ehe unser Bergerius Italien verließ.

In Graubündten, wohin der Strom der katholischen Auswanderer sich seit 1542 ergossen und welches er von Bergamo aus glücklich erreichte, fand Bergerius seine erste Wirksamkeit. Daselbst war seit geraumer Zeit die Reformation eingeführt worden, aber durchaus nicht in allen dazu gehörigen Gebieten. Bergerius wirkte zuerst in dem katholischen Veltlin, welches damals unter Graubündten stand und worin es bereits Anhänger des gereinigten Evangeliums gab. Er ging in den Dörfern umher und schilderte mit der Lebhaftigkeit eines Augenzeugen den kläglichen Zustand der Kirche unter dem Papste, er deckte die Geheimnisse der römischen Politik schonungslos auf. Den Winter verbrachte er in Poschiavo, wo sich bereits eine Gemeinde gebildet hatte, darauf predigte er zu Pontresina im Engadin und wurde Pfarrer in Vicosoprano, dem Hauptsteden des Thales Bregaglia, zwischen dem Veltlin und dem Engadin gelegen. Der Flecken selbst war klein; im Jahre 1823 hatte er nicht mehr als 80 Häuser und 400 Einwohner. Man kann es dem Bergerius, der in seiner Kirche eine so hohe Stellung eingenommen, nicht übel nehmen, wenn seine jetzige Stellung ihn nicht befriedigte. Er fand sich darin zu isolirt, zu abgeschnitten von andern Menschen, er klagt über die unwirthlichen Thäler. Auch hätte er seinen vorgeschobenen Posten gerne mit einem solchen vertauscht, der ihm mehr Ruhe und weniger Gefahr bereitet hätte. Daher besuchte er Zürich, Bern, Basel, Genf, theils um diese Kirchen kennen zu lernen, theils um sich nach einer anderen Stelle umzusehen. Am Liebsten würde er eine Stelle im Kanton Bern angenommen haben. Doch die Sache wollte sich nicht machen, er blieb vorerst in Vicosoprano und besuchte von da aus das Veltlin, um die Gläubigen daselbst zu stärken und die auch dort eingenisteten Wiedertäufer zu bekämpfen. An einigen Orten bewirkte er durch seine feurigen Predigten, daß das Volk alsobald die Messe abschaffte und die Ökzen, so nannte man die Heiligenbilder, zerbrach; dieses tumultuarische Verfahren wurde ihm Schuld gegeben, es gelang ihm aber, sich zu rechtfertigen. Verwickelungen anderer Art gab es wegen der Grundsätze Serbet's, die unter den eingewanderten italienischen Flüchtlingen Anhänger hatten. Camillo Renato kann sogar als Vorläufer des Lülins Socinus betrachtet werden; diese Männer geriethen selbst unter-

einander in Streit; derselbe bewegte sich um die Lehren von der Dreieinigkeit und dem Verdienste Christi, von der Vollkommenheit der Heiligen in diesem Leben, der Nothwendigkeit und dem Nutzen der Sacramente, von der Kindertaufe und der Auferstehung der Todten. Bergerius nahm an den Unterhandlungen mit den Dissidenten Theil, und es wurde ihm der Vorwurf gemacht, daß er in gewissen Fällen zu gelinde aufgetreten sey, in anderen Fällen zu streng. Aber am Gefährlichsten für ihn wurde seine Dürftigkeit in dem meistentheils katholischen Veltlin. Im Jahre 1544 hatte zwar der Graubündnerische Bundestag für das Veltlin Religionsfreiheit eingeführt; aber im Jahre 1551 reichten die Lokalbehörden des Veltlin dem Statthalter Antonio de Planta, des Besuch ein, daß kein evangelischer Prediger länger als drei Tage im Lande verweilen dürfe. Aus Furcht vor gewalthätigen Auftritten gab der Statthalter nach und die evangelischen Prediger zogen sich nach Chiavenna zurück. Doch der Bundestag mißbilligte die Nachgiebigkeit des Statthalters und schärfte ihm die Handhabung des Beschlusses vom Jahre 1544 ein. Nichtsdestoweniger sah sich Bergerius fortwährend Gefahr im Veltlin ausgesetzt. Im Jahre 1553 drang eine Deputation der Veltliner bei dem Statthalter auf augenblickliche Entfernung „dieses Menschen“, — wie man sich ausdrückte. Zu gleicher Zeit war seine Stellung noch in anderer Beziehung eine sehr mißliche geworden: er war nicht zufrieden mit der Art, wie das Kirchenregiment geführt wurde, noch mit der Zwinglischen Fassung der Abendmahllehre, die in Graubünden herrschend war. Er schlug in erster Beziehung ein neues Kirchenamt, das der Bisfitatoren, vor und stellte sogar den Antrag, mag möge ihn zum Bisfitator ernennen. Man fand darin Anmaßung und Dünkel; man fürchtete, daß er eine unangenehme Herrschaft ausüben würde und wies seinen Antrag nicht in schonender Weise ab. Dazu kam nun seine an Calvin sich anschließende Lehre vom Abendmahl, welche er in einem für das Veltlin geschriebenen Katechismus ausgesprochen und welche den strengen Zwinglianern Anstoß gab. Besonderes Aufsehen machte seine italienische Uebersetzung der württembergischen Confession. Ueberdies veranstaltete im Jahre 1553 die bündnerische Synode die Abfassung einer Confession und setzte fest, daß Jeder, der die Unterschrift verweigere, von der Zahl der Brüder ausgeschlossen seyn solle. Bergerius und andere Prediger aus Italien waren mit einigen Bestimmungen dieser Confession unzufrieden. Zuletzt ließen sich Alle zur Unterschrift bewegen, ausgenommen zwei, wovon der eine Bergerius war. Ihm folgte, als er das Land verließ, das Zeugniß, acht Gemeinden dem Pabstthum losgerissen zu haben.

Bergerius stand damals schon mit dem Herzog Christoph von Württemberg in Verbindung. Dieser Fürst, der in seinem Lande sich um die Befestigung der Reformation große Verdienste erworben, erwies sich, ungeachtet seiner lutherischen Bekenntnistreue, als Schutzherr aller Evangelischen, von der richtigen Ansicht ausgehend, daß eine Zeit bevorstehe, wo sehr viel davon abhängen werde, ob man fleißig gewesen sey, die Einigkeit im Geiste durch das Band des Friedens zu halten. Wann er mit Bergerius sich eingelassen, ist nicht mehr zu bestimmen. So viel ist gewiß, daß er schon Ende Januar 1552 vom Herzog die Einladung erhielt, nach Württemberg zu kommen, daß er am 1. Januar 1553 sich in Tübingen befand, daß er auf Aufforderung des Herzogs die württembergische Confession und darauf den streng lutherischen Katechismus von Brenz hersezte. Damals blieb er noch nicht in Württemberg, er lehrte im August 1553 nach Graubünden zurück, geschmückt mit dem Titel eines Rathes des Herzogs von Württemberg. Im September schrieb er demselben, er nehme sein Anerbieten, in seine Dienste zu treten, an, indem er hinzusetzte, er möchte am Liebsten Tübingen zu seinem Aufenthaltsorte wählen, um sich der hohen Schule und der Kirche nützlich zu machen. Auf die Antwort des Herzogs, daß er sich in seinem Lande aufhalten könne, wo er wolle, verließ Bergerius zu Anfang November die Schweiz und ließ sich in Tübingen nieder. Er befand sich daselbst sehr glücklich. Der Herzog, sonst den Italienern nicht hold, hatte ihm sein ganzes Vertrauen geschenkt, Brenz und Andred traten mit ihm in

Verbindung. Auf einer Reise nach Straßburg knüpfte er mit Sleidan Freundschaft. Aber auch in Deutschland verfolgte ihn die päpstliche Rache. Während eines Aufenthaltes in Öbppingen im Hause des J. Andrea, als die Pest in Tübingen grassirte, wäre er beinahe in die Hände von drei Banditen, die Paul IV. gegen ihn ausgesendet, gefallen, daher er bald nach Tübingen zurückkehrte. Den Lebensunterhalt gewährte ihm theils ein Tübinger Stipendium, theils die Gnade des Fürsten und anderer Fürsten, z. B. des Herzogs Albrecht von Preußen, ja auf eine Zeit muß er sogar vom Könige von Frankreich eine Pension bezogen haben (Sirt a. a. D. S. 387. 591), denn er wußte nicht nur die Mächtigen anzubohren, sondern ihnen auch zu dienen, wie wir denn bald sehen werden, daß er im Jahre 1562 dem Könige von Frankreich in Graubünden die Wege ebnete. Bergerius verblieb in Tübingen bis zu seinem Tode, als Privatmann, dabei hat er eine Masse Schriften herausgegeben und durch kühne Missionsreisen der Sache des Evangeliums wichtige Dienste geleistet; derselben Sache diente auch die ausgebreitete Correspondenz, die er führte.

Bergerius ist ein sehr fruchtbarer Schriftsteller gewesen. Wenn gleich die Polemik darin eine große Rolle spielt, wie die Verhältnisse und seine Geistesart es mit sich brachten, so verdient es um so mehr Anerkennung, daß er zuerst seine Angriffe gegen sich selbst richtete, d. h. er schrieb einen Widerruf, worin er sich selbst anklagt, daß er lange „Eißnererei, Abgöttereie und Irrthum“ getrieben. Dieser Widerruf, der in deutscher Uebersetzung vor uns liegt, ist allerdings eine Schrift, die für ihren Verfasser ein sehr günstiges Zeugniß ablegt; auch in anderen Schriften beschuldigt er sich der angeführten Dinge halben. Die polemischen Schriften, wovon einige in italienischer Sprache geschrieben, sind ziemlich derb gehalten, übrigens witzig, mit beißender Satyre gewürzt; sie wurden viel gelesen und haben der Sache des Papstthums empfindliche Schläge versetzt, wenn gleich sie keine theologische Darlegung und Widerlegung der Irrthümer der katholischen Kirche enthalten. Sirt gibt ausführliche Auszüge daraus S. 221 — 367. Nun aber hat Bergerius auch eine ziemliche Anzahl von Lehrschriften, theils selbst verfaßt, theils in das Italienische und aus dem Italienischen in das Lateinische übersetzt und in den weitesten Kreisen verbreitet. Zu den eigenen Produkten des Mannes gehören exegetische Arbeiten, eine Paraphrase der sieben Bußpsalmen, eine Auslegung der Apostelgeschichte, einige Katechismen, die er theils für Vicosoprano und das Veltlin geschrieben, theils unter dem Namen *lac spiritualis* in Tübingen verfaßt hat. Dieses kleine Lehrbuch umfaßt auf 16 Seiten eine könnige Darstellung des Ganzen der evangelischen Heilslehre, mit Anknüpfung an die biblische Geschichte. Was die Uebersetzungen betrifft, so kommen hier in Betracht die bereits erwähnte württembergische Confession, des Brenz Apologie dieser Confession, dessen Syntagma und Katechismus, Bullinger's Tractat von der Rechtfertigung, Melancthon's Schrift über die Autorität der Kirche, des Flacius Abhandlung *de notis ecclesiarum*. Die dem Bergerius befreundete Olympia Morata forderte ihn dringend auf, Luther's großen Katechismus zu übersetzen. Ob deswegen anzunehmen ist, daß er vom calvinischen Lehrtropus über das Abendmahl zu dem streng lutherischen übergegangen war, davon wird später die Rede seyn. Besonders verdient hier noch hervorgehoben zu werden sein Antheil an den Arbeiten des Primus Truber und an den Bemühungen des Freiherrn v. Ungnad behufs der Uebersetzung und Verbreitung der heiligen Schrift und reformatorischen Schriften in slawischer Sprache. (S. darüber die Art. Primus Truber, slawische Bibelübersetzungen und Sirt a. a. D. S. 369.).

Unter den Fürsten, die Bergerius mit ihrer Freundschaft beehrten, erscheint neben dem Herzog von Württemberg hauptsächlich der Herzog Albrecht von Preußen. Er hatte sich besonders auch auf seinen Missionsreisen nach Polen seiner Güte und seines Schutzes zu freuen. Polen war das Land, welches er vor andern als Ziel seiner evangelischen Bestrebungen sich ersahen hatte. Welche besondere Motive ihn dabei geleitet, das führt Sirt nicht an. So viel ist gewiß, daß er die evangelische Bewegung in Polen mächtig gefördert hat. Seine Wirksamkeit in diesem Lande ist kürzlich bereits im Artikel Polen

Bd. XII S. 13. 14 dargestellt worden. Hier muß noch bemerkt werden, daß er bei dieser Gelegenheit eine seiner schärfsten und besten polemischen Schriften gegen Hosius, Bischof v. Ermeland, der die Seele der katholischen Partei war, ergehen ließ. Bergerius trat auch in Verbindung mit Maximilian, dem seit 1559 erwählten römischen König und gekrönten König von Böhmen, beschenkte ihn seit 1557 mit guten evangelischen Schriften, besuchte ihn selbst in Wien im Jahre 1558 und fand ihn sehr geneigt, die Reformation zu unterstützen. Seinem Herzoge erstattete er bei seiner Rückkehr einen höchst interessanten Bericht über den Zustand der Dinge in Oesterreich (Sigt S. 448). Noch ist zu erwähnen, daß er noch mehrere Male nach Bünden reiste, theils aus alter Zuneigung zu dem Lande, das ihn als Flüchtling zuerst aufgenommen, theils im höheren Antrage — er vertheilte daselbst und im Veltlin evangelische Schriften, ging mit dem Gedanken um, in Chur eine Druckerei zu errichten, versprach im Namen seines Landesherrn ärmeren Kirchendienern Unterstützung, die sie denn wirklich erhielten. Im Jahre 1562 kam er wieder in dieses Land, um die Erneuerung des rhätischen Bündnisses mit Frankreich zu betreiben, oder ein Bündniß Rhätiens mit den deutschen protestantischen Fürsten zu Stande zu bringen. Man wollte deutscherseits sich durch Gewinnung der Schwäbner Bergpässe gegen einen Einfall von Seiten des Papstes und der Spanier sicher stellen. Das Resultat war, daß im Jahre 1565 das Bündniß Graubündtens mit Frankreich erneuert wurde und Bergerius hatte dem gut vorgearbeitet. In dieser letzten Zeit hatte er auch den Gedanken gefaßt, sich zu den böhmischen Brüdern, von denen er 40 Gemeinden kennen gelernt hatte und die er schätzte, weil sie mit der reinen Lehre Kirchenzucht verbanden, zurückzuziehen. Er hatte schon 1558 die im Jahre 1535 dem Könige Ferdinand vorgelegte böhmische Confession (nicht zu verwechseln mit der vom Jahre 1533, noch mit der vom Jahre 1573) herausgegeben. Im Jahre 1561 schrieb er an den Senior der Brüder in Kleinpolen, ihn um Aufnahme in ihre Gemeinschaft bittend. Schon gedachte er in der Umgegend von Posen sich niederzulassen, auf Einladung der dortigen Brüdergemeinde. Die Sache zerstückte sich, sey es, daß er selbst zweifelhaft wurde, wo es galt, einen solchen Entschluß in vorgerücktem Alter auszuführen, sey es, daß sein Landesfürst ihn abhielt, Beides mag zusammengewirkt haben. Offenbar hatte die erneuerte Wuth des Sacramentsstreites viel zu jenem Plane beigetragen, wie er selbst es andeutet in einem Schreiben an Herzog Albrecht von Preußen, vom 15. Februar 1561 (bei Sigt Nr. XXVI. S. 563), wo er wörtlich also spricht: *venit quotidie contentio sacramentaria, ita ut Melanchthon editis libris nunc venetur tanquam Zwinglianus, quae contentiones me valde exeruciant.* (Das erinnert an ein Wort Melanchthon's in einem Briefe an B. Tietrich, s. diesen Artikel, Bd. III. S. 391.) Nunc — habeo in animo hinc discedere et in Valdensium ecclesiis me inserere et in illis mori. Placent enim mihi summopere. Offenbar zog ihn die Lehre der Brüder, wie sie in jener Confession vom Jahre 1535 ausgedrückt war, an, und was ihm dieselbe empfahl, war der Umstand, daß nicht nur Luther, sondern auch Melanchthon, Bucer und Musculus sie gebilligt hatten (Dialog. IV, 87). Wenn er aberdies sagt, „diese Confession gebrauche gemäßigte Ausdrücke, um wie mit Fleiß Streit zu vermeiden; sie lehre nämlich, daß im Abendmahle der wahre Leib und das wahre Blut Christi empfangen werde, und erhebe keinen Streit darüber, auf welche Weise Beides empfangen werde,“ so ergibt sich daraus, zusammengefaßt mit den früher angeführten Aeußerungen, mit Sicherheit, daß ihm die ubiquitäre Form der Abendmahlslehre, die damals gerade in Württemberg an J. Andrea und Brenz die entschiedensten und derbsten Verfechter hatte, zuwider war, und daß, je mehr diese ubiquitäre Form, die übrigens Brenz erst später sich angeeignet, die Melanchthon immer verworfen hatte, sich in der lutherischen Kirche Geltung verschaffte, Bergerius sich desto weniger in dieser Kirche heimisch fühlte. Es fällt dabei kein Vorwurf der Unbeständigkeit auf Bergerius, nicht er hatte sich verändert, sondern in der lutherischen Kirche war eine Veränderung vorgegangen, insofern Alles dahin drängte, die

Melanchthonische Richtung zu verdrängen, was denn auch in der Formula Concordiae wenigstens in thesi durchgeführt wurde. Bergerius wollte aber nicht so weit gehen, als die streng lutherischen Theologen gehen wollten. Indessen, wie bedovwortet, wurde jener Beschluß, bei den böhmischen Brüdern das Lebensende abzuwarten, nicht ausgeführt. Es blieb aber in Bergerius eine merkwürdige Unruhe. Er machte dem Herzog den Vorschlag, daß er ihn als Abgeordneten der deutschen Kirchen zum Religionsgespräch von Poissy 1561 (s. den Art.) abordnen möchte. Der Herzog erwiderte, ehe der tridentinische Handel beigelegt sey, dürfe er das Land nicht verlassen. Mit diesem tridentinischen Handel, der ihn in den Verdacht der Hinneigung zur Rückkehr in die katholische Kirche brachte, verhielt es sich folgendermaßen. Vor der letzten Eröffnung des tridentinischen Concils, am 8. Januar 1562, beschäftigte man sich in Rom angelegentlich mit dem Gedanken, die abgewichenen Völker zum Gehorsam des römischen Stuhles zurückzuführen. Als Mittel der Ausöhnung wurde vorgeschlagen, Zanchius und Sturm in Straßburg und Bergerius zu bewegen, in Trident zu erscheinen. Der Nuntius Delfino erhielt den Auftrag, sich mit diesen drei Männern deshalb in Verbindung zu setzen. Was Bergerius betrifft, der uns hier allein angeht, so zeigte er sich durchaus nicht abgeneigt, vor dem Concil zu erscheinen und daselbst von der Wahrheit Zeugniß abzulegen. Auch der Herzog stimmte dafür, unter der Bedingung, daß dem Bergerius hinlängliche Sicherheit gewährt würde. So forderte denn dieser sicheres Geleit des Kaisers und des Papstes. In Trident wurde die Sache in die Frage umgestaltet, ob Bergerius sicheres Geleit gegeben werden solle auf den Fall hin, daß er die römische Kirche anerkenne (Brief von Bergerius an Albrecht, 5. April 1562). Natürlich erklärte er dem Herzog, es sey keine Rede davon, daß er „die römische Synagoge,“ wie er sie nannte, anerkenne. „Sie soll zum Fenster gehen mit ihrem Antichrist.“ Das Concil scheint sich geweigert zu haben, sicheres Geleit zu geben, wenn nicht diese Bedingung erfüllt würde (wie aus dem Briefe Bergerius an Herzog Albrecht vom 10. September 1562 zu erschließen ist), und so zerbrach sich die Sache, zur Zufriedenheit des Bergerius, der meinte, wenn er nach Trident gekommen wäre, so würde der Scheiterhaufen seiner gewartet haben. Nach einer Nachricht bei dem Geschichtschreiber der Bündtner Reformation, Porta, hätte Bergerius um dieselbe Zeit den Entschluß gefaßt, den Rest seiner Tage in Bündten zuzubringen; das Wahre an der Sache ist dieses, daß er sich im Verlaufe des Jahre 1562 auf einige Monate bei den Bündttern ankündigte, was insofern Beachtung verdient, als es seine Stellung im Abendmahlsstreite kennzeichnet. Wäre er auf der ubiquistischen Seite gestanden, so ließe sich ein solcher Entschluß nicht wohl erklären. Uebrigens kam auch dieses Vorhaben nicht zur Ausführung. Noch führen wir an, daß Bergerius von verschiedenen ehemaligen Glaubensbrüdern, namentlich von Della Casa, auf unwürdige Weise schriftlich angegriffen wurde, während die bedeutendsten Männer der katholischen Kirche ihm ein vortreffliches Zeugniß gaben, was auch der genannte Versuch, ihn wieder mit der Kirche auszusöhnen, bestätigt. Was ihm einzig zur Last gelegt werden könnte, ist dieses, daß er sich in gar zu Vieles mischen wollte, sowie, daß er von seinem früheren Leben her eine gewisse Neigung hatte, seine Autorität stark geltend zu machen. Daß aber seine *πολυπραγμοσύνη* denn doch viel Gutes zu Stande gebracht, geht aus unserer Darstellung zur Genüge hervor. Er starb in Tübingen am 4. Oktober 1565; Andrä hielt ihm eine sehr ehrende Leichenrede.

Durchgängig haben wir als Quelle benützt das ausgezeichnete Werk von Delan Sixt in Nürnberg. (P. P. Bergerius, eine reformationsgeschichtliche Monographie, Braunschweig 1855.). Dem Verfasser verdanken wir auch die Mittheilung des *Widerrufes* und der *dialogi* des Bergerius, aus welcher letzteren Schrift wir uns ein Urtheil bilden konnten über des Mannes Art, Polemik zu treiben. Herzog.

Berklärung. Berklären heißt in der Bibel so viel als verherrlichen, und zwar theils in dem Sinne, daß ein schon an sich selbst Herrliches und Vollkommenes in seiner Herrlichkeit und Vollkommenheit nun zur Anerkennung gebracht, theils aber auch in dem

Sinne, daß ein bis dahin an sich selbst noch im Stande der Niedrigkeit und Trübheit Befindliches der ihm zustehenden ganzen Lebensfülle theilhaftig gemacht und hiemit zur reinsten Klarheit und zum vollsten Lichtglanz erhöht werde. So ist z. B. im Evangelium Johannis (s. Kap. 12, 28; Kap. 13, 31. 32; Kap. 17, 1. 4. 5.) gar vielfach von einer Verklärung Gottes oder des Vaters, der ja doch an sich selbst schon der schlechthin Herrliche ist, durch die Wirksamkeit des Menschensohnes die Rede; auf der anderen Seite weist aber das N. Testament (s. z. B. Evang. Joh. Kap. 13, 31. 32; Kap. 17, 1. 5; Apostelg. 3, 13.) auch wieder auf die bevorstehende oder auf die bereits erfolgte Verklärung des Menschensohnes durch den Vater hin, deren er, der Menschensohn, offenbar an und für sich selbst bedurfte.

Die Verklärung im letzteren Sinne kann sich auf das geistige Leben, wie auf das leibliche Daseyn beziehen, sofern ersteres doch ebenso gut als letzteres gehemmt und verdrückt seyn kann. Es gibt in der That auch eine geistige Beengung und Trübheit. Unser Gemüth kann sich durch eigene Schuld verunreinigen, und es kann sich aus diesem Grunde, oder auch aus äußeren Ursachen bedrückt und belästigt fühlen und ihm jene freie Ausbreitung oder Entfaltung seines Wesens und der Kraft fehlen, auf die es eigentlich angelegt ist. Ebenso kann unser Geist umnachtet seyn und Dunkelheit in oder über ihm walten, sofern wir derjenigen Erkenntniß entbehren, deren wir in Wahrheit bedürfen. Durch Zurechtstellung aber unseres Willens und die hieran sich anknüpfende Umgestaltung unseres Gemüthes, sowie durch Mittheilung der erforderlichen Einsicht und Erkenntniß wird in unserem ganzen inneren Wesen Licht und Klarheit mehr und mehr wieder herrschend werden (s. 2 Kor. 4, 6; Eph. 1, 17 — 19; 2 Kor. 3, 18.); sobald aber diese Klarheit zur Vollendung gediehen, was doch erst im Jenseits der Fall seyn wird, dann sind wir der vollen geistigen Verklärung theilhaftig geworden.

Aus der Lehre der Bibel, ja schon aus der Natur der Dinge ergibt sich, daß diese geistige — die nothwendige Voraussetzung der leiblichen Verklärung bilde, daß also letztere ohne erstere nicht stattfinden könne. Ebenso unterliegt es aber auch keinem Zweifel, daß die leibliche Verklärung nicht mangeln dürfe, wenn die Vollendung der Wesen auch in Ansehung ihres geistigen Lebens eintreten soll. Demzufolge legt denn die heilige Schrift einen nicht geringeren Werth auf die leibliche, als auf die geistige Verklärung; denn es wird man aber auch behaupten müssen, daß eine klare und bestimmte Erkenntniß der himmlischen Wahrheit überhaupt nicht zu erringen seyn werde, wenn man den Gedanken der leiblichen Verklärung nicht in der erforderlichen Schärfe erfaßt, wenn man sich ferner der Realität dieses Gedankens nicht auf alle Weise zu versichern bemüht ist, wenn man ihn endlich nicht in der weiten Ausdehnung anerkennt, als dieß die heilige Schrift verlangt.

Es kann sich eine leibliche Verklärung noch innerhalb des Erdenlebens ergeben. Eine solche erfolgte z. B. bei Moses. Nachdem dieser Gottesmann, so lesen wir 2 Mos. 34, 28 — 35, 40 Tage und 40 Nächte lang bei dem Herrn gewesen war, da glänzte seine Haut, so daß sich Aaron und alle Kinder Israel fürchteten, ihm zu nahen. Ebenso wurde ja auch der Heiland (s. Matth. 17, 2; Mark. 9, 2.) vor seinen Jüngern verklärt, daß sein Angesicht leuchtete wie die Sonne und seine Kleider weiß wurden wie ein Licht oder wie der Schnee. Diese Art der leiblichen Verklärung ist aber noch nicht die vollkommene, indem sich bei ihr die irdische Wesenheit als solche noch behauptet und selbst von der Herrlichkeit des überirdischen, himmlischen Lebens nur durchstrahlt oder durchleuchtet wird, so etwa, wie auch ein Eisen, wenn es in den Zustand des Glühens versetzt worden, nun zwar ganz wie Feuer sich darstellt, sobald aber die Gluth erloschen ist, doch nur wieder als dunkles schwarzes Eisen erscheint.

Ganz eine andere Bewandniß hat es mit der leiblichen Verklärung im vollen Sinne des Wortes. Bei dieser tritt nämlich eine gänzliche Auflösung der irdischen Wesenheit ein und die durchgängige Erhöhung derselben zum überirdischen, himmlischen Daseyn. Wohl kann sie solchergestalt erfolgen, daß im Uebergange selbst von dem ur-

springlich niederen in den höheren himmlischen Zustand jene unvollkommene Verklärung noch als ein besonderer Moment hervortritt und ebendieser dem irdischen Auge in einem herrlichen Lichtglanze sich kund gibt, wie dieß bei der Himmelfahrt des Propheten Elia (s. 2 Kön. 2, 11.) der Fall war. Es wird aber eine solche äußere Andeutung des Vorganges der Verklärung auch mangeln können, wie uns denn eine solche bei der Auferstehung des Herrn, die ja doch die Umwandlung seines irdischen Leichnams in einen Leib der Herrlichkeit (s. Phil. 3, 21.) in sich schloß, keineswegs berichtet wird, wie selbe ebenfalls bei dem Entschwinden des Henoch von der Erde (s. 1 Mos. 5, 24.) offenbar nicht stattgefunden hat und sie auch bei den am Ende der Tage auf Erden noch Lebenden nicht angenommen werden kann, da von ihnen (s. 1 Kor. 15, 51. 52.) ausdrücklich gesagt wird, daß sie nicht sterben, sondern — und zwar urplötzlich, in einem Augenblicke — verwandelt werden sollen.

Wie aber immerhin die Erhöhung des leiblichen Wesens zur himmlischen Herrlichkeit, d. h. die Verklärung desselben vor sich gehen möge, — was einmal in der That himmlisch geworden, das trägt auf keine Weise mehr die Eigenthümlichkeit des Irdischen an sich, oder noch bestimmter gesagt, die irdische Leiblichkeit ist von der himmlischen nicht etwa bloß gradweise, sondern wesentlich und durchgreifend unterschieden. Nur zu häufig aber wird dieß außer Acht gelassen. So nimmt man nicht selten an, und zwar gibt dieß namentlich von Denjenigen, welche zur spiritualistischen Denkweise hinneigen, daß die Verklärung nur als eine Sublimierung, mithin als eine bloße Verfeinerung oder Verdünnung der irdischen Materialität anzusehen sey. Andere dagegen wollen, vermöge ihres realistischen Sinnes, die eigentliche Fülle des Körperlichen hier nicht preisgeben; was sie sich nun aber hiemit bewahren, ist doch noch irdischer Natur, und so kann denn freilich, was sie Verklärung nennen, nichts anderes seyn, als nur eine theilweise Veredelung der Form, die sich fort und fort etwa noch steigern könnte, nicht aber eine gänzliche Umgestaltung. In dem einen wie in dem anderen Falle hat man sich über das Gebiet des Irdischen nicht erhoben, den Gedanken der himmlischen Wesenheit offenbar noch nicht erreicht.

Alle irdischen, wenn auch noch so weit — verfeinerten oder — veredelten Gebilde leiden noch an einer gewissen Trübheit; sie sind noch mit dem Charakter der Schwere behaftet; sie bestehen aus nebeneinander befindlichen und gegenseitig sich ausschließenden Theilen und unterliegen eben darum, wie einer succesiven Entwicklung, so auch ihrer endlichen Zerfetzung und Auflösung. Trüb oder unrein sind diese Gebilde, weil das geistige Leben selbst, das sich in ihnen darstellt, noch unlauter und verworren ist. Dem Gesetz der Schwere zeigen sie sich verfallen, weil sich in ihnen neben der Macht des Lebens noch eine Gewalt des Todes geltend macht. Aus eben diesem Grunde und in Folge des feindlichen Gegensatzes, der hienach in ihnen herrschen muß, müssen sie auch in sich selbst getrennt oder auseinander gehalten seyn, somit im irdischen Raume sich ausbreiten. So kann denn aber auch ihre Gestaltung nicht ungehemmt, sondern nur allmählich vor sich gehen und werden sie sich nicht bleibend im Daseyn behaupten können, sondern früher oder später dem Tode und Untergange anheimfallen.

Unendlich weit ragen über alle irdische Gestaltungen, denen in höherem oder niederm Grade alle diese Unvollkommenheiten eigen seyn müssen, die zur vollen Verklärung gediehenen, himmlischen Gebilde hinaus. „Es wird gesät verweslich,“ wie Paulus sagt (1 Kor. 15, 42—44.) „und wird auferstehen unverweslich; es wird gesät in Unehrre und wird auferstehen in Herrlichkeit; es wird gesät in Schwachheit und wird auferstehen in Kraft; es wird gesät ein natürlicher, psychischer und wird auferstehen ein geistiger, pneumatischer Leib.“ Im reinsten Glanze strahlen die Leiber der selig Erstandenen, überhaupt alle zur himmlischen Verklärung erhobenen Gebilde; sie sind frei von jeder Schwäche und jedem Gebrechen; es herrscht in ihnen lauter Kraft und lauter Leben; die Elemente, aus denen sie bestehen, durchdringen einander schlechtthin; keine innere Getrenntheit kann sonach bei ihnen obwalten und sie sind eben darum über die

irdische Räumlichkeit hinausgerückt. So stehen denn auch diese Gebilde unter einander selbst in der innigsten und beglückendsten Gemeinschaft: keines ist von dem anderen getrennt, keines fühlt sich durch das andere bedrängt oder belästigt, eines wirft dem andern sein Licht zu, jedes dient zur Verherrlichung aller anderen. In ihnen kommt das tiefste, innerste Leben, das ihnen überhaupt zu Grunde liegt, zur reinen und vollen Erscheinung, und so müssen sie denn wohl, wenn schon an sich leiblichen Wesens, mithin vom Geiste selbst verschieden, dennoch durchaus das Gepräge des Geistes an sich tragen. Nicht bloß der bedingte, an der inneren Verkehrtheit der Geschöpfe sich gleichsam brechende (man vgl. Jes. 59, 1 ff.), sondern vielmehr der unbedingte, auf die höchste Vollkommenheit schlechthin abzielende Wille Gottes erfüllt sich in Gestalt dieser Gebilde, und so können denn dieselben, wenn sie auch nicht schon vermöge ihrer ganzen Natur und Beschaffenheit der Zeitlichkeit entzogen seyn müßten, doch als Wirkungen des unbedingten, ewigen Willens Gottes nur als ewig und über allen Wechsel erhaben gedacht werden.

Als überzeitlich, als überräumlich, als übermateriell ist sonach die himmlische Leiblichkeit zu bezeichnen, während sich uns die irdische als zeitlich, räumlich, materiell darstellt. Ihrer Uebermaterialität unerachtet, fehlt aber doch jenen höheren Gebilden die Materialität nicht schlechthin, es ist dieselbe nur eben nicht irdischer Art. Da die Stoffe durchaus lebendig sind, aus welchen diese Gebilde bestehen, so muß letzteren allerdings die äußerste Zartheit eigen seyn; wenn aber bei ihnen aus dem nämlichen Grunde die vollkommenste Continuität stattfindet, so kommt ihnen doch wieder auch die höchste Mächtigkeit oder Gebiegenheit, eine solche innere Fülle zu, daß vor ihrer Realität jedes irdische Gebilde zur bloßen Schattenhaftigkeit herabsinkt.*)

Wenn den überirdischen Gestaltungen ferner das Prädikat der Ueberräumlichkeit beigelegt wird, so ist hiemit doch auch nur gemeint, daß sie den Schranken der irdischen Räumlichkeit entzogen seyen. Einen gewissen Raum müssen sie schon insofern einnehmen, als ihnen die Ausdehnung nicht abgesprochen werden kann, ohne welche ja Realität überhaupt, geschweige denn eine so volle Realität gar nicht zu denken wäre. Doch hat man sich diese ihre Ausdehnung, da sich in ihnen keine das Leben irgendwie hemmende Gewalt geltend macht, nicht als in die Breite auseinandergehend vorzustellen. Nur auf der jenen Gebilden inwohnenden Kraftfülle beruhet deren Ausdehnung; diese ist mach an sich selbst gar nichts anderes, als ihre Wirkungssphäre. Kann aber eben diese eine größere oder geringere seyn, so fehlt es in der Welt der Verklärung auch nicht an einer gewissen räumlichen Zusammenordnung. Die verklärten himmlischen Wesen bestehen indessen nicht, wie die irdischen, — neben einander, sondern vielmehr in einander, und zwar so, daß die höheren, mit reicherer Kraft ausgestatteten und insofern in größerer Weite sich ausdehnenden, die niederen in sich begreifen, diese aber von jenen umschlossen sind, in ihnen ihren Raum finden.

Nicht weniger endlich, als eine gewisse räumliche, hat man ihnen auch eine Art von zeitlicher Ausdehnung zuzuschreiben. An sich selbst sind sie allerdings ewig und die Ewigkeit bildet insofern einen entschiedenen Gegensatz zur Zeit, als in ihr kein Wechsel von Vergangenheit und Zukunft stattfindet, beide in ihr vielmehr zur Einheit verflochten sind. Die himmlischen Gebilde sollen ihre Herrlichkeit doch nicht erst erreichen, sie besitzen dieselbe bereits in ganzer Fülle. Eben diese ihre Herrlichkeit ist aber keine starre, regungslose, sondern vielmehr eine durchaus lebensvolle und darum in fortwährender Erneuerung begriffen. Dem Seyn jener Gebilde liegt ein unablässiges

*) „Wenn ich,“ sagt Franz Baader, „als selbst noch irdisch beleibt alle irdischen Leiber als Gegen- oder Widerstände erfahre, die ich wegräumen oder zerbrechen, zertreiben muß, um meine Leiblichkeit gegen sie geltend zu machen, so würde eine plötzliche Umwandlung meines Leibes zu einem Kraftleib die Folge für mich haben, daß mir sofort alle diese irdischen Leiber zu bloßen Scheinleibern aufgehoben würden, sowie diesen Leibern mein Leib verschwände, als zu subtil nicht mehr faßlich wäre.“

Werden zu Grunde, und so hat man sich denn ihr Seh'n, obwohl in ihnen Vergangenheit und Zukunft in eins, in einen Moment gleichsam zusammenfallen, doch nicht ohne alle zeitliche Ausdehnung zu denken, nur daß diese doch lediglich als Währung, Dauer erscheint und auf keine Weise als Länge oder Gedehntheit sich fühlbar macht. *)

So völlig unterscheiden sich die verklärten, himmlischen von den trüben, irdischen Gebilden, selbst in demjenigen, worin sie noch etwa miteinander übereinkommen. Eben darum muß es aber so schwierig seyn, der Realität des Gedankens der verklärten Leiblichkeit sich zu verschern, und so ist man denn auch nur allzu sehr geneigt, diesen Gedanken für unreal, für einen bloßen Wahn zu erklären. Die wirkliche Anschauung oder Wahrnehmung jener erhabenen Gebilde ist und kann uns hienieden, in der Regel wenigstens, nicht gegönnt seyn. Wir gehören ja nicht der Welt der Verklärung, sondern nur der Erdenwelt an, unsere Sinne sind eben darum irdisch trüb und vermögen nicht zu jenen höheren Regionen zu dringen. Doch selbst auch unser Vorstellungsvermögen ist irdisch afficirt, so daß wir uns nicht einmal in unserem Geiste ein eigentliches Bild von dem Zustande der Verklärung zu entwerfen im Stande sind. Halten wir von demselben alle irdischen Bestandtheile als solche, wie sich's gebührt, ferne, so kann es sich uns überhaupt nicht ergeben; bestehen wir aber weniger streng auf der Reinheit desselben, so werden wir bald gewahr werden, daß wir nicht erreicht haben, wonach wir verlangten. Und so sollen wir denn für wirklich, für real halten, was wir uns nicht einmal innerlich vorzubilden, vorzustellen vermögen!

Demungeachtet werden wir uns seiner Realität verschern können. Obwohl wir nämlich äußerlich und innerlich der Macht des Irdischen verfallen sind, so ist doch noch ein Punkt unseres Wesens von der Gewalt desselben frei geblieben. Es regt sich nämlich in dem tiefsten Grunde unserer Seele die lebendige Ahnung oder das Gefühl wie der Existenz des allvollkommenen Urhebers aller Dinge, so auch der wunderbaren Klarheit, zu welcher diese von dem Herrn erhoben werden sollen. Einzelne fromme Männer, Patriarchen, Propheten, Apostel und andere Jünger des Herrn (s. insbesondere Apostelg. 7, 55; 2 Kor. 12, 2—4.) sind sogar, wenn auch nur momentan, noch innerhalb des Zeitlebens, des Einblicks in die himmlische Herrlichkeit gewürdigt worden. Wenn dieses offenbar nur durch Erhöhung oder Steigerung jener Ahnung, jenes Gefühles oder, um es geradeswegs auszusprechen, des himmlischen Gefühlssinnes zum himmlischen Gesichts- und Gehörsinn möglich war, so können wir doch schon mittelst des bloßen himmlischen Gefühlssinns der Realität der Welt der Verklärung schlechthin gewiß werden.

Unserer Ahnung oder dem Gefühle der verklärten Leiblichkeit liegt, wie wir oben zunächst nur leise andeuten konnten, die Ahnung oder das Gefühl Gottes und seiner Allvollkommenheit zu Grunde. Die Welt, welche Gott als der Allvollkommene beabsichtigt, kann, so gewiß der Meister in seinem Werke sich spiegelt, in der That nur den Charakter der höchsten Vollkommenheit an sich tragen. Es wird ihr also die reichste Fülle des Lebens einwohnen müssen und eben diese in dem reinsten, aus ihr aufleuchtenden Schönheitssglanze ersichtlich werden. Dieß könnte aber nicht der Fall seyn, wenn sie nichts weiter, als nur geistige Wesen in sich begreifen sollte, indem der Geist eines leiblichen Gegenstandes bedarf, welchem gegenüber er sich zu behaupten und also die in ihm liegende Energie zu bewahren hat. Noch weniger aber wäre dieß möglich, wenn die Endabsicht Gottes nur darauf hinausginge, daß in und neben dem Reiche der geistigen Wesen noch eine Welt irdisch materieller Gebilde bestehe.

Die irdische Materialität schließt an und für sich selbst, wenn sie also auch noch

*) Ein Analogon von der alle Zeit in sich verschlungen haltenden Ewigkeit kann Jeder in seinem eigenen Leben finden. In den erfülltesten, glücklichsten Stunden unseres Daseyns wissen wir weder von Vergangenheit noch von Zukunft; die Zeit hat da gewissermaßen für uns aufgehört. Die Stunden werden uns zu einem einzigen Momente und dieser Moment hat in sich den Reichtum langer Jahre.

so sehr berebelt oder sublimirt seyn sollte, immerhin eine Macht des Todes, folglich eine Hemmung des Lebens in sich. So muß denn die irdisch materielle Welt gar vielfachen Mängeln unterworfen seyn und das Leben in ihr wird in keinem Falle ein reines Glück gewähren können. Ebenso hindert die Materialität den Geist, in dem ganzen Reichthum seiner Kraft sich zu entfalten; sie hält ihn sonach von sich selbst, von seiner eignen Wesenheit geschieden; sie trennt ihn mehr oder weniger auch von seines Gleichen und macht ihm die volle Gemeinschaft mit Gott, mithin die himmlische Seligkeit in ihrer ganzen Fülle unmöglich.

Eine solche Welt entspricht nicht dem eigentlichen, letzten Willen Gottes; weder mit dem Gedanken seiner unbedingten Herrlichkeit, noch auch mit dem Gedanken seiner unendlichen Liebe könnten wir selbe übereinstimmend finden. Die göttlichen Ideen, welche dem Universum zu Grunde liegen, in ihm ihre Realisirung finden sollen, sind, wenn auch noch so mannichfach untereinander abgestuft, doch nur Ausstrahlungen des Unvollkommenen; jede derselben erfreut sich also in ihrer Art der reinsten Vollkommenheit und in ihrer Gesamtheit bilden sie die Vorzeichnung eines durchaus lebensvollen Organismus, in welchem jedes einzelne Glied der Herrlichkeit aller anderen theilhaftig werden und alle zumal von der Kraft des Ewigen durchdrungen seyn sollen.

Sollte es nun aber Gott nicht möglich seyn, diesen aus seiner unendlichen Liebe und Vollkommenheit stammenden Weltplan zur Verwirklichung zu bringen? Sollten etwa in der Natur der Dinge selbst Hindernisse liegen, die dieß unmöglich machen, so daß man in dieser Unmöglichkeit nicht einmal eine Schranke für die göttliche Allmacht zu erkennen hätte? Gehört es wohl zur Eigenthümlichkeit des Stoffes, daß sich derselbe der Macht des Geistes nicht unbedingt zu fügen, das Gepräge des Geistes nicht schlechthin anzunehmen vermag? Muß wohl der Stoff, muß die aus ihm sich gestaltende Leiblichkeit, wenn sie überhaupt Realität besitzen soll, nothwendig in irgend einem Widerstreit zum Geist und zur Idee sich behaupten, oder führt etwa die wirkliche Ausgleichung dieses Widerstreites zuletzt zur völligen Auflösung, Vernichtung jenes Stoffes und jener Leiblichkeit? Offenbar hängt von Beantwortung dieser Frage der Gedanke der Möglichkeit oder der Unmöglichkeit einer Verklärung der Natur ab.

Nur unter der Voraussetzung, daß der Stoff aus nichts Anderem, als an sich selbst und starren Körperchen oder Körpertheilchen bestehe oder bestehen könne, nur dann also, wenn der Materialismus entweder an sich selbst oder auch in derjenigen Verbindung mit dem Spiritualismus, wie er uns in dem sogenannten theologischen Rationalismus begegnet, wirklich begründet wäre, — in diesem Falle freilich würden die göttlichen Ideen nie zu ihrem vollen Rechte, nie zu ihrer reinen Ausgestaltung gelangen können. Diese Voraussetzung ist jedoch eine durchaus unbefugte und läßt sich auf gar nichts stützen, als nur etwa auf den Umstand, daß uns die Erfahrung in dieser irdischen Welt keinen andern, als einen bereits schon irdisch geformten Stoff darstellt. Diese Art des Stoffes aber, der irdische Stoff nämlich, ist keineswegs der Stoff an sich selbst, sondern doch bereits schon etwas Geformtes, während der Stoff schlechthin noch aller Form entbehrt,*) eben darum aber auch jede Art der Form anzunehmen geeignet ist. Es kann denn also nicht behauptet werden, daß der Stoff dem göttlichen Willen einen unüberwindlichen Widerstand zu leisten vermöge. Es werden in ihm, das wird man wohl unbedenklich zugeben haben, die göttlichen Ideen ohne allen Abbruch, in ihrem vollen angeborenen Glanze Gestalt gewinnen können und die eben hiemit sich ergebenden Gebilde, ohne etwas von ihrer Fülle zu verlieren, geschweige denn ihre Realität geradezu einzubüßen, für die in ihnen sich realisirenden Ideen sich schlechthin durchsichtig erweisen.

Wenn aber dem Allen zufolge an der Möglichkeit einer durchaus lichten oder klaren Leiblichkeit nicht zu zweifeln ist, wenn dieser Gedanke vielmehr als ein durchaus be-

*) Im Briefe an die Hebräer Kap. 11, Vers 3 lesen wir: μή ἐκ φαινομένων τὰ βλεπόμενα γινώσκουσι.

gründeter, schlechthin berechtigter angesehen werden muß, dann wird man von demselben auch einen viel umfassenderen Gebrauch in der Theologie zu machen haben, als bisher und wahrlich nicht zum Heil für diese wirklich der Fall war. Sofern man die Gründe, auf welchen das Wesen der verkörperten Leiblichkeit beruht, verkannte, sofern man die ganze Genefis derselben unbeachtet ließ, war es wohl natürlich, daß man mit einer Art von Scheu vor ihr zurücktrat, mithin auch nur insoweit Geltung in der Glaubenslehre einzuräumen geneigt war, als das Wort der Schrift es gebieterisch erheischt. Erschien aber sonach dieser Gedanke in dem Systeme der christlichen Lehre doch nur ganz sporadisch, so lag schon hierin eine Versuchung, sich desselben gänzlich zu entledigen, und kam nun hiezu noch eine irrige Vorstellung über das Verhältniß von Geist und Natur, nahm man von diesen beiden an, daß sie einander schlechthin fremd und eben darum unfähig seyen, sich wesentlich je miteinander zu einigen, so mußte jetzt wohl an die Stelle der vollen Bibelwahrheit der dürre, magere Rationalismus eintreten, der, weil er die himmlische Leiblichkeit für einen Unge danken ansah und nur der trüben, irdischen Leiblichkeit Realität zugestehen wollte, die Leiblichkeit schließlich überhaupt fallen ließ, somit in einen hohlen Spiritualismus sich verlor.

Bei diesem Rationalismus und Spiritualismus konnte man jedoch nicht stehen bleiben. Nicht nur ließ sich jener ganz unverböhnliche Gegensatz von Natur und Geist nicht aufrecht erhalten, sondern es stellte sich auch immer bestimmter heraus, daß das Leben des Geistes nur einer Leiblichkeit gegenüber in voller Kraft sich offenbaren, selbst folglich einer Leiblichkeit nun und nimmer entbehren könne. In Folge eben dieser Erwägung verfiel man nun aber, sofern man die genuine Superiorität des Geistes über die Natur aus den Augen verloren und dafür dem Gedanken der Natur als Grund oder Quelle der Leiblichkeit ein ganz ungehörliches Uebergewicht über den Geist eingeräumt hatte, geradezu in den Naturalismus oder Pantheismus. Dieser Lehre zufolge entwickelten sich aus dem an sich allerdings lebendigen, des Selbstbewußtseyns dagegen der Freiheit und Selbstbestimmung ermangelnden Wesen der Natur die mannichfachen Gebilde der Welt, und zwar so, daß den niederen immer höhere, edlere und zuletzt hoch gesteigerte nachfolgen, daß in ihnen nun der Grund alles einzelnen Seyns und Erkenntniß seiner selbst und zur freien Thätigkeit gelangen kann.

Daß dieser Pantheismus oder Naturalismus, der das Walten der bloßen Natur zum Ausgangspunkte nimmt und aus diesem erst das Leben des Geistes hervorbringt, im schreiendsten Widerspruche mit dem Worte der Offenbarung (siehe, ist wohl selbst klar. Aber auch der sogenannte Semipantheismus, *) der sich in der neuesten Zeit an die Stelle des zu so weiter Verbreitung gelangten Pantheismus zu setzen sucht hat, kommt mit dem Geiste und Sinn der Bibel nicht völlig überein. In dem Systeme gesteht zwar dem geistigen Leben von vornherein Freiheit und Selbstständigkeit zu; wenn es aber, und zwar mit gutem Grunde, zur Vollkommenheit desselben die Leiblichkeit für unerläßlich erachtet, so will es die auch für den ewigen Geist erforderliche Leiblichkeit doch nur in der Welt finden. So sollte denn also Gott erst in der Schöpfung und Vollendung des Universums zur vollen Aktualität gelangen. Das will sich jedoch nicht zugeben, indem hiemit der göttlichen Allvollkommenheit Eintrag geschähe, und unter dieser Voraussetzung die Hervorbringung und Ausgestaltung der Welt nicht mehr lediglich als ein Werk der unbedingten, schlechthin freien Liebe des Schöpfers erscheinen könnte.

Schon hier zeigt es sich denn, daß die Theologie, wenn sie sich anders in der Hoheit, auf welche sie durch die Bibel selbst angewiesen ist, in der That behaupten will, dem Gedanken der himmlischen, durchaus lichten und klaren Leiblichkeit nicht in der Lehre von Christo im Stande der Herrlichkeit, dann in der Lehre vom heiligen Abendmahl und etwa noch in der Lehre von der Auferstehung der Gläubigen, sondern in einem noch viel weiteren Umfange Geltung einzuräumen habe. Wenn in der

*) S. den Artikel: Schelling, Bb. XIII. S. 521 ff. der Theologischen Realencyklopädie

igen Schrift (Joh. 4, 24; 2 Kor. 3, 17.) Gott ein Geist genannt wird, so hat man doch nicht im modernen abstrakten, rationalistischen Sinne, nicht also so zu nehmen, als ob ihm eine Natur und Leiblichkeit schlechthin nicht eigen seyn könnte, sondern es soll durch diese Bezeichnung der Gedanke der ewigen Herrlichkeit nur rein bewahrt werden von allen, aus der trüben, unvollkommenen Erdenwelt stammenden Bestandtheilen. Das erhellt nicht nur aus dem Umstande, daß die Bibel dem Herrn an so unzähligen Stellen Gliedmassen und Sinnorgane, als Augen, Ohren, Arme, Hände, Finger schreibt, was man doch gewiß nicht für bloße, leere Redensarten zu halten hat, und das ergibt sich dieß aus der Eigenthümlichkeit der mehrfältigen Theophanien, deren die heiligen Männer, wie Moses (s. 2 Buch, Kap. 33.), Ezechiel (Kap. 1 u. Kap. 10.), Daniel (Kap. 7) u. s. w. gewürdigt worden, und die man, wenn Gott eine Leiblichkeit hätte, geradezu für irreführend anzusehen hätte. Es legen aber auch die heiligen Bücher auf die Leiblichkeit überhaupt einen so hohen Werth, wie sie denn namentlich im Menschen nicht in dem bloß geistigen Lebensstadium unmittelbar nach dem Tode, sondern doch erst vermöge der Auferstehung seine wirkliche Vollendung erreichen läßt. Geist und Leib gehören zusammen, bedingen sich gegenseitig und Gott wäre nicht unbetheilt von der Welt, sondern immerhin noch an dieselbe gebunden, d. h. sie hervorbringen gendthigt, wenn er nicht von Ewigkeit eine im reinsten Glanz strahlende, ohne unendlichen Herrlichkeit und Majestät durchaus entsprechende Leiblichkeit in sich hätte.

Wenn sich dem zufolge die Grundlehre aller Theologie, die absolute Vollkommenheit Gottes und seine Erhabenheit über die Welt nur mittelst des Gedankens der himmlischen Leiblichkeit sichern läßt, so ist eben dieser Gedanke auch für die Feststellung der Idee von der göttlichen Dreipersönlichkeit unentbehrlich. So gewiß sich die Fülle des göttlichen Daseyns ohne eine Leiblichkeit, welcher gegenüber und innerhalb deren sie sich entfaltet, überhaupt nicht denken läßt, so wird ohne eine solche wohl um so weniger die göttliche Dreipersönlichkeit als denkbar sich darstellen. Soll sich die Einheit des göttlichen Willens in eine wesentliche, reale Dreifaltigkeit gliedern, wofür man doch die Dreipersönlichkeit anzusehen hat, so wird hiezu auch eine reale Grundlage erfordert. Diese reale Grundlage wird von dem an sich Einigen, göttlichen Willen, ewig zu einer eigentlichen Herrlichkeit Gottes rein und klar abspiegelnden Leiblichkeit erhoben. Wenn dieses, was hier freilich nicht näher ausgeführt werden kann, *) doch nur mittelst der dreifachen, wirksamen Relation des göttlichen Willens zu eben jener Grundlage möglich ist, so erscheint hiemit die Gottheit selbst ewig zur wirklichen Dreipersönlichkeit gestaltet.

Doch nicht bloß in Bezug auf das innere Leben Gottes ist der Begriff der himmlischen Leiblichkeit von der größten Wichtigkeit, es gebühret demselben auch Anerkennung im Bereiche des göttlichen Wirkens nach Außen hin, und namentlich, was man so viel zu gern gliblich außer Acht gelassen, hinsichtlich der schöpferischen Thätigkeit. Wie oft bemerkt man doch der Annahme, daß Gott die ganze Welt des Körperlichen, ursprünglich aus dem Chaos bewältigend, Ordnung in dasselbe gebracht und auch dann vorerst nur in Gestaltungen, in denen sich das Licht des Geistes doch nur trüb und gebrochen zeigen kann, aus ihm habe hervorgehen lassen! Man mag hiebei wohl zugeben, daß die Körperwelt dereinst noch zur Verklärung gelangen werde, doch soll sie diese ihre Erlösung erst am Ende der Tage erreichen können. Daß diese Vorstellungsweise mit der Majestät des Schöpfers, mit dem Worte der Schrift, die Ps. 33, 9. von dem Herrn sagt: „So er spricht, so geschieht's, so er gebietet, so steht's da,“ keineswegs im Widerspruch, wem sollte dieß nicht einleuchten? Gleichwohl wird man bei eben dieser

*) Eine solche nähere Ausführung ist aber gegeben in J. Hamberger's Schrift: „Fundamente der Philosophie von Franz Baader's Ethik, Politik und Religionsphilosophie.“ Stuttgart 1868.

Vorstellungsweise, durch welche doch die Hoheit des ewigen Geistes unläugbar beeinträchtigt wird, immerhin stehen bleiben, so lange man sich von der vollen Verechtigung des Gedankens der himmlischen Leiblichkeit noch nicht überzeugt, noch nicht mit voller Zuversicht demselben sich zugewendet hat.

Wer dagegen das wahre Wesen des Stoffes und die Genesis jener höheren Leiblichkeit, wie Beides oben angedeutet worden, wohl in's Auge fassen will, dem wird auch nicht mehr zweifelhaft bleiben können, daß Gott die gesammte körperliche Welt nicht erst allmählich zur Läuterung zu bringen gewußt, daß er sie vielmehr schon in der reinsten Klarheit und vollsten Herrlichkeit wie mit einem Schlage durch sein allmächtiges Schöpferwort aus dem Nichtseyn in das Daseyn hervorgerufen habe. So kann denn auch die Erübheit und Materialität, die sich uns im Universum in den allerweitesten Dimensionen darstellt, nicht in Gott, nicht in der Natur der Dinge, sondern nur im Abfall freier, intelligenter Wesen vom Ewigen ihren Grund haben. Wenn aber sogar, wie sowohl der Bibel (s. 1 Mos. 1, 2.), als auch den Belehrungen der Geologie zufolge angenommen werden muß, eine sehr gewaltige Zerrüttung der körperlichen Welt noch vor der Erschaffung des Menschen stattgefunden, so ergibt sich hieraus ebenso gewiß eine schon in der Engel- oder Geisterwelt erfolgte Empörung gegen Gottes heiligen Willen, als wieder auch an dem Fortbestand jener Zerrüttung der Mensch die Schuld trägt, indem er sich auf dem hohen Standpunkte, zu welchem er vermöge seiner Gottebenbildlichkeit erhoben worden war, nicht behauptet, sondern durch die abtrünnigen Geister von demselben sich hat herniederziehen lassen.

Der Schönheitsglanz, in welchem die Welt ursprünglich leuchtete, war ihr von Gott zunächst doch nur gleichsam geliehen. Sollte er ihr böllig und bleibend zu eigen werden, so mußte sie in eine noch tiefere Gemeinschaft mit Gott eingehen, als in welche sie bloß durch die Schöpfung hatte versetzt werden können. Wie Gott seinen Willen in die Schöpfung gelegt hatte, so sollten auch die Geschöpfe ihren Willen wieder in Gott setzen. Indem sie sich von allem Creatürlichen als solchem los sagten und mit ihrem ganzen Wesen nur Gott angehören wollten, so war ihnen nun, vermöge der Einheit ihres eigenen mit dem göttlichen Willen, die Herrlichkeit, mit welcher sie von Anbeginn bekleidet worden waren, für alle Ewigkeit festgestellt. Sofern sie dagegen ihren Willen dem göttlichen Willen versagten, ja sich wohl geradezu von demselben losrissen, so mußte freilich die Finsterniß, welche eben hiemit aus ihrem eigenen Innern hervorgebrochen war, in dem ganzen Schöpfungsgebiet, in welchem sie walteten, herrschend werden. Doch es will Gott nach seiner Gnade die Macht dieser Finsterniß, so weit nur die Geschöpfe selbst es ihm zulassen, brechen, und wie in deren Geist und Gemüth ein neues Licht sich entzünden lassen, so auch die äußere Welt zu neuer und zwar bleibender Klarheit erheben. Dieß kann aber nur möglich werden durch die Veröhnung und Erlösung, und diese zu bewerkstelligen, d. h. die unendliche Kluft, welche die sündige Menschheit von Gott trennt, auszufüllen, mußte Gott selbst als Mensch — nicht in göttlicher Gestalt, vielmehr in irdischer Niedrigkeit (s. Philipp. 2, 6. 7.), in die Welt eingehen und hier im thätigen und leidenden Gehorsam dem Willen des Vaters Genüge leisten. Gerade damit nun, daß des Menschen Sohn diesen vollkommenen Gehorsam übte, wurde bei ihm selbst der Grund auch zu seiner leiblichen Verklärung gelegt. Nachdem sich aber diese seine leibliche Verklärung in seiner Auferweckung und seiner Himmelfahrt vollendet hat, so muß Ihm, der göttliche und menschliche Natur in sich vereinigt, die Macht zustehen, das ganze körperliche Universum (s. Ephes. 4, 10.) der einst der höchsten Herrlichkeit theilhaftig zu machen.

Von so hoher Bedeutung erweist sich der Gedanke der himmlischen Leiblichkeit für die Lehre von der Schöpfung und für die Lehre von der Erlösung; er macht sich aber nicht minder geltend in den göttlichen Voranstalten für leptere und ebenso in dem Werke der Heiligung. Damit die Menschheit den Heiland in der That bei sich aufzunehmen vermöchte, bedurfte sie einer Zubereitung auf seine Erscheinung durch gewisse, von Oben

herab, von des Himmels Höhen auf sie erfolgende Wirkungen. Wenn Gott in Christo zur Menschheit kommen, wesentlich mit ihr eins werden sollte, so mußte er sich wohl zu ihr herabersenken; wiederum mußte aber auch die Menschheit, wenn Gott als Mensch aus ihr geboren werden sollte, der göttlichen Herrlichkeit näher geführt, mithin einer gewissen Erhöhung oder Veredelung theilhaftig werden. Eine Annäherung an die reine, lautere, himmlische Leiblichkeit durfte innerhalb der Geschichtslinie, aus welcher der Heiland als Mensch herkam, nicht fehlen. Diese hatte ihren Grund unstreitig in dem Willen des göttlichen Geistes, namentlich über dem Volk Israel, wodurch sich diesem die Rathschlüsse der ewigen Gnade und Erbarmung enthüllten und heilige Triebe und Regungen in ihm erweckt wurden. Höhere Erkenntnisse aber und höhere Gefühle lassen sich in eigentlicher Kraft und Lebendigkeit gar nicht gewinnen ohne eine theilweise Unterwerfung des körperlichen Daseyns unter das Gesetz des Geistes. Um so gewisser konnte auch jene geistige Erhöhung bei den ächten, wahren Israeliten nicht ohne günstige, leibliche Folgen bleiben und mußte sie sonach allerdings dazu dienen, dem Herrn bei und in ihnen mehr und mehr die Stätte zuzubereiten, an welcher er auf Erden erscheinen sollte. *)

Eine Art von Heiligung läßt sich schon in diesen Vorbereitungen auf den zukünftigen Heiland nicht verkennen. Wenn man aber unter der Heiligung im genaueren Sinn des Wortes diejenige göttliche Wirksamkeit versteht, durch welche die Menschen an der Herrlichkeit Antheil gewinnen sollen, welche der Herr als Mensch zunächst doch erst für sich selbst hatte erringen müssen, so kann sich's nicht fehlen, daß uns auch hier der Gedanke der himmlischen Leiblichkeit in sehr weiter Ausdehnung begegnet. Die Mittel, durch welche er uns jene Herrlichkeit zukommen lassen will, sind einerseits das Wort, durch dessen Wirksamkeit wir geistig wiedergeboren werden sollen, andererseits die Sakramente, welche dazu bestimmt sind, den Grund eines höheren leiblichen Daseyns in uns zu legen. Wie entschieden Letzteres vom heiligen Abendmahle gelte, in welchem uns ja der verklärte Leib und das verklärte Blut Christi dargeboten wird, springt von selbst in die Augen; was dagegen die heilige Taufe betrifft, so wird wohl mit Grund zu behaupten seyn, daß die Lehre von diesem Sakramente erst noch einer weiteren Ausbildung bedürfe, indem in ihr nach ihrer gegenwärtigen Fassung die bestimmte Hinweisung auf eine himmlische Leiblichkeit oder leibliche Wesenheit noch mangelt. **) Wenn wir aber durch die Sakramente zunächst in leiblicher Beziehung zu einer Umgestaltung gelangen, so wird dieß unstreitig auch der Entfaltung unseres geistigen Lebens zu Gute kommen, und wiederum wird unsere geistige Wiebergeburt, wie sie durch das Wort erzielt werden soll, dazu dienen, unsere irdische Leiblichkeit mehr und mehr zu läutern, sie zu veredeln, der Vergeistigung sie entgegen zu führen.

Doch, wenn wir in der That geheiligt und also dereinst der Herrlichkeit unseres Heilandes theilhaftig werden sollen, so wird hiezu von unserer Seite der Glaube erfordert, und dieser könnte nicht seyn, was er der heiligen Schrift (Hebr. 11, 3.) zufolge seyn soll, eine Hypostasie nämlich, eine Darstellung des zunächst noch bloß zu Possenden und jetzt noch nicht zu Erschauenden, wenn er nichts weiter, als ein bloßer dünner, geistiger Lebenshauch wäre. Während man den Glauben dieser Art doch nur für den ersten Anfang zum wahren, vollen Glauben ansehen kann, so setzt letzterer als eine wirkliche Hypostasie bereits schon eine theilweise Läuterung oder Verklärung unseres leib-

*) Die Vorbereitungen auf die Erlösung machen doch die Erlösung selbst nicht überflüssig. Erstere konnten durch bloße, vom Himmel aus auf die Menschheit erfolgende Wirkungen sich ergeben, letztere aber war nur durch Gott selbst, nur mittelst der persönlichen Erscheinung des Sohnes Gottes auf Erden zu bewerkstelligen. So wird man uns denn auch hier nicht dahin mißverstehen, als wenn wir von der Mutter des Heilandes behaupten wollten, daß sie von aller Sünde bereits schlechthin frei gewesen sey.

**) Siehe Dr. E. Kägelbach's Abhandlung „über das Sakrament der Taufe“ in Rubelbach's und Quericke's „Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche.“ Jahrgang 1849, S. 612 ff. Real-Encyclopädie für Theologie und Kirche. XVII.

lichen Wesens voraus, vermöge deren ihm in unserem Inneren der Stoff, das Material dargeboten wird, worin er sich ausdrücken, Gestalt gewinnen und eben hiemit zu wirksamer Kraft gedeihen kann. Nur ein solcher Glaube, in welchem sich uns das an sich noch Unsichtbare doch im Voraus schon darstellt, wird sich stark genug erweisen, die aus dem Fleische stammenden, dem göttlichen Gesetze zuwiderlaufenden Triebe zu bewältigen und also einen Gott wohlgefälligen Wandel bei uns anzubahnen. Von jeder sittlichen Erhebung muß aber wiederum behauptet werden, daß durch sie, wenn schon vielleicht nur vorübergehend, unserem leiblichen Wesen eine Veredelung, Vergeistigung verliehen werde. Bei beharrlichem, sittlichem Streben wird ihm eine solche sogar bleibend zu eigen, unser Leib also dann mehr und mehr wieder werden, wozu er in Wahrheit bestimmt ist, ein Tempel des heiligen Geistes (1 Kor. 6, 19. 20.).

Durch die Heiligung, soweit sie hier auf Erden bei uns erfolgt, kann aber freilich nichts weiter erzielt werden, als daß der Grund zum Leibe der Verklärung in uns gelegt, der Same gleichsam desselben bei uns gebildet wird, der dann in der Auferstehung als volle Frucht hervorgehen soll. Von welcher Wichtigkeit für eben diese Lehre, sowie für die Lehre von den letzten Dingen überhaupt, der Gedanke der leiblichen Verklärung sei, das wird theils allgemein zugestanden, theils erhellet es aus den oben bereits von uns gegebenen Ausführungen. Es konnten hier ohnehin nur einzelne Momente bezeichnet werden, aus welchen die hohe Bedeutung eben dieses Gedankens für die gesammte Theologie ersichtlich wird; doch schon aus dieser ganz fragmentaren Darlegung wird sich wohl klar genug ergeben haben, daß derselbe als ein eigentlicher Grundgedanke der Bibel anzusehen sei, ohne welchen sich deren Inhalt in seiner vollen Kraft und wahren Fülle weder erfassen, noch auch festhalten läßt.

Literatur. Die nothwendigsten Fingerzeige über die Literatur der Lehre von der Verklärung, welche bis dahin eine eigene, ausführlichere Bearbeitung noch gar nicht erfahren hat, findet man in den „Andeutungen zur Geschichte und Kritik des Begriffes der himmlischen Leiblichkeit“ vom Verfasser des obigen Artikels, im siebenten Bande der „Jahrbücher für deutsche Theologie.“ S. 107 ff. In eben dieser theologischen Zeitschrift beabsichtigt der nämliche Verfasser eine weitere, eben hieher gehörige Abhandlung unter dem Titel: „Die Rationalität des Begriffes der himmlischen Leiblichkeit“ erscheinen zu lassen. Außerdem haben wir hier noch besonders auf Professor Dr. Ludwig Schöberlein's geistvolle Erörterungen „Ueber das Wesen der geistlichen Natur und Leiblichkeit“ hinzuweisen, welche derselbe ebenfalls in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie,“ und zwar im sechsten Bande derselben, S. 3 ff. niedergelegt hat.

Dr. Julius Hamberger.

Vermigli, gewöhnlich, nach seinem Vornamen, Peter Martyr genannt, der gelehrteste und berühmteste der italienischen Protestanten des 16. Jahrhunderts, ward geboren zu Florenz den 8. Sept. 1500. Sein Vater, ein reicher Patrizier, wünschte ihn zum Staatsmanne zu bilden, allein eine stille, von der Mutter geerbte Frömmigkeit bewog ihn, sich dem Klosterleben zu widmen. Obschon vom Vater deswegen enterbt, ließ er sich 1516 im Kloster von Fiesole in den Orden der regulirten Augustiner Chorherren aufnehmen. Nach drei Jahren kam er nach Padua, um seine Studien zu vollenden; mit großer Beharrlichkeit, ohne Lehrer, lernte er das Griechische; in den Hörsälen der Universität machte er sich mit der aristotelischen Philosophie vertraut und gewann durch öffentliche Disputationen eine dialektische Gewandtheit, von der er in der Folge glänzende Beweise gegeben hat. In Bezug auf Theologie fand er zu Padua nur die alte Scholastik; doch las er bereits einige Kirchenväter. In seinem 26. Jahre sandten ihn seine Oberen als Prediger aus; er trat als solcher in mehreren Städten Italiens auf, auch hielt er in einigen Klöstern seines Ordens Vorlesungen über alte Literatur und Philosophie. Schon genügte ihm der lateinische Text der Bibel nicht mehr; er las das Neue Testament in der Ursprache und lernte zu Bologna von einem jüdischen Arzte Hebräisch. Zum Abt von Spoleto ernannt, führte er in das verweilt-

lichte Kloster wieder eine bessere Zucht ein und stellte durch seine Predigten die Eintracht unter den entzweiten Bürgern wieder her. Nach drei Jahren ward er als Prior des Klosters St. Petri ad aram nach Neapel befördert; hier entschied sich sein fernerer Beruf. In dem um Johann Baldes sich sammelnden Kreis eingeführt, hörte er evangelische Reden, wie er sie noch nie gehört; nicht minder mächtig wirkte Ochino auf ihn ein, der 1539 zu Neapel war. Es entstand ein Kampf in ihm, aus dem sich der Glaube an die Rechtfertigung durch Christum siegreich entwickelte. In der Schule und in der Kirche seines Klosters trug er nun, obgleich noch ohne Opposition gegen Rom, reformatorische Lehren vor. Der Keterei verdächtigt, wurde er nichtsdessenungeachtet 1541 auf einen Augustiner-Convent zum Viskator des Ordens erwählt, mit welchem Amte er Neapel verließ. Die Strenge, mit der er dieses Amt ausübte, zog ihm den Haß der Mönche zu; um sich seiner Aufsicht zu entledigen, sandte man ihn als Prior von San-Febiano nach Lucca. Hier berief er, um die Novizen zu bilden, mehrere zum Evangelium sich neigende Gelehrte, las mit diesen aus Deutschland und aus der Schweiz gekommene reformatorische Schriften, predigte und lehrte im neuen Geiste und bildete eine Gemeinde evangelischer Christen. Der Viskar seines Klosters und Don Constantin, Prior von Fregonara, predigten im nämlichen Sinne. Da ward das neu errichtete städtische Inquisitionsgesicht aufmerksam auf die Bewegung zu Lucca; mehrere von Vermigli's Freunden wurden verhaftet; er selber verließ, zeitig gewarnt, die Stadt in Begleitung einiger seiner Schüler. Auf der Flucht, zu Pisa, schrieb er an die Lucenser einen Absagebrief vom Papstthum, in Form einer Erklärung des apostolischen Symbolums. Ueber Florenz und Ferrara eilte er dann nach der Schweiz. Im September 1542 kam er nach Zürich, wo ihm die freundlichste Aufnahme zu Theil ward; nach kurzem Aufenthalt in dieser Stadt begab er sich über Basel, wo er sich gern niedergelassen hätte, nach Straßburg; hier fand er Herberge bei Duzer und nicht lange nachher eine Anstellung als Professor des Alten Testaments. Da er erfuhr, daß zu Lucca sein Weggang von Einigen getadelt wurde, sandte er an die dortige, im Geheimen fortbestehende Gemeinde ein Schreiben, in dem er die Gründe angab, die die Flucht in der Verfolgung rechtfertigen können. Seine exegetischen Vorlesungen zu Straßburg, wie später zu Oxford und Zürich, waren, im Geiste der Zeit, mehr der praktischen und dogmatischen Erklärung gewidmet, als der grammatischen und historischen; er flocht ausgedehnte Digressionen über die Loci ein, die er aus den Bibelstellen zog. Daneben leitete er Disputationen über allerlei Fragen, zunächst um die Studirenden zur Polemik vorzubereiten. Ueberhaupt hatte er ein seltenes Lehrtalent; er war gelehrt, scharfsinnig, klar und bestimmt im Ausdrucke, mild und liebenswürdig, er sprach ein reines, klassisches Latein und besaß eine warme, oft phantasievolle Beredsamkeit. So stand er bald in bedeutendem Ruf als theologischer Lehrer. Durch den Verkehr mit den Straßburger Gelehrten bildeten sich seine Ueberzeugungen immer weiter aus; die Lehre von der Prädestination ward der Grund seines dogmatischen Systems, und was das Abendmahl betrifft, schloß er sich den Schweizern an, zu denen sich damals auch noch die Straßburger neigten.

Nach dem unglücklichen Ausgange des schmalkaldischen Krieges nahm er 1547 eine Berufung nach England an, um im Auftrage Cranmer's zur Befestigung der Reformation mitzuwirken. Er ward als Professor zu Oxford angestellt und wirkte hier unter schwierigen Verhältnissen mit rastloser Thätigkeit. Er begann mit Vorlesungen über den ersten Corinthierbrief, die er 1551 als Commentar herausgab (Zürich, Fol., und mehrmals); er behandelte darin sowohl die damals in England viel besprochene Frage von der Priesterweihe als die Lehre vom Abendmahl. In letzterer stimmte er größtentheils, doch nicht völlig mit Calvin überein; er nahm eine mystische Einigung mit Christi Substanz an, durch den Glauben, ohne physischen Contact, aber doch so, daß auch unser Fleisch, unsere leibliche Natur dadurch gestärkt oder, wie er sich ausdrückte, inflauirt werde und der ganze ungetheilte Mensch in die Gemeinschaft mit dem Herrn eintrete;

über diese Gemeinschaft wechselte später Bermigli mit Calvin wichtige Briefe. Seine Vorträge zu Oxford über das Abendmahl und die Transsubstantiation erregten Aergerniß bei den dem Papstthume noch anhängenden Professoren; Richard Smith forderte ihn zu einer öffentlichen Disputation auf, die den 28. Mai 1549 begann und mehrere Tage dauerte. Der Streit drehte sich hauptsächlich um die Brodverwandlung, die Bermigli nach einander gegen mehrere in scholastischer Spitzfindigkeit gelübte Doktoren widerlegte. Das Gespräch endete, ohne daß man zu einer abschließenden Erklärung gekommen wäre. ließ aber bei Vielen einen der Reformation günstigen Eindruck zurück. Bermigli gab selber die Akten desselben heraus, London 1549. 4^o. (Auch Zürich 1552, und mehrmals). Im Jahre 1550 erklärte er den Römerbrief; in diesen Vorlesungen, die er erst 1558 herausgab (Basel, Fol., und öfter), entwickelte er besonders die Lehre von der Prädestination, indem er sie gegen die Einwürfe des Albert Pighius vertheidigte. In das von der Londoner Synode (1552) abgefaßte Glaubensbekenntniß wurden dann die Dogmen von der Erbsünde, der Gnadenwahl und der Rechtfertigung aufgenommen, so wie er hauptsächlich sie aufgestellt hatte. Inzwischen waren Buger und Fagius in England angekommen und zu Cambridge angestellt worden; im Juni 1549 hatte auch Buger über das Abendmahl disputirt; diese Disputationen hatten zur Folge, daß sowohl die Transsubstantiation als die Ansicht, Brod und Wein seien bloße Symbole, officiell aufgegeben wurden.

Bermigli und Buger nahmen ferner großen Antheil an den Verhandlungen über die englische Liturgie; mehrere Artikel des im J. 1549 eingeführten Book of common prayer hatten bei einigen englischen Protestanten Anstoß gefunden; Hooper besonders weigerte sich, den vorgeschriebenen Chorrock zu tragen; Bermigli dagegen hielt diesen für ein Adiaphoron und wollte nicht, daß um so unbedeutende Dinge gestritten und dadurch der Fortgang der Reformation aufgehalten würde. Doch stimmte er der Censur bei, die Buger über die Liturgie verfaßte und auf welche hin der Gottesdienst vereinfacht ward. Den 28. Febr. 1551 starb Buger; zwei Jahre nachher verlor Bermigli seine Gattin; schon Ende 1552 hatte er die Einladung erhalten, wieder nach Straßburg zu kommen, allein er wurde noch durch den Auftrag zurückgehalten, an der Revision der Gesetze der englischen Kirche Theil zu nehmen. Kaum war das Werk vollendet, so starb König Eduard VI. und seine Schwester Maria folgte ihm nach. Bei der nun ausbrechenden blutigen Reaction konnte Bermigli nur mit Mühe aus England entkommen; zu Ende Octobers 1553 traf er wieder zu Straßburg ein. Hier war Vieles anders geworden; an die Stelle des früheren versöhnlichen Geistes trat immer mehr ein ängstliches Bestreben, die Reinheit der lutherischen Orthodorie zu bewahren. Der Wiederanstellung Bermigli's setzte man vielfache Schwierigkeiten entgegen; erst nachdem er schriftlich bezeugt hatte, er sey bereit, die Augsburger Confession, insofern sie richtig erklärt werde, anzunehmen und in der Lehre vom Abendmahl allen Streit zu vermeiden, erhielt er wieder sein Amt. Im Jahre 1555 richtete er an die von der Inquisition hart bedrängten Evangelischen zu Lucca ein Schreiben, um sie zur Festigkeit aufzufordern. In diese Zeit schrieb er für die Polen ein Gutachten über die Lehren Olander's und Stancar'o's, nebst Rathschlägen über Einführung und Begründung der Reformation. Als von 1555 an der Abendmahlsstreit in Deutschland wieder heftig entbrannt war, traten auch zu Straßburg die Prediger mit erneuertem Ungestüm gegen Bermigli und einige andere reformirt gesinnte Männer auf; Bermigli schlug zwar eine Berufung an die Genfer italienische Gemeinde aus, sah sich aber zuletzt, da man ihm nicht gestattete, sich frei über das Abendmahl auszusprechen, genöthigt, einen Ruf nach Zürich anzunehmen, wohin er im Juli 1556 abging. Hier fand er zugleich eine blühende italienische Kirche, die ihn zum Mitgliede ihres Vorstandes wählte und vor der er zuweilen Predigten hielt. Auf für England, zumal seit der Thronbesteigung Elisabeth's, fuhr er fort, thätig zu seyn; er correspondirte mit den angesehensten englischen Theologen und Bischöfen, besonders über liturgische und hierarchische Fragen; den immer merkwürdlicher sich zeigenden

Symptomen des puritanischen Geistes gegenüber empfahl er stets Mäßigung und Unterwerfung unter das Gesetz. Im J. 1559 gab er ein schon seit Jahren unternommenes großes Werk gegen den Bischof Gardiner heraus, *Defensio doctrinae veteris et apostolicae de S. Eucharistiae sacramento*, Fol.; und in demselben Jahre eine *Defensio ad R. Smythaei duos libellos de coelibatu sacerdotum et votis monasticis*. In den Jahren 1560 und 1561 verfaßte er zwei Sendschreiben an die Polen über die Dreieinigkeits- und die beiden Naturen in Christo. Sein Einfluß zu Zürich war ungemein; er zeigte sich besonders in der Art, wie sich seit dieser Zeit Bullinger und die anderen Theologen über die Prädestination aussprachen. Als Bibliander diese Lehre angriff und Bermigli sogar zum Zweikampf herausforderte, hielt dieser vor den Professoren und Predigern eine Rede über den freien Willen; seine Auffassung wurde für „die rechte“ erkannt und bestätigt. Bald darauf schrieb er im Auftrag der Züricher gegen Brenz, der die Ubiquität vertheidigt hatte, seinen *Dialogus de utraque Christi natura* (Zürich 1561, und öfter); er wies treffend das Unhaltbare der ubiquistischen Ansicht nach, stellte ihr aber, so wie auch Bullinger es that, eine andere entgegen, der man gleichfalls vorwerfen kann, zu sinnlich zu seyn; er nahm den Himmel, in den Christus aufgestiegen ist, für einen bestimmten, abgegränzten Ort, wo Christus zur Rechten Gottes mit dem menschlichen Körper sitzt, den er auf Erden gehabt. Im Jahre 1561 kam, wie schon früher einmal, eine Berufung an Bermigli nach Heidelberg, die Züricher ließen ihn aber nicht fort. Einem anderen Rufe mußte er jedoch folgen, dem zum Religionsgespräche von Poissy, das im September 1561 eröffnet ward. Von seiner Landsmännin Katharina von Medici ehrenvoll aufgenommen, unterhielt er sich mit ihr über die Mittel, in Frankreich den kirchlichen Frieden wieder herzustellen, und sagte ihr ernste Worte über die Nothwendigkeit der Gewissensfreiheit. In den öffentlichen Sitzungen trat er nur einmal auf, mit einer italienischen Rede zur Vertheidigung der evangelischen Lehre vom geistlichen Amt, zur Rechtfertigung der der Empörung beschuldigten Protestanten und zur Widerlegung der Transsubstantiation. Da das Colloquium indessen in Streit und Confusion angeartet war, beauftragte die Königin einen aus gemäßigten Katholiken und Protestanten zusammengesetzten Ausschuss, eine Einigung über das Abendmahl zu versuchen; auch Bermigli nahm daran Theil, wollte aber bei der Wendung, die die Dinge genommen hatten, in keine zweideutige Transaktion einwilligen; man kam über eine Formel überein, die ihn zwar nicht völlig befriedigte, die er aber zuletzt zugab, um den ihm gemachten Vorwurf, er hindere durch seine Zähigkeit jede Annäherung, von sich abzuweisen. Die Formel wurde der Sorbonne vorgelegt und natürlich von ihr verworfen; im Oktober löste sich das Colloquium auf. Nach Zürich zurückgekehrt, gab Bermigli im Namen der Züricher Theologen ein Gutachten zu Gunsten Zanchi's, der in Straßburg wegen der Prädestination und der Abendmahllehre angegriffen war; dies Gutachten hat man mit Recht als ein Bekenntniß der Züricher über die Prädestination angesehen. Bermigli begann dann die Widerlegung einer neuen Schrift von Brenz über die Ubiquität, ward aber während der Arbeit von einer im Herbst 1562 herrschenden epidemischen Krankheit befallen und starb den 12. November. Nach seinem Tode gaben seine Freunde seine Commentare über die Bücher Samuel's, die Bücher der Könige, einen Theil der Genesis und die Klaglieder Jeremia heraus; ferner einen Commentar über einen Theil der aristotelischen Ethik und eine Sammlung von Gebeten aus den Psalmen. Im Jahre 1575 sammelte Robert Nassob, französischer Prediger zu London, aus sämtlichen bisher erschienenen Werken Bermigli's vier Bücher *Loci communes*, des heißt alle auf Dogmatik, Moral und Polemik bezüglichen Stellen, die er nach dem System Calvin's in Ordnung brachte (London, Fol.). Dieses später vermehrte und mehrmals gedruckte Werk ist für das Studium der reformirten Theologie im 16. Jahrhundert eine der wichtigsten Quellen.

S. über Bermigli: Simler, *Oratio de vita et obitu D. Petri Martyris*. Zürich 1562. 4^o. — Schloffer, *Leben des Theodor Beza und des P. M. Bermigli*.

Heidelberg 1807. — Leben der Väter und Begründer der reformirten Kirche. Bd. 7. Elberfeld 1858. C. Schmidt.

Veronica. Die heilige Veronica mit ihrem Schweßtuche, auf dem das treue Bildniß des dornengekrönten Heilandes ausgeprägt worden, ist eines der interessantesten und namentlich der archäologisch bedeutsamsten Gebilde der christlichen Sage des Mittelalters. Nach der gewöhnlichen Gestalt der Legende, wie sie z. B. die Hollandisten beim 4. Februar (Tom. I. Febr. p. 449 sq.) darbieten, war Veronica oder Verence (auch Veronice oder Verence) eine fromme Frau zu Jerusalem, die beim Anblick des mit bluttriefendem und geschändetem Angesicht nach Golgatha hinaufziehenden Christus, von innigem Mitleiden ergriffen, ihr Kopftuch abzog und ihm darreichte, damit er sich das Blut und den Schweiß auf seinem Antlitze damit abtrockne. Zum Dank prägte der Herr ihr die Züge seines Gesichts, entstellt von Schmerz und Leiden, wie sie waren, auf dieses Tuch ab und reichte es ihr als ein Andenken und Pfand der Liebe. Auf diese Art soll eines der ältesten jener authentischen und nicht mit Händen gemachten Abbilder Christi (*εἰκόνας ἀχειροποίητοι θεότεκνοι*) entstanden seyn, mit denen sich die legendarische Tradition so viel zu schaffen macht: die älteste künstlerische Darstellung des Caput spinosum s. orientatum, das graphische Urbild zu Correggio's und anderer berühmter Maler Darstellungen des Schweßtuchs mit dem dornengekrönten Christuskopfe und nicht minder zu den „an das Haupt des Herrn Jesu“ gerichteten christlichen Hymnen, z. B. zu der uralten Sequenz „Salve sacra facies“, zu S. Bernhard's: „Salve caput orientatum“; zu Paul Gerhard's: „O Haupt voll Blut und Wunden“, u. s. w. — Besondere Modifikationen und Erweiterungen der Veronicasage sind: 1) Veronica (oder vielmehr *Βερονίκη*, nach dem um's Jahr 600 lebenden Johannes Malala in seiner Chronographia p. 305) soll jenes blutflüssige Weib gewesen seyn, welches durch das Anrühren von Jesu Gewand heil wurde (Matth. 9, 20—22) und welches dann nach dem Berichte des Eusebius (H. E. VII, 17. 18) dem Herrn eine Statue in ihrer Vaterstadt Paneas in Syrophönicien errichtete; — s. den Erweis der Unmöglichkeit dieser Combination in den AA. SS. Boll. l. c. p. 454. — 2) Veronica soll königlichem Geschlecht entsproßt und eine Enkelin Herodes des Großen durch die Salome gewesen seyn, — eine Combination, die offenbar eine Verwechslung mit der Verence, der Mutter der Herodias und Großmutter der Salome, und somit einen groben Anachronismus involvirt (s. AA. SS. l. c.). — 3) Veronica soll mit 50 Anderen (Jünglingen und Jungfrauen) als Märtyrerin in Antiochia gestorben seyn (so z. B. Beda, nach einer ebenfalls jeglicher chronologischen Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit entbehrenden Tradition). — 4) Veronica soll die Geliebte eines gewissen Amatus gewesen seyn, der als „*servulus S. Virginis Mariae et Iosephi, et Domini bajulus ac nutricius*“ bezeichnet wird. Dieser Amatus soll mit ihr zuerst nach Rom und von da später im Gefolge des heil. Martial's nach Gallien gewandert seyn, hier nach dem Vorbilde der Eremiten des Berges Carmel ein heiliges Leben geführt haben und im Jahre 75 unserer Zeitrechnung gestorben seyn (AA. SS. l. c. p. 453). — 5) Nach der gewöhnlichsten abendländischen Sage soll der am Auszug gefährlich erkrankte Kaiser Liberius Kunde von dem wunderbaren Christusbilde auf der Veronica Schweßtuche erhalten und dieselbe daher nach Rom beschieden haben. Veronica habe diesem Befehle auch Folge geleistet, dem Kaiser durch Berührung mit dem Tüchlein geheilt und so bewirkt, daß der nunmehr von Christi Gottheit Ueberzeugte den Pilatus als den Urheber des Todes Christi ins Exil geschickt habe. Veronica aber sey mit dem wunderthätigen Sudarium in Rom geblieben, habe dasselbe dann dem heil. Clemens, des Petrus Nachfolger, testamentarisch vermacht und so die köstliche Reliquie in den Besitz der römischen Päbste gebracht. — In der That rühmte sich seit Pabst Johann VII. (705) die Kirche S. Maria Maggiore, später aber und noch jetzt die Peterkirche Roms, das wunderbare Bildniß zu besitzen. Nur fürstlichen Personen gestattet man hier den köstlichen Schatz zu sehen, und auch diesen nur, wenn sie sich zuvor unter die Titulardomherren zu St. Peter haben aufnehmen lassen.

Da aber auch Mailand in Oberitalien und Jaen in Spanien Ansprüche darauf erheben, das ächte *Exbarium* *Veronica's* zu besitzen (vgl. Benedict XIV. [Lambertini], *De Servorum Dei beatificatione etc.* 1, IV. p. 2. c. 31), so muß die ganze Nachricht vom Selangen desselben nach Rom äußerst zweifelhaft bleiben, und auch das angebliche Zeugniß, welches bereits *Methodius* († 311) zu ihren Gunsten abgelegt haben soll (nach *Marianus Scotus* bei *Gretser*, *De imaginibus non manu factis*, c. 16., und nach *Baronius*, *Annal.* ad an. 34. nr. 138) würde selbst unter der Voraussetzung seiner Authentie nicht viel zu ihrer Beglaubigung beitragen können. Denn was die geschichtliche Existenz einer heil. *Veronica* überhaupt fast mehr als zweifelhaft macht, ist die Thatsache, daß noch im 13. Jahrhundert nicht sowohl die Vestgerin des wunderbaren Schweifstuchbildes, als vielmehr dieses selbst mit dem Namen „*Veronica*“ bezeichnet zu werden pflegte. — So sagt *Servastus* von *Tilbury* (um's J. 1210) in seinen *Otia imperialia* cap. 25: „*De figura Domini, quae Veronica dicitur . . . Est igitur Veronica pictura Domini vera*“; und *Matthäus Paris* ad an. 1216 redet von der „*effigies vultus Domini, quae Veronica dicitur*“. Was liegt da näher, als die schon von *Papebroch*, *Wabillon* u. A. ausgesprochene Annahme, *Veronica* sey ursprünglich nichts Anderes, als eine corruptirte Contraction von *vera icon* (*εἰκών*), bedeute also selbst so viel als wahres, authentisches Bildniß, *imago non manu facta sed divinitus impressa*? Es hat diese von den meisten Neueren gebilligte Meinung (vgl. *Hieseler*, *Kirchengesch.* I. S. 86) jedenfalls viel für sich, zumal auch das, daß sie sich mit dem Wesentlichen von der neuerdings durch *Wilhelm Grimm* (die Sage vom Ursprung der Christusbilder, Berlin 1843) aufgestellten scharfsinnigen Erklärung des Ursprungs der *Veronicasage* sehr wohl vermitteln und zusammenfassen läßt. Nach *Grimm* wäre nämlich diese Sage nichts als die ins Abendländische umgesetzte oder übertragene *Abgarus*sage der griechischen Kirche, das lateinische Aequivalent jener (schon bei *Moses* von *Chorene* und *Evagrius* im 5. und 6. Jahrhundert vorkommenden) Legende, welcher zufolge Christus den Boten des edessenischen Fürsten *Abgar* außer einem eigenhändigen Briefe auch ein durch göttliche Kunst gefertigtes Portrait seiner selbst für diesen mitgegeben hätte. Anhaltspunkte für die in der *Veronicasage* vorliegende freie Nachbildung dieser Legende hätten namentlich die Nachrichten bei *Eusebius* und *Johannes Malala* über *Veronice* (*Verenice*), die geheilte Blutflüßige von *Paneas*, dargeboten (vgl. oben). Besonders in der angel-sächsischen Form der Sage (bei *Veda*) trete die erst in späterer Zeit hergestellte Beziehung zwischen dem das authentische Abbild Christi enthaltenden Tuche und zwischen dem kunstflüßigen Weibe als seiner angeblichen Vestgerin deutlich zu Tage u. s. w. Es kann in der That sehr leicht so gegangen seyn, daß man zunächst das Weib zu *Paneas* ihre Statue nach dem Modell eines ähnlichen Schweifstuchportraits oder authentischen Bildnisses herstellen ließ, wie das von Christus nach *Edessa* geschickt gewesen seyn sollte, und daß man dann weiterhin in dem von alter Tradition angegebenen Namen dieser Frau eine acuminöse Anspielung auf die wunderbare Eigenschaft ihres Besitzthums, ein „wahres Bild“ (*vera icon*) des Herrn zu seyn, zu finden meinte. Die äußerst unkritische Geschichtsbetrachtung und Sprachwissenschaft des Mittelalters hat nicht selten noch phantastischere Combinationen vollzogen und mit oft noch wilderen ethymologischen Mühen zu klären gesucht. — Uebrigens hat die Tradition bis herab in die neueste Zeit auch ein angebliches Hans der heil. *Veronica* in Jerusalem, am Wege von der Wohnung des *Pilatus* nach *Golgotha* gelegen, zu zeigen gewußt; s. AA. SS. I. c. p. 450 f.

Vergl. überhaupt: *Gretser*, *Syntagma de imaginibus non manu factis*. Ingolst. 1622. — *Joh. Jac. Chifflet*, *De linteis Christi sepulchralibus servatis eris historica*. Antverp. 1624. — *Ja. Beausobre*, *Des images de main divine* (*Bibliothèque Germanique*, Tom. XVIII, 10). — Auch *Tillemont*, *Memoires etc.* Tom. I. p. 471 sq.

Jödler.

Verföhnung. Unter *Verföhnung* wird auf theologischem Gebiete verstanden die Wiederannahme der durch die Schuld der Sünde von Gott geschiedenen Menschheit in

die Gemeinschaft Gottes durch seine vergebende Liebe. Sie bildet eine wesentliche und Hauptseite in der Heilskonomie des Alten und Neuen Testaments und eine Grundlehre in dem Bekenntniß der Kirche aller Zeiten.

Wenden wir vorerst auf die geschichtliche Entwicklung dieser Heilsideo. Schon im Opfer Abel's (1 Mos. 4, 3—5.), welcher dem Herrn Thiere von seiner Herde schlachtete, werden wir nicht bloß einen Ausdruck seines Dankes und seiner Bitte zu erkennen haben, sondern zugleich den Drang, hiemit seinen Schmerz über seine Sünde zu bezeugen und sich Gottes Wohlgefallen dadurch wieder zuzuwenden. In diesem Uropfer der Menschheit sind die verschiedenen Seiten des Opfers noch ungetrennt verbunden. Eben so trägt Noah's Opfer (1 Mos. 8, 20.) noch diesen allgemeineren Charakter. Und auch im Opfer Abraham's (1 Mos. 22.), worin er seinen Sohn Isaak zu schlachten willens war und statt seiner auf des Herrn Befehl einen Widder darbrachte, spricht sich zunächst nur die Liebe, welche selbst das Liebste dem Herrn opfert, im Allgemeinen aus, ohne daß jedoch darin die Beziehung auf die Sünde ausgeschlossen wäre, welche das Liebesopfer eben in dieser Form, in der Dahingabe des Lebens fordert. Deutlicher läßt sich im Bundesopfer, worin Mose mit dem reinen Blute der Thiere zur Hälfte den Altar, zur Hälfte das Volk besprengte, der Zweck erkennen, das Volk, welches mit dem Herrn in einen Bund der Lebensgemeinschaft treten soll, von seinen Sünden vor dem Herrn zu reinigen.

Erst aber im mosaischen Opfer, welches auf's nachdrücklichste die Heiligkeit Jehovah's bezeugen und das Bewußtseyn der Sünde in Israel schärfen sollte, tritt die im Wesen des Opfers beschlossene juristische Seite und seine Bestimmung und Kraft zur Versöhnung der sündigen Menschheit in voller Bestimmtheit hervor. Die Bedeutung des täglichen Brandopfers zwar (חֹלֶבֶת), das in gewisser Hinsicht als Hauptopfer des israelitischen Cultus gelten kann, geht nicht auf in der Sühnung der Sünde des Volkes; befaßt vielmehr auch Bitte und Dank in sich, und ist der gottesdienstliche Ausdruck für die fortwährende völlige Liebeshingabe des Volkes an Jehovah. In den Friedensopfern (זֶבַח שְׁלָמִים) ferner, worin die Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft kundgethan und ihre Befestigung bezweckt wurde, tritt das Moment des Dankes und der Freude vollends in den Vordergrund gegen jenes der Sühne. Aber es sind auch besondere Opfer geordnet zur Aufhebung der Sünde und zur Versöhnung mit Jehovah, die eigentlichen Sühnopfer. Specieell sind es unter denselben die Sündopfer (זֶבַח חַטָּאת), welche den Zweck haben, den Einzelnen von Vergehen zu entündigen, wodurch die Ordnung Gottes aus Irrthum verlegt worden, während hingegen eine Verletzung derselben mit Absicht und Vorsatz gar nicht durch Opfer gesühnt werden konnte, sondern den Ausschluß aus der Gemeinde Israel selbst zur Folge hatte. Für die noch ungesühnten Sünden des ganzen Volkes sammt denen auch der Priester und des Hohenpriesters wurde jährlich Einmal das große Versöhnopfer dargebracht. Von nicht sowohl persönlicher als sachlicher Bedeutung dagegen ist das Schuldopfer (זֶבַח עוֹלָה), welches „für eine bestimmt begränzte Schädigung“ Ersatz leisten sollte. Zur Seite gingen diesen sühnenden Opfern die reinigenden Handlungen im Reinigungsoffer und Sprengwasser, welche nicht die Schuld der Sünde tilgen, sondern die Unreinheit aufheben sollten, die aus dem mit dem Wesen der Sünde eng verknüpften Anfang und Ende des Lebens (Zeugung, Geburt und Tod) für die Einzelnen durch Berührung entstanden war. Eine besondere Stelle nahm das Passahopfer (חֹדֶשׁ-חַדְשׁ) ein, dessen Entstehung sich an die Ausföhrung der Kinder Israel aus Aegypten knüpfte und die Verschönung Israels vor der göttlichen Strafheimsuchung durch die Bestreichung der Thürpfosten mit dem Blute der Passahlämmer bezweckte. Dasselbe ist insofern das eigentliche geschichtliche Grundopfer des israelitischen Volkes, durch dessen Feier sich jeder Israelit immer von Neuem in der Gemeinschaft des erwählten Volkes und dieses in der Gnade Jehovah's selbst bekräftigte, während die Beschneidung hingegen für dieselbe die bleibende Grundlage bildete. Daher hat auch das Passahopfer einen universelleren Charakter und vereint als Verschönungsoffer, das es ist, beide, das Sühn- und Dankopfer.

Was nun den Hergang des Veröhnungsaktes durch das Opfer im Alten Bunde betrifft, so ist das Erste, daß der gläubige Israelit, welcher opfern wollte, sein Opfer, nachdem er sich zuvor geheiligt hatte, selbst, persönlich herzubachte zum Heiligtume des Herrn, zur Bundeslade, später zum Tempel, resp. in den Vorhof desselben, da die Priester allein das Heilige selbst betreten durften. Das Opfer bestand in einem Thier, genommen aus dem Viehstande, wobei die Gattung desselben je nach der Art des Opfers und den Verhältnissen des Opfernden näher bestimmt war. Dasselbe mußte Eigenthum des Opfernden seyn und durfte keine Mängel und Gebrechen haben; für die wichtigsten Opfer wurde ein männliches Thier erfordert. Der Opfernde legte seine Hand auf das Haupt des Thieres, wobei er gleichfalls von Niemandem konnte vertreten werden. Dann erfolgte die Schlachtung des Thieres. Bei Privatopfern geschah diese durch den Opfernden selbst, hingegen bei den ständigen gottesdienstlichen, sowie bei den für das ganze Volk dargebrachten Opfern geschah sie durch den Priester. Die Brand-, Sünd- und Schuldopfer wurden an der Nordseite des Altars geschlachtet. Das Blut, welches dem Thiere entströmte, wurde vom Priester in einem Becken aufgefangen und damit der Altar besprengt. Bei den Brand-, Schuld- und Friedensopfern wurde das Blut bloß rings um den Altar geschwenkt, bei den Sündopfern aber, je nach der Bedeutung derselben, in stufenweiser Steigerung entweder auf die Hörner des Altars gehen oder in's Heilige gebracht, um es siebenmal vor Jehovah an den inneren Vorhang zu sprengen und an die Hörner des Räucheraltars zu thun, oder endlich selbst, wie beim jährlichen Veröhnungsopfer, durch den Hohenpriester in's Allerheiligste getragen, um siebenmal den Deckel der Bundeslade damit zu besprengen. Hierauf folgte, außer beim Passahopfer, die Verbrennung des Opfers auf dem Altar, und zwar beim Brandopfer des ganzen Thiers, d. h. sämtlicher Fleisch- und Fettstücke, bei den übrigen Opfern aber bloß der letzteren. Wo die Verbrennung nicht ganz stattgefunden hatte, wurde das Fleisch entweder, wie beim Opfer des Veröhnungstages und den für die Gemeinde oder den Hohenpriester dargebrachten Sündopfern, sammt den übrigen Stücken an einem reinen Orte außerhalb des Lagers verbrannt oder, wie bei den für einzelne Personen dargebrachten Sündopfern, im Vorhof des Heiligtums von den Priestern verzehrt, oder endlich, wie bei den Friedensopfern, nach Wegnahme der für die Priester bestimmten Theile, beim Passahlamm selbst gänzlich, von den Darbringern zu einem fröhlichen Opfermahle verwendet, womit der Genuß der begleitenden Speiseopfer verbunden war. (S. Artikel über den Opfertultus des A. T.)

In diesen Momenten verlief die Darbringung des Opfers, auf Grund dessen der Israelite vor das Angesicht Jehovah's treten durfte. Wir sehen darin in symbolischer Fassung alle Momente aufgenommen und dargestellt, welche das Wesen der Veröhnung ausmachen.

Damit nämlich ein Opfer für den Sünder zur Veröhnung gelten könne, war für's erste nothwendig, daß dasselbe ein Lebendiges sey, daß es eine Seele habe; denn darum handelt es sich im wahren Opfer, die Seele selbst Gott darzubringen. Das Opfer des Alten Testaments bestand in einem Thier. Dieses Thier mußte ferner Eigenthum des Opfernden und aus seinem eigentlichen Lebens- und Berufskreise genommen seyn; denn nur so vermochte es eben seine Seele zu vertreten. Dieß war der Fall bei den Hausthieren. Und endlich mußte es zu den reinen Arten der Thiere gehören und selbst ohne Fehl und Mangel seyn; denn nur Keines darf vor das Angesicht des heiligen Gottes gebracht werden. Entsprechend hiemit die Gabe des Opfers, das Opferthier, der Bedeutung eines gottgefälligen Opfers, so mußte weiter der Akt des Opfers als seine eigene Handlung gelten können. Dieß wurde für's erste dadurch bewirkt, daß der Opfernde selbst, persönlich, das Opferthier zu der Stätte hinzubachte, „da der Name Jehovah's wohnt.“ Hiemit ging die Initiative des Opfers von ihm aus. Hatte er das Thier in den Vorhof oder zum Altar hinzugebracht, so legte er mit allem Nachdruck seine Hand auf den Kopf des Opferthiers, um damit an-

zuzeigen, daß er den Sinn und Willen seines Gemüthes, welches auf diesem Wege der Darbringung Veröhnung mit Jehovah suchte, auf das Thier übertrage — eine Deutung der Handauflegung, die sich klar in 3 Mos. 16, 21. ausgesprochen findet. Hiemit ist die stellvertretende Bedeutung, welche das Opfer für den Opfernden hat, zum vollen Ausdruck gekommen. Die freiwillige Selbstaufgabe ferner, welche im wahren Opfer stattfindet, wird ausgedrückt in der Schlachtung des Opferthiers, weshalb dieselbe auch bei allen Opfern, die für Einzelne gebracht wurden, durch diese selbst geschah. Und auf der nördlichen Seite des Altars wurde dieser Opferakt vollzogen, weil dieselbe als die „dunkle und freudenlose“ das begleitende Verzichten auf die Welt und ihre Freuden bezeichnet. Die Billigkeit dieser Selbstaufgabe aber, wornach der Mensch auch gar nichts Eigenes festhalten, sondern Alles Gott dargeben will, findet seinen symbolischen Ausdruck im Brandopfer, bei welchem das Opferthier sowie das begleitende Speisopfer gänzlich verbrannt wurde und der Duft davon gen Himmel emporstieg. Liegt nun in dieser Freiwilligkeit und Billigkeit der Selbstaufgabe eine sühnende Kraft, so wird aber zur Vollständigkeit der Sühne noch ein Weiteres erfordert. Es muß nämlich dieses Opfer auch vor das Angesicht Gottes, von welchem die Sünde den Sünder scheidet, gebracht werden. Da nun das Wesen des Opfers als freiwilliger Selbstaufgabe eben darin besteht, daß die Seele in den Tod dahingegeben werde, so gilt es, diese in den Tod dahingegebene Seele vor Gott zu bringen, die Leibesseele des Thiers als Symbol der persönlichen Seele des Menschen. Dieß geschieht in dem Blute, welches vom geschlachteten Opferthier aufgefangen worden; denn im Blut ist die Seele des Thieres (3 Mos. 17, 11), und das Blut sühnt durch die Seele (שָׁחַט), d. h. „vermittelt dessen, daß die Seele in ihm ist“ (Hebr. 9, 22) — weshalb auch nach der israelitischen Sägung das Blut durch stetes Rühren vor dem Gerinnen geschützt werden mußte. Und vor Gottes Angesicht wird es gebracht, indem der Altar, das Heilige und das Allerheiligste damit besprengt werden. Das Besprengen und Bestreichen aber dieser Symbole der Gegenwart Gottes mit Blut wird in der heil. Schrift so angesetzt, daß das Blut hiemit zwischen Gott und die Sünde trete, sey es, um das Angesicht Gottes oder die schuldige Seele des Sünders vor demselben zu decken — welche zweifache Vorstellung sich in der heil. Schrift findet (1 Mos. 32, 21. Jer. 18, 23). Es dient das reine Blut zur Deckung der Sünde (שָׁחַט, Ps. 49, 8. Hiob 33, 24), so daß nun Gott nicht mehr die Sünde ansieht, welche den Menschen vor Gott verwerflich macht, sondern in dem Symbol des reinen Blutes die von ihrem falschen Selbst sich lösende und willig Gott sich dergebende Seele des Menschen. Insofern mit dem zehenden Blick Jehovah's auch seine Strafe von der Sünde abgewendet wird, erscheint das Blut zugleich als Zahlung und Abgeld (2 Mos. 30, 12. 4 Mos. 35, 31), die Sünde aber ist dadurch getilgt (weggewischt Jer. 18, 23., in die Tiefe des Meeres geworfen Mich. 7, 19). Weil aber zur wahren Wiedervereinigung des Sünders mit Gott erforderlich wird, daß Gott selbst auch willig dem Sünder entgegenkomme und sein Opfer annehme, so ist dieses Besprengen mit Blut nicht mehr Sache des Opfernden selbst, sondern des Priesters, der im Namen Jehovah's die Vermittelung zwischen ihm und dem Sünder bildet, und am großen Veröhnungstage, wo es die Sünden des ganzen Volkes zu sühnen gilt, selbst des Hohenpriesters, der nur an diesem Tage das Allerheiligste betreten durfte.

Die Priester aber mußten, um diese Vermittelung übernehmen und ebenso im Namen Gottes der Menschheit gegenüber handeln, als diese vor Gott vertreten zu können, nicht allein überhaupt dem Volke Israel, sondern speciell überdies dem Stamme Levi angehören, welcher von Gott aus den übrigen Stämmen besonders auserwählt und berufen war, damit er, von den Banden weltlicher Pflichten gelöst, ganz nur dem Dienste Jehovah's leben könne (Hebr. 5, 1—4). Hinsichtlich der persönlichen Beschaffenheit aber ward ein Zweifaches erfordert. Um nämlich Sünder vor Gott vertreten zu können, muß man selbst frei von Schuld, rein und untadelig seyn. Dieß wurde darin ange-

zeigt, daß der Priester zu seinem Dienste in äußerer Makellosigkeit und Reinheit erscheinen (3 Mos. 21.) und, bevor er für das Volk opferte, sich selbst durch Opfer sündigen mußte (3 Mos. 16. Hebr. 7, 27). Das Andere aber, was das Opfer fordert, ist, daß der Priester durch die Gesinnung leidenden Mitgeföhls mit dem sündigen Volk, für das er eintritt, verbunden sey. Auch dieses war durch die gliedliche Zugehörigkeit zum Volke Israel (Hebr. 5, 1. 2) vermittelt.

Auf Grund der durch diese Vermittelung des Priesterthums vollzogenen Sühnung, die Jehovah annimmt, ist die Veröhnung nun hergestellt, und der Sünder darf wieder zu Jehovah nahen. Seinen Ausdruck aber erhält dieser Zustand des Veröhntheins in der Opfermahlzeit (מִזְבֵּחַ), welche der Darbringer mit seiner Familie und seinen Freunden von dem Opferfleisch und dem begleitenden Speisopfer hielt, und dadurch, daß er so mit Jehovah, für welchen die besten Stücke des Opfethiers waren verbrannt worden, Tischgenossenschaft pflegte, sich in der Gemeinschaft mit ihm bekräftigte.

Diese wesentliche Stücke des Opfers, wodurch die Veröhnung bewirkt wird, finden sich aber nicht in allen Arten der Opfer gleichmäßig verwirklicht, sondern theils treten sie die einzelnen gegen die anderen vor, theils fehlen einzelne gänzlich. Alle Thieropfer (im Unterschiede von den bloßen Speisopfern, מִזְבֵּחַ) enthalten zwar die Akte der Schlachtung des Opfethiers und der Sprengung des Blutes, denn ohne diesen Akt der Sühnung kann keine Veröhnung eintreten; aber die Opfermahlzeit als Zeichen und Anknüpfung der geschehenen Veröhnung findet nur bei dem Friedensopfer statt. Bei den Sühnopfern ferner liegt das Hauptgewicht auf der Blutbesprengung, welche hier sehr ausgeführt ist, und woran sich bei dem jährlichen Veröhnopfer als weiterem ausdrucksvoller Sühnakt die Hinausführung des Bundes in die Wüste anschließt, auf welchen die Sünden des Volkes durch Handauflegung waren bekannt worden. So wird hier vorzugsweise das Moment der Sühne in dem Akte der Veröhnung betont. Im Brandopfer aber, welches sich durch die völlige Verbrennung des Opfers auf dem Altare von den übrigen Opfern unterscheidet, wird vornehmlich die Völligkeit der Liebeshingabe im Opfer abgebildet. Und das Passahopfer, worin Israel die geschichtliche Grundthat seiner Errettung aus der Knechtschaft Aegyptens feierte, war, wenn gleich keine Darbringung und Blutbesprengung damit verbunden war, doch die fortgehende Wiederholung jenes ersten Passahopfers, worin einerseits zur Veröhnung vor dem strafenden Gerichte Jehovah's die Thürpfosten der Häuser, die als Ort der Gnadenoffenbarung Jehovah's hiemit die Bedeutung eines Altars erlangten, bestrichen wurden, und andererseits die Kinder Israel's sich als das erwählte Volk des Herrn erwiesen, und vereinigte so in sich die Momente der Sühnung und einer Feier der Veröhnung.

Insofern diese Opfer des Alten Bundes nur bloße Symbole und Typen des wahren Opfers waren, konnten sie für sich eine wahre Veröhnung nicht bewirken. Wiederholt wird es im N. Test. bezeugt, daß Jehovah keinen Gefallen habe an der bloßen äußeren Darbringung, sondern allein an dem Opfer des Herzens (1 Sam. 15, 22. Ps. 40, 7. 51, 18—21. Hos. 6, 6. Jes. 1, 11), und daß er nicht um jener Opfer willen, als ob dieselben wirklich Sünde tilgen könnten, gnädig sey, sondern allein um seines Namens willen (Jes. 43, 23—25). Hätten doch auch jene Opfer nicht immer wiederholt zu werden gebraucht, wenn sie die Kraft wirklicher Sühne besaßen hätten, wie dieß der Hebräerbrieff Kap. 10. so überzeugend ausführt. Zugleich aber wies das N. Testam. auf eine spätere Zeit hin, wo das wahre Opfer werde gebracht und dadurch wirkende Veröhnung mit Gott bewirkt werden. Schon im Paradiese hatte Gott selbst auf dieses Opfer hingedeutet in den Worten, daß die Macht der Schlange nur durch die Wunde des Fersenstiches könne gebrochen werden. In einzelnen persönlichen Erscheinungen trat sodann diese Veröhnungsmacht mit vorbildender Wirklichkeit in der Geschichte Israel's hervor. Abel, welcher als Gerechter durch die Hand des Ungerechten den Tod erlitt, Isaak, welcher als Gabe der Liebe auf dem Opferaltar Gott dargebracht wurde, David, welcher um der Rechte Jehovah's willen so viele Verfolgungen ertragen

mußte, die Propheten, welche wegen ihres Zeugnisses für die Ehre und den Willen Jehovah's von dem eigenen Volke des Herrn verfolgt und getödtet wurden — sie alle sind Typen des Einen wahren Opfers zur Veröhnung der Welt. Und aus dem Grunde dieser typischen Geschichte erwuchs das Wort der Weissagung, welches eine vollgültige stellvertretende Sühnung und wahre Veröhnung ausdrücklich verkündigt. Der Knecht Jehovah's, um unserer Missethat willen verwundet und um unserer Sünde willen zerschlagen, wird die Strafe unserer Sünde auf sich nehmen, auf daß wir Friede hätten; und wenn er sein Leben zum Schuldopfer gegeben, wird er Samen haben, und Er, der Gerechte, wird Viele gerecht machen (Jes. 53.), und das Haus David's und die Bürger zu Jerusalem werden einen freien offenen Born haben wider die Sünde und Ungerechtigkeit (Sach. 13, 1). Dann werden die bloßen äußerlichen Opfer aufhören und ein ewiges Priesterthum wird bestehen (Sach. 6, 13), und die Kinder Israel's werden sich selbst als wahres Opfer dem Herrn darbringen, indem sie vermöge des neuen Herzens und des neuen Geistes, welchen Jehovah in sie geben wird, in seinen Geboten wandeln und seine Rechte halten und darnach thun werden (Jes. 60, 21. Jerem. 31, 35 f. 24, 7. Ezech. 36, 25—27). So werden die Kinder Israel's Priester des Herrn heißen (Jes. 61, 6), und es wird die Absicht, welche Jehovah von Anfang an mit seinem Volke hatte, in Erfüllung gehen, daß es ihm sey sein Eigenthum, ein priesterlich Königtum und ein heiliges Volk (2 Mos. 19, 5, 6).

Die Erfüllung dieser Vorbilder und Weissagungen ist geschehen durch Jesum Christum. Hievon zeugen die Schriften des Neuen Testaments, und zwar alle ohne Ausnahme, obwohl mit dem Unterschiede, daß von der einen mehr diese, von der anderen mehr jene Seite der Veröhnung in's Licht gestellt wird. Speciell erweist Petrus Jesum als den wahren Knecht Gottes, welcher alles Leiden geduldig von der Sünden Händen hingenommen, der Hebräerbrief als den wahren Hohenpriester, welcher ein ewig gültiges Opfer dargebracht hat für die Menschheit, Johannes als Gottes Lamm, das der Welt Sünde trägt, die synoptischen Evangelien als das rechte Bundesopfer, wodurch das Neue Testament gestiftet worden zur Vergebung der Sünden, und Paulus als das wahre Sühnopfer, wodurch wir erlöst sind von unseren Sünden und versöhnt mit Gott, auf daß wir Friede hätten; die Liebe Gottes aber als der ewige Grund dieser Veröhnung tritt uns vornehmlich entgegen aus dem Briefe Pauli an die Epheser und aus den Briefen Johannis.

Auf's Nachdrücklichste bezeugt das N. Testam. die Nothwendigkeit einer Veröhnung, indem es lehrt, daß das Gericht Gottes von Einem über Alle gekommen zur Verdammniß (Röm. 5, 16) und daß wir von Natur seyen Kinder des Zornes (Eph. 2, 3. Röm. 2, 5. 9. 3, 19). Eben so bestimmt lehrt dasselbe, daß der Mensch selbst nicht im Stande sey, diese Veröhnung zu bewirken. Kein Gesetzwerk vermag es (Gal. 3, 10); denn die fleischliche Sägung Israel's vermag nur Heiligung zur Reinheit des Fleisches zu bewirken, daß das Volk würdig dastehet im Dienste Jehovah's, und der Einzelne, in der Gemeinschaft des Volkes Gottes bestätigt, zur Gemeinschaft am Heiligthume zugelassen werde (Hebr. 9, 13. 10, 3). Und eben so ist auch kein Opfer, das wir selbst zu bringen vermöchten, ausreichend, unsere Seele zu lösen (*ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς* Matth. 16, 26; vergl. Ps. 49, 8. 9); es fehlt unserem sündigen Herzen dazu die Kraft der Liebe (Röm. 5, 7). Aber was die menschliche Liebe nicht vermag, das hat die göttliche Liebe selbst übernommen. Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn gab (Joh. 3, 16), daß er ihn gab als Sühnopfer für unsere Sünden (*ἵλασµόν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡµῶν* 1 Joh. 4, 10). Und es hat ihn ein wirkliches Opfer gelöstet, seinen Sohn für uns dahinzugeben (*οὐκ ἐπέσαστο τοῦ ἰδίου υἱοῦ* Röm. 8, 32), ein Opfer, wodurch seine Liebe gegen die Welt auf's Herrlichste sich erwiesen und bekräftigt hat (*συνλόγησι τῆν ἑαυτοῦ ἀγάπην* Röm. 5, 8). Gott selbst war es in Christo, der die Welt mit sich veröhnete (2 Kor. 5, 19).—Aber gleichertweise hat die Liebe auch den Sohn bewogen, in die Welt zu kommen und

ſich für uns zu geben (ἐπὲρ ἡμῶν Eph. 5, 2. Offenb. 1, 5), die Liebe des Gehorſams gegen ſeinen Vater und des Mitgeföhls mit dem Elend unſerer Sünde, beide entſpringend in der Ewigkeit und ſich bewöhrend in ſeinem zeitlichen Wandel hinieden (ἐπιφύως μετρί θανάτου Phil. 2, 8. Röm. 5, 19; vergl. Hebr. 5, 8. 2, 10), μετρησαθέν δυνάμεως τοῖς ἀγνοοῦσι καὶ πλανωμένοις Hebr. 5, 2. 4, 15. 2, 17). Es war des Sohnes eigener, freier Wille und Entſchluß, daß er kam (ἴδον ἦκω, τοῦ ποῆσαι τὸ θέλημα σου Hebr. 10, 9), und mit derſelben Freiwilligkeit gab er auch ſein Leben in den Tod dahin (οὐδεὶς αἶρει τὴν ψυχὴν μου, ἀλλ' ἐγὼ τίθημι αὐτὴν ἐκ ἑαυτοῦ Joh. 10, 18., ἔδωκε, παρέδωκεν ἑαυτὸν Eph. 5, 2. Tit. 2, 14), und hielt dieſen Entſchluß mit klarem Bewußtſeyn während ſeines ganzen irdiſchen Wandels bis zum Tode feſt (Luk. 9, 51. Matth. 16, 21. Joh. 14, 31. Matth. 26, 53. 64). Wie von des Vaters Seite, ſo war es aber auch von der des Sohnes ein wirkliches Opfer, das er um unſerwillen brachte, ein Opfer, indem er ſeine himmliſche Herrlichkeit dahinten ließ (Joh. 17, 5. ἑαυτὸν ἐκένωσε Phil. 2, 5—8), und ein Opfer, indem er kam, nicht um ſich dienen zu laſſen, ſondern um zu dienen und ſein Leben zu geben als der gute Hirte für die Schafe (Matth. 20, 28. Joh. 10, 11. 15. 17). So heiligte er ſich ſelbſt für uns, ſeine ewige Liebe zeitlich bezeugend und vollendend in dem freiwilligen, unſchuldigen Erleiden des Todes um unſerwillen als das wahre Lamm Gottes (ἦν ἀγιάζω με ἐπὲρ αὐτῶν Joh. 17. 19. διὰ πνεύματος αἰωνίου Hebr. 9, 14. ἴδε ὁ ἄμνος τοῦ θεοῦ Joh. 1, 29). Die Urſache ſeines Todes aber iſt unſere Sünde (παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν Röm. 4, 25.) er iſt geſtorben für die Sünder (ἐπὲρ ἀσεβῶν Röm. 5, 6). — Indem er aber auf dieſe Weiſe den Tod für (ἐπὲρ) uns litt, litt er ihn zugleich an unſerer Statt (ἀντὶ). Denn der Tod iſt der Sünde Sold (Röm. 6, 23). Chriſtus aber war frei von Sünde (μὴ γνόντα ἁμαρτίαν 2 Kor. 5, 21. ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησε 1 Petri 2, 22. ἄμνος ἁμμος καὶ ἄσπιλος 1 Petri. 1, 19. Hebr. 9, 14), und er bewährte dieſe Reinheit mitten im Leiden von der Sünde der Welt, indem er daſſelbe geduldig ertrug und Obſes nicht mit Obſem vergalt (Apgeſch. 8, 32. 1 Petri. 2, 22. 23). Er war gehorſam bis zum Tode (Phil. 2, 8), und erwieſ ſich eben darin als den wahren Hohepriester (ἀρχιερεὺς ὁσίος, ἄκακος, ἀμίωτος, κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν), welcher nicht erſt nöthig hatte, für eigene Sünde Opfer zu thun (Hebr. 7, 26. 27. vgl. 5, 3. 9, 7). Indem er aber dennoch unter die Uebelthäter gerechnet wurde (Luk. 22, 37), ſo ward er für uns zur Sünde gemacht und zum Fluch für uns (2 Kor. 5, 21. Gal. 3, 13), er trug unſere Sünden an ſeinem Leibe auf das Holz (1 Petri. 2, 24. Hebr. 9, 28), er erlitt Einmal den Tod als der Gerechte für die Ungerechten (1 Petri. 3, 18), auf daß unſere Sünde im Fleiſch gerichtet und verdammet würde (Röm. 8, 3). So iſt ſein Leben, das er für uns gegeben, ein Abſegeld für die Sünde geworden (Matth. 20, 28. 1 Petri. 1, 18. vgl. Luk. 23, 31); denn ſo Einer für Alle ſtirbt, ſo ſind ſie Alle geſtorben (2 Kor. 5, 14. Röm. 5, 18).

Dieſes Opfer der göttlichen Liebe nun, wornach der Sohn Gottes, vom Vater dazu in die Welt geſandt, im Fleiſche um unſerer Sünden willen den Tod erlitt, iſt die Erfüllung der vorbildlichen Opfer des Alten Bundes. Chriſtus iſt das Opfer (κατ' ἔξοχην). Er iſt das rechte Brandopfer, Gott zu einem ſüßen Geruch (προσφορὰ καὶ θυσία τῷ θεῷ εἰς ὄσμην εὐωδίας Eph. 5, 2), wodurch wir Einmal für immer geheiligt ſind (Hebr. 10, 10). Ferner iſt er das wahre Paſſahlamm (ἄριον ἑορταζόμενον Offenb. 5, 6. 13, 8.), geſchlachtet für uns (τὸ πάσχα ἡμῶν ἐπὲρ ἡμῶν ἐτόθη, Χριςτός 1 Kor. 5, 7) und als Lamm Gottes tragend und hinwegnehmend die Sünde der Welt (αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου Joh. 1, 29. 1 Joh. 3, 5). Zumal aber iſt er auch das vollgültige Sühnopfer für die Sünden der Welt. Gott hat ihn beſtimmt und geſandt zur Sühnung für unſere Sünden (ἱλασμὸς 1 Joh. 2, 2. 4, 10. ἱλαστήριον ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι Röm. 3, 25). Er hat ſein Blut für uns am Kreuze vergoſſen, da ohne Blutvergießen keine Vergebung iſt (Hebr. 9, 22); und ſein Leben (ψυχή), das er in ſolcher Vergießung des Blutes dargegeben, iſt die

Deckung und Lösung für uns (λύτρον ἀντι πολλῶν Matth. 20, 28), Er selbst das Lösegeld für Alle und an Aller Statt (ὁ δοῦς ἑαυτὸν ἀντιλύτρον ὑπὲρ πάντων 1 Tim. 2, 6. Hebr. 7, 27). Durch sein Blut hat er uns losgekauft von unseren Sünden (ἵνα λυτρώσῃται ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀνομίας Tit. 2, 14. ἐλυτρώθητε τιμῇ αἵματι Χριστοῦ 1 Petr. 1, 18. 19) und hat so unsere Erlösung bewirkt (ἀπολύτρωσις διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ Eph. 1, 7. Kol. 1, 14. Hebr. 9, 15), eine ewige Erlösung erfunden (αἰώνια λύτρωσις (Hebr. 9, 12). Näher aber schließt diese sühnende Kraft des Opfers Christi noch eine zweifache Wirkung in sich: es ist dasselbe zugleich Reini- gungsoffer und Bundesopfer. Besonderter erscheint jenes in Stellen, wo gesagt wird, daß das Blut Jesu Christi (verglichen mit dem Blute der Ochsen und Böcke und der Asche der Kuh) uns reinige von todtten Werken (Hebr. 9, 13). Hingegen fließen die Begriffe des Sünd- und Reinigungsofers in einander über, wenn es heißt, daß uns Christus mit seinem Blute abgewaschen habe von unseren Sünden (Offenb. 1, 5. 7, 14), daß dasselbe uns reinige von unseren Sünden (1 Joh. 1, 7. Hebr. 1, 3) und daß unsere Herzen dadurch gereinigt werden vom bösen Gewissen (Hebr. 10, 22). Und dadurch nun, daß der Tod Christi die Erlösung von den Uebertretungen des Alten Bundes bewirkt hat, ist er zugleich die Ursache eines Neuen Bundes geworden, und das Blut Jesu Christi heißt das Blut des N. Bundes als Erfüllung des alttestamentlichen Bundesopfers (Matth. 26, 26. Hebr. 13, 20); Christus selbst aber ist auf Grund dessen der Mittler des Neuen Bundes διαθήκης καινῆς μεσίτης Hebr. 9, 15). — Was aber hiemit von der Darbringung des Bundesopfers gilt, das gilt gleicherweise von den anderen Opfern, die in Christo ihre Erfüllung gefunden haben. Indem er nicht ein fremdes, sondern sein eigenes Leben als Opfer dargegeben hat, so ist er beides zugleich, wie Opfer so Priester, und wie die Erfüllung aller Opfer des Alten Bundes, so die Erfüllung des ganzen alttestamentlichen Priestertums. Denn während der Hohepriester des A. Bundes alljährlich, nachdem er für sich selbst geopfert, das Opfer für des Volkes Sünde darbrachte, hat er dieses gethan Einmal, indem er sich selbst opferte (ἑαυτὸν ἀνέγκας Hebr. 7, 27. vgl. 10, 12. 14). In ihm ist eben hiemit auch das vormosaische Opfer zur Erfüllung gekommen, wie uns dasselbe in Melchisedek entgegentritt, und zwar nicht wie beim levitischen, unter gänzlicher Aufhebung desselben, sondern als seine wahre Fortsetzung und Vollendung (Hebr. 5—7). — Als wahr ist nun dies Priestertum Christi und als gültig vor Gott sein Opfer erwiesen durch die Auferstehung von den Todten, worin der Vater ihn zu seinem Sohne nach dem Geiste der Heiligkeit eingesetzt hat (Röm. 1, 4), und es bildet so seine Auferstehung die Bestätigung für die in seinem Tode gestiftete Versöh- nung (1 Kor. 15, 17. Röm. 4, 25. 8, 34). In Kraft seines Blutes (διὰ τοῦ αἵματος Hebr. 9, 12), welches besser redet denn Abel's (Hebr. 12, 24), ist er einge- gangen in das Heilige, nicht das mit Händen gemacht ist, sondern in den Himmel, um vor dem Angesichte Gottes zu erscheinen für uns als der wahre Hohe- priester Einmal am Ende der Zeiten auf ewiglich (ἐπι συντελείᾳ τῶν αἰώνων Hebr. 9, 24. 25. εἰς τὸ διηνεκές Hebr. 10, 14. vergl. διὰ πνεύματος αἰωνίου Hebr. 9, 14). Und dort steht er nun zur Rechten Gottes als unser Fürsprecher beim Vater (1 Joh. 2, 1) und vertritt uns und bittet für uns (Röm. 8, 34. Hebr. 7, 25), bis daß er Alle zu sich ziehe (Joh. 12, 32. 10, 16).

So hat Gott die Welt mit sich in Christo versöhnt (κόσμον καταλλάσσειν ἑαυτῷ 2 Kor. 5, 18. 19. καταλλαγὴν ἔλαβομεν Röm. 5, 11), hat uns ihm angenehm gemacht in dem Geliebten und zur Gotteskindschaft wieder zurückgebracht, zur Liebe Gottes, von der uns nichts mehr scheiden kann (Eph. 1, 5. 6. Röm. 8, 32—39), hat uns erworben und verordnet zu einem Volk des Eigenthums (Tit. 2, 14. 1 Petr. 2, 9). Denn dadurch, daß sich Christus für uns geheiligt hat, sind auch wir geheiligt (Joh. 17, 19. ἡγιασμένοι διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐφάπαξ Hebr. 10, 10. 14), geworden ein heiliges Volk des Herrn (1 Petr. 2, 9). Christus

hat uns hiemit den Weg in das Heilige bereitet (*ἐνκαίνισεν ἡμῖν τὴν εἰσοδὸν τῶν ἁγίων, ὁδὸν πρόσβατον καὶ ζωῶν διὰ τοῦ καταιπίεσματος, τοῦτ' ἐστὶ, τῆς σωφίας αὐτοῦ* Hebr. 10, 19 κ.), ja er selbst ist der Weg für uns, wie er die Wahrheit ist und das Leben (Joh. 14, 6). So haben wir denn Freude, hinzutreten zum Angesichte Gottes (*προσερχομαι τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος* Hebr. 4, 16. 10, 19. 22. 7, 25. vgl. Röm. 5, 2. *ἔγγιζεν τῷ θεῷ* Hebr. 7, 19), wir haben Friede mit Gott durch unsern Herrn Jesum Christum, und dadurch Ruhe und Erquickung der Seele (Röm. 5, 1. Matth. 11, 28). Und nicht allein Israel hat diesen Zugang zu Gott im Glauben, sondern gleichermäßen auch die Heidenwelt (*ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν οἱ ἀμώβτεροι* Eph. 2, 18); ja Alles im Himmel und auf Erden ist durch ihn mit Gott verfühnt (*ἀπακατάλλεξαι τὰ πάντα εἰς αὐτὸν, εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, δι' αὐτοῦ, εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανόις* Kol. 1, 20).

In dieser Verföhnung der Welt nun, welche Gott nach dem ewigen Rathe seiner Liebe durch die Dahingabe seines einzigen Sohnes in den Tod für unsere Sünde gesühnt hat, hat er seine Gerechtigkeit erwiesen und erweist sie noch in dieser Zeit (*ὡς ἐδείξεν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντι τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ* Röm. 3, 25. 26), darin, daß er uns die Sünde vergibt um Christi willen, der uns gemacht ist zur Gerechtigkeit (1 Joh. 1, 9. 1 Kor. 1, 30). Durch diese Gerechtigkeit aber herrscht die Gnade Gottes über uns zum ewigen Leben (Röm. 5, 17. 21). Denn wie durch Mosen das Gesetz gegeben, so ist durch Jesum Christum Gnade und Wahrheit geworden (Joh. 1, 16. 17. vergl. 2 Kor. 8, 9), welche vor der Zeit, von Ewigkeit her in Gott bestanden, aber nun in Christo offenbart (2 Tim. 1, 9. Tit. 2, 11) und ebenso die Ursache unserer Erlösung geworden ist (Eph. 1, 6. 7), als durch diese selbst jene Gnade für uns in der Zeit ausgewirkt worden ist (Röm. 3, 24) und sich in der Zukunft für uns vollenden wird (Eph. 2, 7. Tit. 3, 7. 1 Petr. 1, 13).

Sehen wir nun zu, wie diese göttliche That der Verföhnung durch Christum von der Kirche aufgefaßt und die Lehre von derselben im Laufe der Zeiten ausgebildet worden ist. Bei den apostolischen Vätern erscheint zwar der Glaube an die Verföhnung im kirchlichen Bewußtsein fest gegründet, aber die Lehre davon noch wenig entwickelt; sie pflegten sich an die Worte der heiligen Schrift anzuschließen, ohne die Frage nach ihrem gegenseitigen Verhältniß einer bestimmteren Erwägung zu unterziehen. Ihr Grundgedanke ist, daß Christus aus Liebe gegen uns nach dem Willen Gottes (*ἐκ φιλίας θεοῦ*) sein Blut für uns (*ὑπὲρ ἡμῶν*), sein Fleisch für unser Fleisch, seine Seele für unsere Seelen dargegeben (Clemens Romanus), daß sich Christus Gott für uns zum Opfer dargebracht habe, auf daß wir durch den Glauben an ihn und seinen Tod dem Tode entgehen (Barnabas, Ignatius). Ähnlich steht die Sache noch bei den ersten Apologeten. Der Verfasser des Briefes an den Diognet sagt, Gott habe seinen Sohn als Lösegeld (*λύτρον*) für uns dahingegeben, den Heiligen für die Ungerechten, um darin seine Gerechtigkeit zu beweisen, damit wir durch solche Offenbarung der göttlichen Liebe zur Gegenliebe erweckt würden. Und Justin der Märtyrer bezeichnet es als einen seligen Tausch und Auslösung (*ἀνταλλάγη*), daß durch Eines Gerechtigkeit wir Ungerechte gerecht würden und Gott zu diesem Zwecke seinen Christus habe in Leiden den Fluch der Menschheit tragen lassen. Es wurden die verschiedenen Seiten des Heilswertes in Einen Blick zusammengefaßt, und der leitende Grundgedanke war der der Vereiniung der Gottheit und Menschheit in der Person Jesu Christi, wie ihn Irenäus am Klarsten dahin ausspricht, daß der Logos durch seine Menschwerdung in Christo die ganze Menschheit, er das Urbild sein Abbild in sich zusammengefaßt, aus der Sünde in ihren Anfang zurückgeführt und erneuert, mit Gott wieder vereinigt und hiemit erst vollendet habe (*ἀνακεφαλαιώσας, recapitulatio*). Bald aber wurde die Kirche genöthigt, eingehender die Lehre von der Verföhnung in Christo zu behandeln. Den Hauptanstoß dazu gab die gnostische Irrlehre. Die Gnostiker ließen nach ihrer theogonischen, dualistischen Theosophie den höchsten Gott Jesum

in diese Welt des Demiurgen senden, um die Menschen aus der Knechtschaft desselben zu befreien und aus dem psychischen in's pneumatische Leben zu erheben. Der Demiurg kannte Jesum nicht, als er im Fleische erschien, und wollte an ihm sein Recht ausüben, indem er ihn zum Tode brachte, was freilich nur am psychischen Christus, nicht am pneumatischen geschehen konnte, dessen Tod ein bloßes Scheinbild war. Aber dadurch, daß der Demiurg in Jesu einen unschuldigen Menschen zum Tode brachte, verlor er selbst sein Recht an die Menschheit. Zugleich schilderten hiemit die Gnostiker den Kampf der Liebe, die im höchsten Gott waltete, mit der Gerechtigkeit, deren Repräsentant und Auswirlker der Demiurg war, einen Kampf, worin der Demiurg durch den Vollzug der Gerechtigkeit nach seinem eigenen Gesetze von der Liebe, die ihn hinterging, geschlagen wurde. Indem nun die Väter der alten Kirche das Irrige in dieser Lehre des Gnosticismus zu überwinden bemüht waren, lag es ihnen nahe, im Werke der Verföhnung eben die Beziehung auf den Teufel herauszulehren, welchen sie in der gnostischen Lehre vom Demiurgen zu einem Untergott erhoben sahen. Und um so näher mußte ihnen solches liegen, je näher sie selbst geschichtlich noch jener Zeit standen, worin der Teufel, nach den eigenen Worten Christi, alle List und Gewalt zum entscheidenden Kampfe wider den Heiligen Gottes aufgeboden und im Heidenthum sich ein mächtiges Bollwerk aufgerichtet hatte, von welchem aus er noch nach seiner Ueberwindung durch Christum das Werk Christi zu hindern gedachte.

Wir begegnen dieser Auffassung zuerst bei Irenäus, obwohl sie nicht den Grundton seiner Lehre vom Heile bildete. Nach Irenäus war die Gewalt, welche der Teufel durch Verföhnung über die Menschen erlangt hatte, eine angemessene und unrechtmäßige, weil der Mensch von Natur Gott als Eigenthum angehörte. Hieraus erwuchs für Gott das Recht, dem Teufel seinen Raub wieder zu entreißen, was Gott jedoch nicht durch Gewalt, sondern auf dem Wege Rechtsens thun wollte. Der Teufel konnte aber nur dadurch beslegt werden, daß sich ein Mensch durch Sündlosigkeit seinem Rechtsverhältnisse entzog. Diese Sündlosigkeit konnte nun kein Mensch, nur Gott konnte sie leisten; doch aber mußte es von Seite des Menschen geschehen. So ward Gott Mensch in Christo, welcher die gesammte Menschheit in sich befaßte. Christus hat, allen Versuchungen Satans widerstehend und ihn als einen von Gott Abtrünnigen zurückweisend, vollkommenen Gehorsam geleistet. Dadurch hat er den Teufel ordnungsmäßig überwunden. Und indem er denselben nun vermöge seiner göttlichen Kraft gefangen hält, führt er die Menschen, nicht mit Anwendung von Gewalt, sondern durch die Ueberredung des Evangeliums, wiederum zu sich, ihrem wahren Herrn, im Glauben zurück. Auf diesem Wege hat Jesus zugleich den Unfrieden aufgehoben, in welchem der Mensch zu Gott stand. Und darin besteht das Moment der eigentlichen Verföhnung, während, was jener Kampf mit dem Teufel zunächst uns zuwege brachte, als Erlösung zu bezeichnen ist.

Einen bedeutenden Schritt weiter in dieser Lehre von der Ueberwindung des Teufels ging Origenes. Einerseits sieht er in dem Tode Jesu einen Kampf zwischen den zwei Machtreichen des Guten und Bösen, der zum Siege des ersteren geführt wird, und leitet von diesem Siege eine geheimnißvolle geistige, obwohl der physischen in ihrer Unmittelbarkeit ähnliche Wirkung des Segens für die Menschheit ab, wie dieß bei jedem Märtyrertode im engeren Kreise der Fall sey. Andererseits aber faßt er diese Ueberwindung des Teufels als ein rechtliches Vertragsverhältniß auf. Hatte nämlich Irenäus die Macht Satans über die Menschen als einen zwar faktischen, aber unrechtmäßigen Besitz behandelt, so gibt Origenes ein vom Satan errungenes Recht zu, das aber Gott durch ein Lösegeld abzukaufen wisse. Dieses ist das Blut, die Seele seines Sohnes. Hierbei wird aber der Teufel getäuscht, indem die reine Seele Christi ihm solche Schmerzen verursachte, daß er sie wieder loslassen mußte. Neben dieser Auffassung geht zwar bei Origenes noch die andere einher, daß Jesus, welcher als der Keine den Tod nicht verdiente, vielmehr hierin der Menschen Sünde trug, durch solches Vergießen seines unschuldigen Blutes Gott ein wohlgefälliges Opfer dargebracht habe, um dessentwillen uns

von Gott die Sünden vergeben werden. Allein theils findet sich diese biblische Anschauung bei ihm nicht weiter ausgeführt, theils steht sie ohne innere Verbindung mit jenem Rechtshandel da — es sey denn durch die Grundanschauung, daß Gott an sich zwar auch ohne dieses Opfer hätte die Sünde vergeben können, daß aber der Logos aus Rücksicht auf die Bedürftigkeit der sündigen Menschen die Verföhnung mit Gott, wie durch seine andere Offenbarungen in vorbereitender Weise, so in vollkommener Weise durch seine Erscheinung im Fleische und die Erleidung des Todes hienieden habe bewirken wollen.

In den Fußstapfen des Origenes ging Gregor von Nyssa. Nach ihm verlangte Satan als Kaufpreis für die Menschen, die sich ihm freiwillig verkauft hatten, das Höchste hienieden, den von der Jungfrau geborenen, sündlosen, wunderthätigen Christus, der sich ihm dazu angeboten hatte. Indem nun Gott seinen Sohn, der zu diesem Zwecke die Menschheit angenommen, in die Gewalt des Teufels zum Tode dahingab, handelte er nach strenger Gerechtigkeit. Zugleich aber offenbarte er hiebei seine Weisheit darin, daß er in diesem Tauschvertrage (*ἀντάλλαγμα*) den Teufel überlistete, welcher die im Fleische gekleidete Gottheit, die er hinter Jesu nicht vermuthet hatte, nicht festzuhalten vermochte. Die gleiche Vorstellung von einem Lösegeld an den Teufel hat auch Basilus der Große, Ambrosius, desgleichen Leo der Große, welcher die Unbilligkeit der Tauschung sehr stark betonte, und Gregor der Große, welcher dagegen mit Irenäus den rechtmäßigen Anspruch des Teufels an die Menschen bejauferte.

Noch weiter hat in dieser Richtung Augustin die Lehre fortgebildet, indem er aus dem Vertragsverhältniß mit Satan einen eigentlichen Rechtsproceß machte. Nachdem Satan, welcher dem Gesetze Gottes durchaus unterworfen ist, die Menschen durch die Verföhrung Eva's zu seinem rechtlichen Eigenthum gemacht hatte, unterjochte ihn der Sohn Gottes auf dem Wege strengsten Rechts (*juro acquissimo*). Dadurch nämlich, daß Satan in dem menschengewordenen Gottessohn einen sündlosen, ihm nicht verfallenen und des Todes in keiner Weise würdigen Menschen tödtete, hat er sein Recht über die Menschen verwirkt und ist genöthigt worden, Diejenigen, welche an den Sohn Gottes glauben, aus seiner Notmähigkeit zu entlassen, ja als Unterworfenener des Menschensohns ist er selbst ein Knecht der Menschen geworden.

Dieses streng juristische Moment trat bei andern Kirchenvätern wieder mehr zurück gegen die allgemeinere Vorstellung von einem Kampfe, welchen Christus mit dem Satan aufgenommen hat, um ihm seine Beute, die Menschheit, zu entreißen. Gern wählte man dafür das Bild des Fischfangs und verglich den Teufel mit dem Leviathan der heiligen Schrift, welcher durch die Rodspeise des Fleisches Christi an der Angel der göttlichen Tugenden des Sohnes Gottes gefangen wurde (Rufinus, Gregor der Große), und seinen Raub, die sterblichen Menschen, wieder von sich geben mußte (Ish. Damascenus). Ein anderes, später beliebtes Bild, ist das von einer Vogelschlinge oder einer Mausfalle, die Christus in seinem Kreuze gestellt habe. Noch über die Zeit der Kirchenväter hinaus, durch das ganze Mittelalter hindurch, erhielt sich diese Auffassung, wenn sie auch nicht mehr als die eigentlich herrschende bezeichnet werden kann. So leitet Nil. von Methone die Nothwendigkeit der Menschwerdung von dem Zwecke ab, die Herrschaft Satans über die sündige Menschheit aufzuheben, und Bernhard von Clairvaux lehrt, daß, wie der Mensch durch die Zulassung Gottes mit Recht in der Gewalt Satans sich befinde, so Gott auch diesen nicht, wie er gekonnt hätte, durch seine Macht, sondern durch seine Gerechtigkeit der Herrschaft über den Menschen beraubt habe. Hugo von St. Viktor und Robert Pulleyn fassen die Befreiung vom Teufel als Folge der durch die Genugthuung Christi geschehenen Verföhnung der Menschen mit Gott auf. So auch Thomas von Aquin, wogegen Petrus Lombardus wieder mehr die sittliche Seite in dem Kampfe hervorhebt. Jakob de Therramo stellt die Verföhnung als einen Rechtsstreit zwischen Christus und Belial

geradezu in dramatischer Weise dar. Und die Passionsspiele des Mittelalters beweisen, wie tief diese Vorstellung selbst in's Volksbewußtsein eingebracht war.

Gegen diese Auffassung der Versöhnung als Rechtsstreit mit dem Teufel sind jedoch schon in der Zeit der Kirchenväter ernste Bedenken erhoben worden, am nachdrücklichsten von Gregor von Nazianz. „Wenn,“ so argumentirt derselbe, „das Lösegeld keinem Andern gegeben wird, als dem gewalthabenden Besitzer, so frage ich, wem wurde dieses dargebracht und um welcher Ursache willen? Wurde es dem Argen bezahlt, pfui des tollkühnen Gedankens! dann empfinde ja der Räuber nicht bloß von Gott, sondern Gott selbst als Lösegeld und hiemit einen überschwenglichen Lohn für seine Tyrannei.“ In diese Polemik stimmten viele andere unter den Vätern ein. Und allerdings ist es auch ein nicht unbedenklicher Irrweg, bei dem Akte der Versöhnung das Verhältniß Gottes zum Teufel, das doch nur eine sekundäre Bedeutung haben kann, als das Wesentliche hinzustellen und zu behandeln. Nicht zu reden von dem Gesichtspunkte der Ueberlistung, welchen man vielfach damit verband, und dem Resultate einer Belohnung des Räubers, dem sein Raub mit Zinsen vergütet wird, ist schon dieß überhaupt eine unwürdige Vorstellung, daß in diesem Rechtshandel Schöpfer und Geschöpf auf gleiche Stufe gestellt erscheinen. Ueberdieß aber wird die Gerechtigkeit Gottes von seiner Liebe in dem Maße getrennt, daß sie förmlich in eine andere Sphäre, in das Verhältniß Gottes zum Teufel verlegt wird. Vielmehr gilt es hingegen, die Gerechtigkeit und Wahrheit Gottes, wie seine Liebe und Gnade, in dem Verhältniß zwischen Gott und Menschheit selbst zu erweisen; denn die Menschheit ist's, um deren Versöhnung sich's handelt, und sie selbst hat sich durch freie Einwilligung in die Sünde mit Schuld vor Gott beladen. Erst von hier aus kann dann auch das Verhältniß Gottes zum Teufel, welcher den Menschen zur Sünde verführt hat, in Betracht kommen, und wird von da eben sein richtiges Licht erhalten.

Dies ist auch von den Kirchenvätern bereits zum großen Theile erkannt worden. Doch hat man jenen göttlichen Rechtsvorgang mit der Menschheit, dessen Frucht unsere Versöhnung ist, in verschiedener Weise dargestellt. Anfangs hielt man sich noch in allgemeineren Vorstellungen und Ausdrücken. Irenäus sagt, daß Christus durch seinen im Tode gipfelnden Gehorsam unseren Ungehorsam wieder gut gemacht und dadurch unsere Schuld vor Gott aufgehoben habe zur Vergebung unserer Sünden. Ebenso spricht sich Hilarius von Poitiers nur im Allgemeinen dahin aus, daß der Logos freiwillig das Leiden übernommen habe, um dem Strafbande genugguthun, und Ambrosius: um die Sentenz zu erfüllen, welche für die Missethat des sündigen Fleisches den Tod fordert. Eingehender begründet diese Auffassung Athanasius. Nach seiner Darstellung mußte Gott sein Wort, wornach er auf die Sünde den Tod als Strafe gesetzt hat, erfüllen. Und doch war es der Güte Gottes nicht würdig, die Menschen wegen der vom Teufel geschöhenen Verführung verloren gehen zu lassen. Da nun der Logos erkannte, daß das Verderben des Menschen nicht anders könne gehoben werden, als durch Erleiden des Todes, so nahm er, weil er selbst unsterblich ist, den sterblichen Leib des Menschen an, damit diese Theilnahme dessen, der über Alles ist, für Alle (*ὡς πᾶντων*) dem Tode Genüge leistete, und wegen der Einwohnung des unsterblichen Logos das Verderben aufhörte. Er gab seinen Leib als reines Opfer in den Tod, und nahm durch die Darbringung des Entsprechenden, Stellvertretenden, (*τῆ προσφορά τοῦ ἀταλάου*) von allen Seinesgleichen den Tod hinweg; denn er erfüllte hiemit für Alle, was dem Tode gebührt, und überkleidete vermöge dieser Gleichheit als der Unsterbliche Alle mit Unsterblichkeit. Auch nach Cyrill von Jerusalem bewahrte Gott seine Wahrheit, welche auf Grund seines Wortes für die sündige Menschheit den Tod forderte, und seine Liebe, welche die Menschen doch nicht wollte sterben lassen, dadurch, daß Christus in seiner Liebe unsere Sünden auf sich nahm und so als menschengewordener Gott für uns starb; denn nun ist unsere Sünde nicht so groß, als seine Gerechtigkeit.

Ebenso sagt Augustin, Christus habe, selbst ohne Schuld, unsere Strafe übernommen, um damit unsere Schuld zu bezahlen und unserer Strafe ein Ende zu machen.

Bei dieser Auffassung bewegt sich der Proceß der Verföhnung in der Sphäre des göttlichen Lebens selbst und besteht darin, gegenüber der Schuld des sündigen Menschengeschlechts die göttliche Liebe mit der göttlichen Wahrheit und Gerechtigkeit in Einklang zu bringen. Für die Sünde der Menschheit muß, damit die göttliche Gerechtigkeit aufrecht erhalten werde, der Tod gelitten werden. Um nun die Menschen selbst zu schonen, trifft die göttliche Liebe den Ausweg, daß der Logos selbst an die Stelle der Menschen tritt und durch seinen Tod die Genugthuung für die Sünde leistet, die dann aus zu Gute kommt. Die leitenden Begriffe dieser Auffassung sind somit: richterliches Urtheil, Strafe, Stellvertretung, Genugthuung und Aufhebung der Strafe. In ein vollständiges System sind dieselben gebracht worden von Anselm von Canterbury. Anselm geht von der Ehre Gottes aus, welche in seinem Reiche durchaus muß aufrecht erhalten werden, und seine Gerechtigkeit ist's, welche dieselbe bewahrt. Nun soll aller menschliche Wille dem göttlichen unterworfen seyn. Wer diese schuldige Ehre Gott nicht leistet, entzieht Gott, was sein ist, und dieß ist Sünde. So lange der Mensch Gott nicht erstattet, was er ihm geraubt, bleibt er in Schuld. Und zwar kann es nicht geschehen, bloß zurückzugeben, was er genommen, sondern für die zugefügte Unehre muß er mehr noch leisten, als er genommen hat. Wenn der Mensch diese Genugthuung nicht selbst freiwillig leistet, so nimmt sie Gott von ihm wider seinen Willen; dieß geschieht durch die Strafe. Es ziemt der Gerechtigkeit Gottes nicht, den Sünder ungestraft gehen zu lassen. Und diese Strafe darf um so weniger unterbleiben, als Gott durch den Menschen die Lücke, welche der Fall der Engel in seinem Reiche gemacht hatte, wieder ausfüllen wollte, der Mensch aber, wenn er nicht gestraft würde, den Engeln nicht gleich wäre, somit auch ihre Zahl unerfüllt und die Ordnung seines Reiches unvollendet bliebe. Jeder Sünde muß entweder Genugthuung oder Strafe folgen. Die Strafe besteht nun darin, daß Gott dem Menschen nimmt, was sein ist, und hiezu gehört auch das, was er an sich (ohne Sünde) zu hoffen hätte, die Seligkeit. Da aber der Mensch Alles, was er hat, Gott schuldig ist, auch wenn er nicht sündigt, so hat er nichts, was er für seine Sünde geben könnte. Deshalb muß die Güte Gottes hinausführen, was der Mensch nicht kann. Da es gilt, für die Sünde des Menschen etwas Größeres zu leisten, als Alles, was nicht Gott ist, so vermag solches Niemand als Gott selbst zu leisten. Doch aber soll die Leistung vom Menschen geschehen, welcher gesündigt hat. So ist denn nothwendig, daß ein Gott-Mensch (deus homo) diese Genugthuung leiste. Aber hiezu kann wiederum nicht der allgemeine Gehorsam genügen, den der Mensch als solcher Gott schuldet, sondern allein dieß, daß er, während er, weil sündlos, den Tod nicht zu leiden brauchte, sich im Gehorsam, alle Gerechtigkeit zu erfüllen, zur Ehre Gottes in den Tod dahingab. Dieser Tod des Gottmenschen ist eine für die Sünde der ganzen Welt nicht bloß zureichende, sondern überschwengliche Genugthuung in Ewigkeit. Der Vater muß nun gemäß seiner Macht und Gerechtigkeit diese freiwillige Genugthuung dem Sohne vergelten. Doch wie kann er ihm selbst, der keines Dinges bedarf, diese Vergeltung entrichten? Er muß sie dafür einem Andern entrichten. Und wem könnte der Sohn diese Frucht und Vergeltung seines Todes schicklicher (convenientius) zuwenden, als denen, wegen deren Erlösung er Mensch geworden ist? Die Menschen, seine in der Tiefe des Elendes schmachtenden Eltern und Brüder macht er zu Erben seines Verdienstes, daß um seinetwillen denselben erlassen wird, was sie für ihre Sünde schuldig sind, und gegeben, was sie wegen der Sünde entbehren.“ Dieß die Theorie Anselm's — offenbar eine großartige, scharfsinnig aus Principien entwickelte Anschauung vom Werke der Verföhnung! Daß Anselm von der umfassenden Idee des Reiches Gottes ausgeht, bildet für die ganze Construction dieser Theorie eine breite, biblische Basis, in der Ehre Gottes ist ein persönliches Princip gegeben, und das Reichsgesetz des göttlichen Willens verleiht dem Ganzen einen tiefen Ernst. Die Strafe tritt

dem Sünder, welcher die gebührende Leistung Gott schuldig bleibt, als Ersatz für die damit Gott entzogene Ehre mit dem ganzen Nachdruck ihrer remuneratorischen Kraft entgegen; die Menschwerdung Gottes erscheint nicht als einer von vielen möglichen, sondern als der einzige Weg, um die Ehre Gottes in seinem Reiche vollkommen wiederherzustellen; im Leben Jesu selbst liegt das Gewicht auf der sittlichen That des Gehorsams, und dem Tode Jesu kommt nicht bloß relative, sondern absolute Nothwendigkeit für das Werk der Versöhnung zu — alles sehr wesentliche Vorzüge des Anselm'schen Systems! Aber wir dürfen uns doch auch die wesentlichen Gebrechen desselben nicht verbergen. Vornehmlich sind es zwei, die uns darin entgegentreten. Der erste Mangel ist, daß Anselm sein Princip der Ehre Gottes, wovon er ausgeht, nicht durchgehend festhält. Dieser persönliche Standpunkt schlägt bald in den sachlichen um, wenn er die Sünde, die hiemit auch nur von ihrer negativen Seite aufgefaßt wird, darein setzt, daß der Mensch Gott nicht gebe, was er ihm schuldig ist, wenn er den Gehorsam Jesu im Tode, diesen von seinem übrigen Leben losstrennend, allein versöhnend sehn läßt, weil er an sich sittlich nicht gefordert sey, während dieß dagegen von seinem übrigen Gehorsam nicht gelte, und wenn alsdann die Frucht des Todes Jesu wie ein äußerer Erwerb, darüber man willkürlich disponiren könne, den Menschen nicht nach innerer Nothwendigkeit, sondern nach Belieben zugewendet wird zur Vergebung der Sünden. Noch tiefer aber greift ein anderer Mangel. Mit der Ehre Gottes nämlich ist noch nicht das höchste Princip für das Verständniß der Versöhnung gegeben. Denn in der Ehre culminirt nur die Selbstheit der Persönlichkeit; die Selbstheit aber bildet nur die Grundlage im Leben der Persönlichkeit, ihre Bestimmung hat sie dagegen in der Gemeinschaft, deren Wesen in der Liebe culminirt. Sonach darf nicht die Ehre, sondern muß die Liebe Gottes zum Princip der Versöhnung erhoben werden — obwohl also, daß seine Ehre darin gewahrt wird, wie ja die Liebe die Selbstheit nicht aufhebt, sondern vielmehr vollendet. Indem Anselm die Gerechtigkeit Gottes ausschließlich in den Dienst seiner Ehre stellt, geräth er in eine sehr formell und äußerlich juristische Behandlung von Sünde und Versöhnung, und geht so weit, daß er selbst die Menschwerdung Gottes nicht, was doch die heilige Schrift so klar und deutlich lehrt, aus dem liebenden Erbarmen Gottes, welcher die Menschen nicht will verloren gehen lassen, herleitet, sondern sie zur Herstellung der Ehre Gottes, und zwar zunächst in Rücksicht auf die durch den Fall der Engel in seinem Reiche entstandene Lücke, eintreten läßt. Erst in den Folgen der Genugthuung Christi, um derentwillen dem Menschen die Sünde vergeben wird, tritt aus dem Princip der Ehre Gottes seine Liebe hervor — eine Auffassung, welche einen Dualismus von Gerechtigkeit und Liebe zum Hintergrunde hat.

Diese Satisfaktionstheorie bekämpfte Abälard, die juridische Bedeutung und Wirkung des Todes Jesu läugnend, und stellte ihr die Lehre entgegen, daß nicht in der Gerechtigkeit Gottes die Ursache der Versöhnung und Erlösung zu suchen sey, sondern in der Liebe Gottes. Die besondere Gnade Gottes nämlich, wonach der Sohn Gottes unsere Natur angenommen und durch Wort und Beispiel jene göttliche Liebe bewährt habe, die erwecke in unseren Herzen eine solche, auf Glauben ruhende und durch Kreuz vermittelte Liebe, welche um Christi willen nichts zu ertragen scheue, vielmehr uns von der Knechtschaft der Sünde befreie und die wahre Freiheit der Kinder Gottes uns erwerbe. So treffend aber hiemit Abälard die subjektive Wirkung der göttlichen Liebe zur Versöhnung hervorhob, so sehr wird die entsprechende objektive Seite daran vermisst. Dieß suchte Petrus Lombardus zu ergänzen, indem er auch diese im ethischen Sinne verstand und folgenderweise aussprach: Der Mensch konnte nicht in's Paradies kommen, bis eine so große Demuth in einem Menschen erschienen, daß sie dem Menschengeschlechte so viel nützte, als der Hochmuth eines Menschen ihm geschadet hatte. Hingegen wurde die juridische Seite wieder mehr betont von Hugo von St. Viktor: Gottes Zorn verlange Genugthuung durch eine dem Vergehen des Menschen angemessene Strafe, und diese habe Gott selbst dargebracht. Ähnlich lehrt Albert der Große.

Noch schärfer aber machte als ausschließliches Princip der Verföhnung die Gerechtigkeit geltend Alexander von Hales: Wohl hätte Gott durch seine Macht die Schuld der Menschen ohne Weiteres aufheben können, allein dieß wäre gegen die Ordnung gewesen, seine Gerechtigkeit fordert eine Genugthuung, und diese konnte Gott allein leisten. Christus habe in seinem Tode ein Aequivalent für die Schuld der ganzen Menschheit dargebracht — womit jedoch nach der Lehre der gesammten Scholastik zunächst nur die Erbsünde gemeint war, während für die aktuellen Sünden von den Einzeln selbst noch Genugthuung zu leisten sey. Hier hat die göttliche Gerechtigkeit aber bereits einen modificirten Charakter angenommen. Während sie nämlich bei Anselm im Dienste der Ehre Gottes gestanden war und das Recht Gottes als Majestätsrecht geltend machte, so erscheint sie hier als Sache der Ordnung und zeigt noch bestimmter, als es früher zum Theil schon der Fall gewesen, einen bloß privatrechtlichen Charakter. Damit aber verlor auch das juristische Princip seine höhere Bedeutung, und es trat mit Nothwendigkeit eine Erweichung der starren Rechtslehre ein. Schon viele unter den Kirchenvätern, wie Eusebius von Cäsarea, Basilius der Große, Cyrill von Alexandrien und Jerusalem, hatten mit dem Princip der Gerechtigkeit auch das der Liebe zu verbinden gesucht. Diesen Weg schlug auch Bonaventura ein, indem er den Proceß der Verföhnung so darstellte: „Die Gerechtigkeit Gottes fordere Genugthuung für die Sünde, nur der Gottmensch aber könne sie leisten; so habe denn Gott aus Vornehmigkeit seinen Sohn als Mittler gegeben.“ Und Gerson, Peter d'Alilly und Andere folgten ihm. Hier trat nun freilich jener bereits bei Anselm latente Dualismus zwischen Gerechtigkeit und Liebe offen hervor, aber es war doch auch dem Principe der Liebe für die Verföhnung sein Recht geworden. Thomas Aquin nahm dieses Liebesmoment in anderer Weise auf, indem er, dem Vorgang von Origenes und Gregor dem Großen folgend, die Genugthuung unter den Gesichtspunkt des Opfers stellt. Und hiemit war ein weiterer Schritt zum Verständnisse der kirchlichen Verföhnungslehre gethan. „Christus war als Mensch nicht bloß Priester, sondern zugleich vollkommenes Opfer; denn er hat sein Leiden freiwillig zur Ehre Gottes und zu seiner Verföhnung (ad eum placandum) übernommen. Und diese seine Liebe ist mehr werth als alle Sünde der Menschen, theils wegen des Grades seiner Liebe selbst, theils wegen des Werthes seines gottmenschlichen Lebens, theils wegen der Größe und Universalität seiner Leiden.“ Hieraus leitet Thomas eine nicht bloß ausreichende, sondern eine überwiegende Genugthuung (satisfactio superabundans) und ein überschüssiges Verdienst ab, das sich Jesus erworben habe — eine Ansicht, welche wir zwar bereits bei Cyrill von Jerusalem, Chrysostomus, Leo dem Großen u. s. w. ausgesprochen finden und Anselm von Canterbury auf dialektischem Wege deducirt hatte (plus potest in infinitum), welche aber doch erst Thomas von Aquin ausführlich begründet und nachdrücklich geltend gemacht hat.

War aber hiemit neben dem Principe der Gerechtigkeit auch das der Liebe in der Verföhnung zur Anerkennung gekommen, so hielt sich doch die ganze Behandlungsweise theils noch zu sehr in den Schranken privatrechtlicher Anschauungen, theils kam sie nicht über ein starres Nothwendigkeitsgesetz im göttlichen Leben hinaus, welchem die Liebe nur war entgegengestellt worden, ohne von ihr in Wahrheit durchdrungen und verlebendigt zu werden. Diesen Mangel suchte Duns Scotus zu heben, indem er die absolute Causalität in Gott geltend machte. Die Creatur ist gut, weil sie von Gott geliebt wird, nicht umgekehrt. Hiernach ist auch das Verdienst Christi, indem es entsprungen ist aus dem Willen der menschlichen Natur, an sich nicht von unendlichem, sondern bloß von endlichem Werthe, und auch nicht an sich verdienstlich, sondern nur so viel, als Gott es gelten läßt. Zur Genugthuung wird nicht ein Aequivalent gefordert, sondern es genügt die Leistung eines in höherem Grade Guten. Die Würde, der Gehorsam Jesu x. sind nur höhere Gründe, um derentwillen das Verdienst Christi Billigkeits halber (de congruo) für unendlich genommen werden kann; aber der Hauptgrund und die letzte Ursache alles

Verdienstes ist die göttliche Annahme (acceptatio, acceptilatio). So hat Duns Scotus neben der Gerechtigkeit Gottes seine Macht und Güte als anderen Faktor geltend gemacht, und das mit Recht. Allein indem er dieselbe nur als Gegengewicht entgegenstellte und nicht vielmehr die Gerechtigkeit als inbegriffenes Moment der Liebe erwiebs, so gerieth er auf den Abweg, die Gerechtigkeit zur Billigkeit abzuschwächen und an die Stelle der sittlichen Nothwendigkeit in Gott die sittliche Willkür zu setzen, welche noch viel weniger genügen kann, als die von ihm bekämpfte Ansicht Thomas Aquin's.

Hiermit geht Hand in Hand die Meinung, daß der Tod Jesu zur Genugthuung für die Sünde der Welt gar nicht absolut nothwendig gewesen sey, sondern Gott auch einen anderen Weg hätte einschlagen können — eine Meinung, die schon von Gregor dem Großen und unter den Scholastikern von Petrus Lombardus, Robert Pulleyn und Bonaventura war ausgesprochen worden. Nicht von Seite Gottes sey die Menschwerdung Gottes und der Tod Jesu nothwendig, sondern nur in Rücksicht auf den Menschen. Nach Duns Scotus würde es auch ein Engel oder Adam oder ein anderer Mensch durch göttliche Hülfe vermocht haben. Aber um die Liebe der Menschen dadurch zu erhöhen, hat Gott jenen Weg erwählt.

So sehr es aber in dieser Ansicht muß als richtig anerkannt werden, daß die Gründe für die Versöhnung nicht in der bloßen Gerechtigkeit, sondern im Leben der Liebe zu suchen seyen, so einseitig, ungenügend und bedenklich ist es doch, hiefür bloß die Liebe der Menschen, deren Erhöhung Gott beabsichtige, in's Auge zu fassen und so die Sache ganz auf das Gebiet der Subjektivität hinüberzuspielen. Dem entgegen ist mit Entschiedenheit geltend zu machen, daß im Reiche Gottes, ob auch nicht in menschlicher Weise, Recht und Gesetz walte, und die Freiheit der Liebe von einer tiefen Nothwendigkeit begleitet, ja mit dieser Eins sey. Diese Erwägung hat das christliche Bewußtseyn bis zu der Consequenz geleitet, daß die Menschwerdung Gottes nicht einmal erst durch die Sünde, deren Entstehung zufälliger Art ist, hervorgerufen worden sey, sondern auch ohne eingetretene Sünde stattgefunden haben würde. Die grundlegenden Gedanken hiefür finden wir bereits bei Irenäus, wenn er von dem Principe ausgeht, daß der Logos werden mußte, was wir sind, damit wir würden, was er ist, und als Grundlehre des Heils dieß hinstellt, daß Christus in sich die ganze Menschheit zusammengefaßt und alle Lebensalter bis zum Tode durch seinen Gehorsam geheiligt habe. Auch bei Tertullian und Athanasius begegnen wir verwandten Anschauungen. Die Scholastik, welche diese Frage häufig erwogen, hat dieselbe zwar im Ganzen verneinend beantwortet; doch findet es Albert der Große wahrscheinlich, daß Christus auch ohne Sünde gekommen wäre, Thomas Aquin gibt zu, daß die Menschwerdung Gottes zur Verwirklichung des ewigen Urbildes der Menschheit erfordert werde, und Richard von St. Viktor rechnet Christum, den Gottmenschen, als zur absoluten Harmonie der Welt gehörig. Wenn freilich diese Frage auch von Duns Scotus bejaht wird, so hängt dieß bei ihm, wie einst bei Pelagius, mit einer von deistischen Voraussetzungen ausgehenden Abschwächung des Versöhnungswerthes Christi zusammen; bei einem Rupert von Deuz dagegen entspringt es aus pantheistischen Vorstellungen, welche ihn nicht allein eine Nothwendigkeit der Menschwerdung, sondern selbst eine Nothwendigkeit der Sünde annehmen lassen. Aber auch von wahrhaft christlich-theistischen Grundlagen aus ist diese Consequenz gezogen worden. Anfer den schon genannten Auktoritäten ist vornehmlich Joh. Wessel anzuführen. Sich daran stoßend, daß die höchste Creatur solle nur gelegentlich in die Welt eingeführt worden seyn, stellte er den Satz auf, daß die höchste Ursache der Menschwerdung nicht in der Menschheit, sondern im Menschenohne selbst müsse gesucht werden: Gott habe Mensch werden müssen, damit der herrliche Körper der Gemeinde sich seines gesetzmäßigen Hauptes erfreue. Und die andere Seite dazu spricht der gleichfalls vorreformatorische Franziskaner Caraculus de Picio aus, daß außerdem die ursprüngliche Fähigkeit des Menschen, sich mit Gott zu vereinigen, vergeblich gewesen wäre (vergl. *Dorner's Christologie II, 439*).

Was aber zur Aufstellung dieser Lehre von acht christlichen und rein kirchlichen Grundlagen aus leitet, ist die Consequenz eines neuen, von uns bisher noch nicht dargelegten Standpunktes für das Verständniß der Verföhnung: wir können denselben kurz als den mystischen bezeichnen. Es ist dieß derjenige, welcher das ganze Leben der göttlichen Oekonomie und speziell auch das des Heiles unter dem Gesichtspunkt der persönlichen Vereinnigung Gottes mit der Menschheit und der Menschheit mit Gott auffaßt. Diese Anschauung, welche die Kirchenlehre, sey es mehr im Gegensatze zu ihr oder mehr in Einheit mit ihr zu allen Zeiten begleitet, finden wir bereits bei den Kirchenvätern auf das Heil und speziell die Verföhnung bezogen, und gewissermaßen den Hintergrund für ihre Lehre hierüber bildend. Irenäus stellt in diesem Sinne Christum als Repräsentanten der wahren, gottgeinteten Menschheit dem ersten Adam gegenüber. Athanasius legt das Hauptgewicht darauf, daß Gott in Christo Mensch wurde, auf daß wir vergottet würden (*αὐτὸς ἐντροπύωνται, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν*), daß Christus hiemit der Erstling der neuen Creatur geworden (*ἀναρχὶ, καὶ τῆς κτίσεως*). Und in denselben Fußstapfen gehen Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa. Ebenso betonen es im Mittelalter Bernhard von Clairvaux und Thomas Aquin, daß sich der Sohn Gottes durch die Menschwerdung zum Haupte der Menschheit gesetzt habe, und wir durch ihn, als seine Glieder, mit ihm Eins seyen. Besonders aber vertrat diesen Standpunkt die Mystik des Mittelalters, sey es in mehr pantheistischem und naturalistischem Sinne wie Skotus Erigena oder in mehr theistischer und frei-persönlicher Weise wie Tauler. Aber es wurde von ihr dieser Standpunkt freilich meist in einseitiger und ausschließlicher Weise vertreten. Einertheils nämlich pflegte sie die Lebens- und Leidensgemeinschaft Christi nur von ihrer subjektiven Seite aufzufassen, wogegen sich Hinweisungen auf die objektive Bedeutung und Macht der Verföhnung in Christo nur vereinzelt finden. Christi Leiden und Sterben ist ihr das Princip und Urbild für unser geistliches Sterben, darin wir uns selbst und der Welt absterben sollen — ein an sich gewiß höchst bedeutsamer und in die tiefsten Geheimnisse christlichen Lebens einführender Standpunkt, welcher aber nicht auch die ganze Fülle des Heils enthält, wenigstens nicht zum Ausdruck bringt. Und wie bedenklich eine solche Beschränkung auf die rein innerliche und subjektive Seite sey, erkennen wir an der falschen Asece, welche sich vielfach damit verband und bis zur dramatischen Darstellung des Mitleids und Nachleidens Christi in verdienstlichen Selbstspeigelungen ausartete. Anderntheils aber muß es als ein Mangel der mittelalterlichen Mystik bezeichnet werden, daß sie sich in der Innerlichkeit und Unmittelbarkeit der Lebens- und Leidensgemeinschaft Christi mit uns und unserer mit Christo abschloß, und die Bedeutung und Wirkung derselben auf die verschiedenen Seiten des menschlichen Wesens und Lebens außer Acht ließ. Nur als ein Princip der Heiligung faßte man dieselbe auf, indem durch die Menschwerdung Christi als des Hauptes der ganze Leib der Menschheit solle gereinigt und geheiligt werden, wie hierin schon Hilarius von Poitiers und Gregor von Nazianz vorangegangen waren. Und allerdings ist hiemit eine tiefere Begründung der christlichen Sittlichkeit gegeben, als sie Pelagius und unter den Scholastikern vornehmlich Robert von Pulleyn aufstellte, daß uns das Leiden Christi als Vorbild für die Nächstenliebe dienen solle. Allein es ist ein Mangel, wenn von jenem Centralpunkt der Mystik aus nur die sittliche Seite des christlichen Lebens und nicht auch unser juridisches Verhältniß zu Gott begründet wird.

Doch ist diese Aufgabe keine in der Kirche gänzlich unbeachtet gebliebene. Schon bei Irenäus steht seine Lehre von der Verföhnung in engem Zusammenhange mit jener der Erlösung und beide mit seinem Grundgedanken von der Kapitulation des Menschengeschlechts in Christo. Bernhard von Clairvaux sagt, daß Christus als Haupt für die Glieder genug gethan, und ebenso lehrt Thomas Aquin, daß Christus durch seinen Liebestod als das Haupt nur seine Glieder von der Sünde befreit habe, daß die Liebe des Hauptes den Mangel der Liebe bei den Gliedern gut mache. Den-

selben Standpunkt nimmt Person ein. Und Joh. Wessel, der diese Aufgabe am Tiefften erfaßt hat, sieht das gottmenschliche Leben Jesu für sich als versöhnend, wie auch als heiligend an: „Christus, selbst Gott, selbst Priester, selbst Opfer, hat sich selber für sich und von sich Götze geleistet. In Christo erblicken wir nicht allein den versöhnten Gott, sondern, was allen Glauben übersteigt, den versöhnenden, insofern Gott, Mensch geworden, selbst das leistet, bewirkt und hervorruft, was seine Gerechtigkeit und Heiligkeit verlangt. Sein vollkommener, das ganze Gesetz der göttlichen Gerechtigkeit erfüllender, bis zum schmerzvollsten Tode ausdauernder Gehorsam gibt seinem Opfer einen Werth, vermöge dessen er alle übrigen Schlachtopfer, Brandopfer und sonstige Opfer weit übertrifft. Und die Größe des Wertes, die unaussprechliche Liebe und die Liebe des Darreichenden durch den heiligen Geist ist es, was lebendig macht.“

Wenn übrigens bei den verschiedenen, bisher genannten Auffassungen der Versöhnung zunächst nur das Verhältniß der Menschheit zu Gott in's Auge gefaßt ist, so hat die Kirche den Gesichtskreis für das Werk der Versöhnung aber auch noch umfassender genommen. Selbst auf das ganze Universum ist die Kraft der Menschwerdung und des Todes Jesu ausgedehnt worden. Dem Vorgange des Origenes folgte hierin Didymus von Alexandria, Gregor von Nyssa und Gregor der Große, welcher auch die himmlischen Wesen in den Versöhnungsbereich hereinzieht, und unter den Scholastikern Thomas Aquin, welcher durch die Menschwerdung zugleich die Erhöhung der menschlichen Natur und die Vollendung des Universums bewirkt seyn läßt. Aber es ist zu einer allgemeinen Würdigung dieses Gesichtspunktes in der Kirche nicht gekommen. Und der Grund davon mochte zum Theil darin liegen, daß man sich des wahrhaft universellen Princips dafür zu wenig war bewußt geworden. Die Mystik, welche dieß Princip in sich trägt, hat ihm nicht seine allseitige kirchliche Anwendung gegeben, und wo uns bei kirchlichen Schriftstellern eine allseitigere Auffassung des Heils unter den verschiedenen Gesichtspunkten der Versöhnung, der Offenbarung und Erleuchtung, der Heiligung und Erlösung, wie der Menschheit, so der Naturwelt, begegnet, da pflegt jenes mystische Einheitsband zu fehlen, das alle diese verschiedenen Seiten auf principiellem Wege herleitet und sie von da aus untereinander organisch verknüpfte.

Indem die Reformation in die Aufgabe eintrat, die Lehre der Kirche von der Versöhnung fortzubilden, begegnen wir gleich in ihrem Anfange einer gewissen Universalität der Anschauung vom Heile. Es ist dieß der Fall bei Luther. Und in diesem Gesamtwerte Christi hat für ihn auch speziell die Versöhnung ihre wesentliche Stelle. Von der unaussprechlichen, grundlosen Liebe Gottes leitet er es ab, daß der Sohn Gottes durch Annahme unseres Fleisches an unsere Stelle getreten, und daß er Alles, was unser ist, die Sünde mit Allem, was zu ihr gehört und auf sie folgt, auf sich genommen habe, ja, daß er so der größte Sünder geworden sey. Hiemit habe er ein Opfer für unsere Sünde gebracht und dafür genug gethan, damit dadurch Gottes Zorn versöhnt werde und ein Abtrag geschehe (vgl. auch cat. maj. II, 31). Aber in der Mitte des Wertes Christi steht ihm der Kampf mit dem Teufel. „Der Teufel greift Christum an mit der Sünde. Der Tyrann (die Sünde) meint aber nicht, daß er eine solche Person angreife, die da eine unüberwindliche und ewige Gerechtigkeit habe. Darum kann es anders nicht seyn noch werden, denn es muß in diesem Kampfe der grausame Tyrann, nämlich die Sünde, überwunden und erlötiget werden, und dagegen die Gerechtigkeit überwinden und lebendig bleiben. Der Teufel greift Jesum an mit dem Gesetze, das den Zorn Gottes in sich führt, mit der Hölle, deren Strafen er am Kreuze empfunden, und mit dem Tode, den er in Gethsemane innerlich in seiner Seele und am Kreuze äußerlich am Leibe geschmeckt hat. Aber der Teufel versteht sein Spiel und vergreift sich an der Person, die nicht konnte sterben und starb doch gleichwohl. Weil nun die Person lebendig ist und im Tode nicht kann bleiben, dringet sie wieder hervor und wirft den Tod und Alles, was dem Tode geholfen hat, Sünde und Teufel unter sich und herrschet in einem ewigen, neuen Leben, welchem weder Sünde, Teufel noch Tod etwas

mehr kann anhaben.“ So bildet die Grundanschauung Luther's der Kampf mit dem Teufel, in welchem uns Christus durch Ueberwindung der Sünde die sittliche und durch Ueberwindung des Todes die physische Erlösung zu Wege gebracht, durch Ueberwindung des Gesetzes aber für uns auch in juridischer Hinsicht Frucht erwirkt hat zu unserer Veröhnung.

Die in dieser Weise durch Luther selbstständig fortgebildete Lehre der alten Kirche, wozu ihn wie seine Individualität und innere Lebensführung, so sein geschichtlicher Beruf leitete, wurde nicht auch in der evangelischen Kirche die herrschende. Vielmehr nahm diese die Lehre der Scholastik auf, indem die Hervorhebung des juridischen Standpunkts in der Rechtfertigung sie nöthigte, denselben auch in der Lehre von der Veröhnung geltend zu machen; doch führte sie ihn zugleich durch Erinnerung aus dem Besen der göttlichen Liebe und Gnade zu neuen Stadien über. Nach Melancthon sind Gnade und Gerechtigkeit gleicherweise wesentliche Eigenschaften Gottes. Indem nun die Gerechtigkeit die Strafe für die Sünde der Menschen fordert, und seine Barmherzigkeit die Schuld vergeben, die Strafe erlassen und das Leben schenken will, so hat der ewige Rathschluß Gottes eine Ausgleichung zwischen beiden Eigenschaften dadurch gegeben, daß Gott selbst Mensch wurde, um diese Genugthuung zu leisten in seinem schuldigen Leiden und Sterben. Die Conf. Aug. bekennet, daß Christus nicht allein für die Erbünden, sondern auch für alle übrigen Sünden ein Opfer geworden sei, den Zorn Gottes zu veröhnen, und daß durch ihn als Mittler der Vater veröhnt worden (III. XX. 9). Und die Apologie nennt den Tod Christi das einzige Veröhnopfer in der Welt (sacrificium propitiatorium XII.). Einen Schritt über diese Auffassung Melancthon's hinaus sehen wir die Concordienformel gehen. Sie setzt das Sühnende in dem Gehorsam Christi, welchen er, indem er für uns dem Gesetze sich unterworfen, von seiner Geburt an bis zu seinem Kreuzestode dem Vater für uns geleistet habe, und zwar sowohl in seinem aktiven Gehorsam, wodurch er dem Gesetze unferntwegen genug gethan, als in seinem passiven Gehorsam des Leidens und Sterbens (agendo et patiendo III, 15). Dieser Gehorsam Christi ist die vollkommene Genugthuung und Sühnung (satisfactio et expiatio) für das Menschengeschlecht, wodurch der ewigen und unveränderlichen Gerechtigkeit genug gethan worden, so daß uns, die wir um unserer Ungerechtigkeit willen die Verdammniß verdient hätten, derselbe zur Gerechtigkeit gerechnet wird (III, 22. 57). Und zwar ist Christus diese unsere Gerechtigkeit nach der Einheit seiner göttlichen und menschlichen Natur, während sie Osiander nur auf jene, Stancar nur auf diese beziehen wollte. In diesen Bestimmungen der Concordienformel zeigt sich bereits ein Streben, die Sühnung unserer Sünde nicht auf den Tod Jesu allein zu beziehen, sondern von seiner ganzen persönlichen Erscheinung und Wirksamkeit abzuleiten, in welcher aktiver und passiver Gehorsam sich durchdringen und der Tod den besiegelnden Abschluß bildet. Die altkirchlichen Dogmatiker haben diesen Gesichtspunkt noch weiter verfolgt und auch nach anderen Seiten hin das Dogma noch fortgebildet. So hat Hutter den sehr wichtigen Versuch gemacht, den Zwiespalt zwischen göttlicher Gerechtigkeit und Barmherzigkeit dadurch auszugleichen, daß er die ewige Liebe, aus welcher er beide ableitete, als eine sittlich beschränkte (ordinata) darstellte, indem Gott von Ewigkeit die Welt nur liebte in seinem geliebten Sohne. In der von Christo geleisteten Genugthuung hat Gott wie seiner Gerechtigkeit, so seiner Liebe, er hat sich selbst genug gethan und so die Welt mit sich veröhnt. Und Quenstedt hat den Unterschied zwischen Genugthuung und Verdienst noch schärfer zu bestimmen gesucht, indem er in jene die negative, die das Unrecht aufhebende, in dieses die positive, die in das Wohlgefallen Gottes zurückführende Seite der göttlichen Gnade setzte, und jene als Ursache, dieses als Wirkung auffaßte, jene nur auf die Erniedrigung Christi, dieses zugleich auf seine Erhöhung bezog. Ebenso hat Quenstedt, welchem hierin die meisten altkirchlichen Dogmatiker folgten, das Verhältniß des aktiven und passiven Gehorsams dahin näher zu bestimmen gesucht, daß jener nothwendig ge-

wesen, wenn dieser vor Gott gelten solle; jener aber habe darin bestanden, daß S~~ich~~ in seinem ganzen Wandel das Gesetz an unserer Statt erfüllt, dieser hingegen, daß ~~er~~ im Leiden und Sterben die Strafe und den Fluch des Gesetzes, den wir durch unser~~n~~ Ungehorsam verdient hätten, freiwillig für uns auf sich genommen habe.

So sehr aber hiemit die Lehrbestimmungen der Kirche nach wichtigen Seiten hin eine ~~Fort~~ bildung erfahren haben, so kann doch solche direkte Uebertragung von irdisch-natürlich~~n~~ Rechtsverhältnissen auf die Heilsoffenbarung Gottes das gläubige Gemüth nicht bef~~ried~~igen. Es kommt hiebei zu keiner wahren Ausgleichung zwischen göttlicher Gerechtig~~keit~~ und Barmherzigkeit; denn es genügt nicht, zu zeigen, daß beide gleicherweise in ~~ih~~ ihr Ziel und ihre Schranken haben, sondern im Leben Gottes selbst auch ist ihre ~~Re~~ heit nachzuweisen, während bei jener Darstellung die göttliche Liebe immer nicht son~~der~~ in eigenen Schranken stehend, als vielmehr unter ein fremdes Nothwendigkeitsgesetz, der Gerechtigkeit gestellt erscheint. Die Folge davon aber ist, daß auch im Leben ~~der~~ die wahre Einigung der Gegensätze nicht gefunden und im Werke der Versöhnung ~~die~~ Seite der Sühnung jurldage stellt wird gegen jene der Genugthuung. Und indem ~~er~~ für die juristische Seite des Heils der rechte innerliche Einigungspunkt fehlt, ~~steht~~ selbst auch losgelöst von den übrigen da, indem diese für sie entweder nur die ~~Re~~ bereitung bilden, wie solches bei der intellektuellen Seite des Heils der Fall ist, ~~oder~~ wie bei der ethischen, als bloße Wirkung ihr nachfolgen.

Im Gegensätze zu dieser einseitigen Betonung der juristischen Seite des Heils ~~der~~ der kirchlichen Lehre wurden nun von anderen religiösen Richtungen in der Kirche and~~ere~~ Seiten, speziell die ethische in den Vordergrund gestellt, ja ausschließlich geltend ~~gem~~ macht. Der Socinianismus bestritt die Genugthuung, weil dieselbe, weit entfa~~ll~~ die Sündenvergebung zu begründen, mit ihr vielmehr in Widerspruch stehe. Durch ~~den~~ Tod Jesu werde nicht die Vergebung der Sünden bewirkt, sondern nur die dafür ~~im~~ Alten Testamente gegebene Verheißung bekräftigt. Seine eigentliche Bedeutung habe ~~der~~ Tod Jesu für Jesum selbst, indem er den Uebergang bilde zu seiner Auferstehung ~~und~~ Himmelfahrt; für uns aber sey er ein Beispiel, damit wir ihm in Tugendhaftigkeit ~~und~~ Unschuld nachfolgen. Das Hohepriesteramt Jesu gehöre in den Himmel, von welchem ~~er~~ aus er seinen gläubigen Vergebung und ewiges Leben zuwende.

Gegen diesen Angriff des Socinianismus vertheidigte die juristische Auffassung der ~~Ver~~ Versöhnungslehre der Arminianer Hugo Grotius, vom Majestätsrechte Gottes ~~aus~~ gehend, in folgender Weise: Der Mensch verdient für seine Sünde Strafe. Und Gott ~~als~~ als Regent und Richter muß strafen, sonst würde die Auktorität des Gesetzes leiden. Aber um die Menschen, mit welchen Gott Erbarmen hat, ungestraft lassen zu können, ~~legt~~ legt er die Strafe auf Christum, den Unschuldigen, welcher dem Gesetze in aktiver ~~und~~ passiver Weise genug gethan hat. In dieser Theorie ist nach einer Seite hin ein Fort~~sch~~ schritt zu erkennen, insofern Gott nämlich in dem Prozeß der Versöhnung mit den Men~~sch~~ schen nicht auf gleiche Stufe gestellt, sondern als Herr mit unbedingter Auktorität über ~~ih~~ ihnen stehend gedacht wird — eine Fortbildung des privatrechtlichen Standpunkts ~~zu~~ dem des öffentlichen Rechts, welche uns zum Theil schon in der evangelischen Lehre ~~be~~ gegnet, aber für das Wesen der Versöhnung noch nicht bestimmt genug geltend ~~gem~~ gemacht wurde. Andererseits aber hat diese Verfezung der Versöhnung in die politische Sphäre ~~eine~~ eine bedenkliche Abschwächung des Rechts und der Gerechtigkeit zur Folge. Denn nicht ein ~~ein~~ ewiges Recht ist es, das Gott vollzieht; nur Rücksichten der Klugheit sind es, die ihn ~~best~~ bestimmen. Die Strafe ist bloß Mittel zum Zweck der Aufrechthaltung der göttlichen ~~Auk~~ Auktorität, indem bei vermindertem Ansehen derselben sich die Sünde mehren würde. Die Aequivalenz der Strafe mit der Sünde, selbst die Person, welche gestraft wird, ist ~~ist~~ gleichgiltig; es könnte ebenso gut ein Engel seyn, — wenn nur gestraft wird! Und ~~und~~ diesen Zwecken der Klugheit wird selbst der Unschuldige geopfert. Was wir aber schon ~~an~~ an der kirchlichen Lehre für einen Fehler erklären mußten, daß Gott hiedurch in einem ~~Wid~~ Widerspruch seiner Eigenschaften geführt werde, deren eine durch inneren Drang, die ~~an~~

tere durch höhere Rücksichten herborgerufen wird, und jene ihn bewegt, diese ihn bindet, so daß er in die Nothwendigkeit versetzt wird, eine passende Vermittelung, einen Ausweg aus diesen widersprechenden Gegensätzen zu suchen, dieser Fehler erscheint hier bei der Lehre von Grotius im höchsten, auffallendsten Maße.

Diese Rechtfertigung der kirchlichen Veröhnungslehre war mithin keineswegs geeignet, den kritischen, rationalisirenden Sinn, wie er im Socinianismus herborgetreten, zu befriedigen und seinen Widerspruch zum Schweigen zu bringen. Vielmehr wurde die Opposition vom Rationalismus wieder aufgenommen, und, ausgehend vom Angriff gegen die selbstretende Bedeutung des thuernden Gehorsams Christi durch Tillner, bis zur Consequenz einer bloßen Vorbildlichkeit des Thuns und Leidens Christi für unser persönliches Verhalten fortgeführt. Die Vertheidigungsversuche für die kirchliche Lehre von Seite des Supernaturalismus aber konnten ihren Zweck um so weniger erreichen, als sie die Strafe nur als Mittel zum Zweck der Besserung betrachteten und so in der Erklärung des Todes Jesu bald auf den Grotius'schen Abweg des Strafexempels, bald selbst auf den rationalistischen eines Tugendexempels geriethen.

Aber nicht bloß von rationalistischer Seite, sondern auch von Seite der gläubigen Apologie erhob sich Widerspruch gegen die kirchliche Veröhnungslehre. Schleiermacher, die Lehre von der Veröhnung neu gestaltend und begründend, geht davon aus, daß die volle Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns (Unschuldlichkeit) in Jesu, welche ein eigentliches Seyn Gottes in ihm gewesen, von einer ungetrübten Seligkeit begleitet war. Da nun jene erlösende Thätigkeit Christi eine dem Seyn Gottes in ihm entsprechende Gesamthätigkeit stiftet für alle Gläubigen, so diese Seligkeit ein seliges Gesamtgefühl, indem das Aufgenommenseyn in seine Lebensgemeinschaft den Zusammenhang zwischen Uebel und Sünde aufhebt. Das Verschwinden des alten Uebels beginnt mit der Sündenvergebung, der Zustand der Vereinigung aber ist der wirkliche Besitz der Seligkeit in dem Bewußtseyn, daß Christus in uns der Mittelpunkt unseres Lebens ist. Für diese vernehmende Thätigkeit Christi haben jedoch sein Leiden und Tod nur sekundäre Bedeutung, insofern nämlich, als die Seligkeit Jesu nur dann in ihrer Vollkommenheit erscheinen konnte, wenn sie auch von der Fülle des Leidens nicht überwunden wurde, und zwar um so mehr, als, weil dieß Leiden aus dem Widerstreben der Sünde herborging, das im Erlöser überall begleitende Mitgefühl der Unseligkeit hier in seine größte Phase treten mußte. Diese Ansicht Schleiermacher's hat den wesentlichen Vorzug, daß darin die Veröhnung nichts als etwas für sich Bezwecktes, sondern als die andere Seite zur Erlösung und als eine Wirkung des Seyns Gottes in Christo aufgefaßt wird. Hierdurch wird zugleich der äußerlich juristische Charakter der Veröhnung überwunden und der Zwiespalt von Liebe und Gerechtigkeit im Wesen Gottes beseitigt. Allein als Grundmangel tritt uns aus dieser Theorie Schleiermacher's entgegen, daß der ganze Akt der Veröhnung zu einem bloßen Vorgang innerhalb des Menschen selbst gemacht wird, welcher sich urbildlich in Christo und durch die Lebensgemeinschaft mit ihm sodann auch in uns vollzieht. Es handelt sich dabei nicht um ein Verhältniß des Menschen dem persönlichen Gott gegenüber, worin ein Zwiespalt aufzuheben, sondern um einen inneren Zwiespalt zwischen dem göttlichen und sinnlichen Bewußtseyn im Menschen, in welchem derselbe bei dem Durchgangspunkt der Entwicklung aus dem sinnlichen zum göttlichen Bewußtseyn gerathen ist, um die Mittheilung des Seligkeitsgefühls Christi, welche die Folge ist von der Mittheilung seiner Vollkommenheit. Aber diese Darstellung kann dem christlichen Sinne der Kirche, welchem Sünde und Schuld objektive Realitäten sind, nicht genügen; auf Grund der Objektivität der Sünde und Schuld fordert er auch eine objektive Veröhnung. Im Lode Jesu steht er ein Gericht über die Sünde zum Heile der Menschheit; dadurch wird das Verlangen, in die Gemeinschaft Jesu aufgenommen zu werden, herborgerufen, nicht aber durch den Eindruck seiner durch kein Leiden zu tilgenden Seligkeit. Und auch in der Offenbarung des Heils selbst erweist sich seine Gerechtigkeit, nicht bloß, wie es Schleiermacher darstellt, in dem der Gnade vorausgehenden Stadium der Menschheit unter der Herrschaft der Sünde.

wesen, wenn dieser vor Gott gelten solle; jener aber habe darin bestanden, daß Jesu in seinem ganzen Wandel das Gesetz an unserer Statt erfüllt, dieser hingegen, daß er im Leiden und Sterben die Strafe und den Fluch des Gesetzes, den wir durch unsern Ungehorsam verdient hätten, freiwillig für uns auf sich genommen habe.

So sehr aber hiemit die Lehrbestimmungen der Kirche nach wichtigen Seiten hin eine Fortbildung erfahren haben, so kann doch solche direkte Uebertragung von irdisch-natürlichen Rechtsverhältnissen auf die Heilsoffenbarung Gottes das gläubige Gemüth nicht befriedigen. Es kommt hiebei zu keiner wahren Ausgleichung zwischen göttlicher Gerechtigkeit und Barmherzigkeit; denn es genügt nicht, zu zeigen, daß beide gleicherweise in Jesu ihr Ziel und ihre Schranken haben, sondern im Leben Gottes selbst auch ist ihre Einheit nachzuweisen, während bei jener Darstellung die göttliche Liebe immer nicht sowohl in eigenen Schranken stehend, als vielmehr unter ein fremdes Nothwendigkeitsgesetz, bei der Gerechtigkeit gestellt erscheint. Die Folge davon aber ist, daß auch im Leben Jesu die wahre Einigung der Gegensätze nicht gefunden und im Werke der Veröhnung die Seite der Sühnung zurückgestellt wird gegen jene der Genugthuung. Und indem für die juridische Seite des Heils der rechte innerliche Einigungspunkt fehlt, steht sie selbst auch losgelöst von den übrigen da, indem diese für sie entweder nur die Vorbereitung bilden, wie solches bei der intellektuellen Seite des Heils der Fall ist, oder wie bei der ethischen, als bloße Wirkung ihr nachfolgen.

Im Gegensatz zu dieser einseitigen Betonung der juridischen Seite des Heils in der kirchlichen Lehre wurden nun von anderen religiösen Richtungen in der Kirche andere Seiten, speziell die ethische in den Vordergrund gestellt, ja ausschließlich geltend gemacht. Der Socinianismus bestritt die Genugthuung, weil dieselbe, weit entfernt die Sündenvergebung zu begründen, mit ihr vielmehr in Widerspruch stehe. Durch den Tod Jesu werde nicht die Vergebung der Sünden bewirkt, sondern nur die dafür im Alten Testamente gegebene Verheißung bekräftigt. Seine eigentliche Bedeutung habe der Tod Jesu für Jesum selbst, indem er den Uebergang bilde zu seiner Auferstehung und Himmelfahrt; für uns aber sey er ein Beispiel, damit wir ihm in Tugendhaftigkeit und Unschuld nachfolgen. Das Hohepriesteramt Jesu gehöre in den Himmel, von welchem aus er seinen Gläubigen Vergebung und ewiges Leben zuwende.

Gegen diesen Angriff des Socinianismus vertheidigte die juridische Auffassung der Veröhnungslehre der Arminianer Hugo Grotius, vom Majestätsrechte Gottes ausgehend, in folgender Weise: Der Mensch verdient für seine Sünde Strafe. Und Gott als Regent und Richter muß strafen, sonst würde die Auktorität des Gesetzes leiden. Aber um die Menschen, mit welchen Gott Erbarmen hat, ungestraft lassen zu können, legt er die Strafe auf Christum, den Unschuldigen, welcher dem Gesetze in aktiver und passiver Weise genug gethan hat. In dieser Theorie ist nach einer Seite hin ein Fortschritt zu erkennen, insofern Gott nämlich in dem Prozeß der Veröhnung mit den Menschen nicht auf gleiche Stufe gestellt, sondern als Herr mit unbedingter Auktorität über ihnen stehend gedacht wird — eine Fortbildung des privatrechtlichen Standpunkts zu dem des öffentlichen Rechts, welche uns zum Theil schon in der evangelischen Lehre begegnet, aber für das Wesen der Veröhnung noch nicht bestimmt genug geltend gemacht wurde. Andererseits aber hat diese Veretzung der Veröhnung in die politische Sphäre eine bedenkliche Abschwächung des Rechts und der Gerechtigkeit zur Folge. Denn nicht ein ewiges Recht ist es, das Gott vollzieht; nur Rücksichten der Klugheit sind es, die ihn bestimmen. Die Strafe ist bloß Mittel zum Zweck der Aufrechthaltung der göttlichen Auktorität, indem bei vermindertem Ansehen derselben sich die Sünde mehren würde. Die Aequivalenz der Strafe mit der Sünde, selbst die Person, welche gestraft wird, ist gleichgiltig; es könnte ebenso gut ein Engel seyn, — wenn nur gestraft wird! Und diesen Zwecken der Klugheit wird selbst der Unschuldige geopfert. Was wir aber schon an der kirchlichen Lehre für einen Fehler erklären mußten, daß Gott hiedurch in einem Widerspruch seiner Eigenschaften geführt werde, deren eine durch inneren Drang, die an

tere durch äußere Rücksichten herborgerufen wird, und jene ihn bewegt, diese ihn bindet, so daß er in die Nothwendigkeit versetzt wird, eine passende Vermittelung, einen Ausweg aus diesen widersprechenden Gegensätzen zu suchen, dieser Fehler erscheint hier bei der Lehre von Grotius im höchsten, auffallendsten Maße.

Diese Rechtfertigung der kirchlichen Veröhnungslehre war mithin keineswegs geeignet, den kritischen, rationalistrenden Sinn, wie er im Socinianismus herorgetreten, zu befriedigen und seinen Widerspruch zum Schweigen zu bringen. Vielmehr wurde die Opposition vom Rationalismus wieder aufgenommen, und, ausgehend vom Angriff gegen die stellvertretende Bedeutung des thuenen Gehorsams Christi durch Töbner, bis zur Consequenz einer bloßen Vorbildlichkeit des Thuns und Leidens Christi für unser sitzliches Verhalten fortgeführt. Die Vertheidigungsversuche für die kirchliche Lehre von Seite des Supranaturalismus aber konnten ihren Zweck um so weniger erreichen, als sie die Strafe nur als Mittel zum Zweck der Besserung betrachteten und so in der Erklärung des Todes Jesu bald auf den Grotius'schen Abweg des Strafexempels, bald selbst auf den rationalistischen eines Tugendexempels geriethen.

Aber nicht bloß von rationalistischer Seite, sondern auch von Seite der gläubigen Theologie erhob sich Widerspruch gegen die kirchliche Veröhnungslehre. Schleiermacher, die Lehre von der Veröhnung neu gestaltend und begründend, geht davon aus, daß die volle Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns (Unsündlichkeit) in Jesu, welche ein eigentliches Seyn Gottes in ihm gewesen, von einer ungetrübten Seligkeit begleitet war. Wie nun jene erlösende Thätigkeit Christi eine dem Seyn Gottes in ihm entsprechende Gesamtthätigkeit stiftet für alle Gläubigen, so diese Seligkeit ein seliges Gesamtgefühl, indem das Aufgenommenseyn in seine Lebensgemeinschaft den Zusammenhang zwischen Uebel und Sünde aufhebt. Das Verschwinden des alten Uebels beginnt mit der Sündenvergebung, der Zustand der Vereinigung aber ist der wirkliche Besitz der Seligkeit in dem Bewußtseyn, daß Christus in uns der Mittelpunkt unseres Lebens ist. Für diese veröhnende Thätigkeit Christi haben jedoch sein Leiden und Tod nur sekundäre Bedeutung, insofern nämlich, als die Seligkeit Jesu nur dann in ihrer Vollkommenheit erscheinen konnte, wenn sie auch von der Fülle des Leidens nicht überwunden wurde, und zwar um so mehr, als, weil dieß Leiden aus dem Widerstreben der Sünde hervorging, das den Erlöser überall begleitende Mitgefühl der Unseligkeit hier in seine größte Phase treten mußte. Diese Ansicht Schleiermacher's hat den wesentlichen Vorzug, daß darin die Veröhnung nichts als etwas für sich Bezwecktes, sondern als die andere Seite zur Erlösung und als eine Wirkung des Seyns Gottes in Christo aufgefaßt wird. Hierdurch wird zugleich der äußerlich juristische Charakter der Veröhnung überwunden und der Zwiespalt von Liebe und Gerechtigkeit im Wesen Gottes beseitigt. Allein als Grundmangel tritt uns aus dieser Theorie Schleiermacher's entgegen, daß der ganze Akt der Veröhnung zu einem bloßen Vorgang innerhalb des Menschen selbst gemacht wird, welcher sich urbildlich in Christo und durch die Lebensgemeinschaft mit ihm sodann auch in uns vollzieht. Es handelt sich dabei nicht um ein Verhältniß des Menschen dem persönlichen Gott gegenüber, worin ein Zwiespalt aufzuheben, sondern um einen innereu Zwiespalt zwischen dem göttlichen und sinnlichen Bewußtseyn im Menschen, in welchem derselbe bei dem Durchgangspunkt der Entwicklung aus dem sinnlichen zum göttlichen Bewußtseyn gerathen ist, um die Mittheilung des Seligkeitsgefühls Christi, welche die Folge ist von der Mittheilung seiner Vollkommenheit. Aber diese Darstellung kann dem theistischen Sinne der Kirche, welchem Sünde und Schuld objektive Realitäten sind, nicht genügen; auf Grund der Objektivität der Sünde und Schuld fordert er auch eine objektive Veröhnung. Im Tode Jesu steht er ein Gericht über die Sünde zum Heile der Menschheit; dadurch wird das Verlangen, in die Gemeinschaft Jesu aufgenommen zu werden, herborgerufen, nicht aber durch den Eindruck seiner durch kein Leiden zu tilgenden Seligkeit. Und auch in der Offenbarung des Heils selbst erweist sich seine Gerechtigkeit, nicht bloß, wie es Schleiermacher darstellt, in dem der Gnade vorausgehenden Stadium der Menschheit unter der Herrschaft der Sünde.

Schon vor Schleiermacher übrigens hatte Hasenkamp, dem Meulen folgte, die kirchliche Satisfaktionstheorie von dem Sage aus bestritten, daß, indem Gott Liebe sey, in ihm nichts der Liebe Widersprechendes gedacht werden dürfe. Die Anstalt der Versöhnung komme nicht aus dem Zorn, sondern aus der Liebe, welche in ihrer Unparteilichkeit und ihrem Wohlverhalten die Gerechtigkeit wird, und, ohne Strafe zu fordern, habe Gott vielmehr durch Anstalten der Heiligkeit (der Selbsterniedrigung Gottes in Liebe) und der Weisheit das sündige Menschengeschlecht von der Sünde und dem Tode erlöst. Jesus habe nicht ein Straßleiden gelitten, sondern vielmehr sey er das versöhnende Sündopfer für die Welt dadurch geworden, daß er, obwohl mit erbündlichem Hang, der aber selbst keine Sünde sey, geboren, denselben doch durch sein ganzes Leben unter den heißesten Anfechtungen überwunden, verläugnet und gekreuzigt habe, so daß er nie zur Sünde werden konnte. Auf diese Weise habe er in seiner Person die menschliche Natur vor Gott, Engeln und Teufeln unsündlich und herrlich dargestellt; und indem seine Gerechtigkeit vor Gott würdig erfunden wurde, die menschliche Sünde aufzuwiegen und zu vergüten, habe er dem Menschengeschlechte ein neues Verhältniß mit Gott, Vergebung der Sünden, Mittheilung des göttlichen Geistes, Hoffnung und Anwartschaft zu den höchsten Herrlichkeiten des Reiches Gottes erworben. So sey nicht Gott mit dem Menschen, sondern der Mensch mit Gott versöhnt.

Verwandt damit, aber auf selbstständigen Grundlagen weiter durchgebildet ist die Auffassung der Versöhnung bei Hofmann. „Versöhnung ist Wandlung der Entfremdung in Friedensgemeinschaft. Hat nun die Entfremdung ihren Grund in der Sünde der Welt, so kann die Versöhnung nicht geschehen ohne Vergebung der Sünde. Die Vergebung aber hat Sühnung der Sünde zu ihrer Voraussetzung. Da nun die Menschheit von sich aus nichts zu leisten vermag, was ihre Sünde ungeschehen machte, so hat Gott selbst die Sühnung derselben beschafft, indem er den, welchen er zum Mittler des Heils bestellte, zum Mittel der Sühnung machte. Unsere Sühnung aber ist Jesus dadurch geworden, daß er sich den gewaltsamen Tod durch die Feindschaft wider Gott hat widerfahren lassen, und so seine Gemeinschaft mit Gott auch in dem Aeußersten, was Sünde und Satan wider das Werk des Heils vermochten, zu Ende bewährt hat. Das in diesem Widerfahrniß vollzogene Opfer ist eine hohepriesterliche Leistung, durch welche er nicht bloß das Verhältniß Gottes zur Menschheit, sondern auch das Verhalten der Menschheit zu Gott ein für allemal gewandelt hat.“ Aber Stellvertretung und Sühnung will Hofmann hierin nicht sehen: „Wie sein Widerfahrniß kein Erleiden dessen gewesen ist, was die sündige Menschheit hätte leiden müssen, so auch seine Leistung keine Leistung dessen, was sie hätte thun sollen, sondern der Berufsgehorsam des geordneten Heilmittlers.“ „Nicht stellvertretend neben der Menschheit, sondern eingegangen in sie hat er bewirkt, daß ihr Verhältniß zu Gott in seiner Person und Geschichte ein neues geworden ist.“ „Nun ist Gottes zürnendes Gedächtniß der Sünde vorbei, indem Gott ja gerade deshalb, weil er aufhören wollte, der Sünde zürnend zu gedenken, Christus gegeben und auch hingegeben hat, so daß es unsererseits nur des Glaubens bedarf, damit wir ungeachtet unserer Sünde einen gnädigen Gott haben. Und darin nun, daß es Gott auf diese Weise dem Menschen möglich machte, ohne eine andere Leistung als den Glauben an diese Leistung Christi des in derselben hergestellten Verhältnisses der Menschheit zu Gott, also einer Gerechtigkeit theilhaft zu werden, welche nicht ihre, sondern Gottes Gerechtigkeit ist, darin hat Gott seine Gerechtigkeit erzeigt.“ In dieser Versöhnungslehre Hofmann's müssen wir ein nothwendiges Gegengewicht gegen Einseitigkeiten der kirchlichen Lehre und einen wichtigen Schritt zur Weiterbildung des Dogma erkennen. Mit Recht bekämpft Hofmann die Meinung von einem juristischen Prozesse, welcher nicht in sich selbst zugleich ethischer Natur sey, sondern ethische Wirkungen erst zur Folge habe, und betont dem entgegen mit Recht die ethische Seite des Heiles. Mit Recht leitet er die Versöhnung nicht aus einem in Gott zu lösenden Widerspruch von Liebe und Heiligkeit her, sondern aus der Liebe Gottes allein, und stellt der die Liebe Gottes

an ein aus ihr selbst nicht entsprungenes Nothwendigkeitsgesetz bindenden Forderung des Rechts die Freiheit der göttlichen Liebe, und der Beschränkung der göttlichen Gerechtigkeit auf die Form der Strafgerechtigkeit den neutestamentlichen Begriff der Gnadengerechtigkeit entgegen. Mit Recht hebt er nachdrücklichst hervor, daß der Zorn Gottes nicht erst durch die Veröhnungsthat Christi besänftigt werde, sondern daß Gott vielmehr selbst aus Liebe seinen Sohn dazu in die Welt gesandt habe, um die Söhnung ihrer Sünde zu beschaffen, macht mit Recht geltend, daß Christus nicht neben die Menschheit gestellt, sondern in sie eingegangen gedacht werden müsse, und bringt gegenüber den äußerlich juristischen Begriffen der Stellvertretung und Genugthuung den lebendigeren biblischen Begriff der Söhnung zur gebührenden Anerkennung. Zumal aber muß es als ein Vorzug in Hofmann's Theorie bezeichnet werden, daß er dem Werke des Heils und der Veröhnung nicht um des äußeren Geschehens willen an sich seinen Werth beilegt, sondern den letzten Grund der veröhnenden Kraft und Wirkung in der Person Christi selbst als des von Gott geordneten Heilsvermittlers sucht und diese Person Christi selbst wieder in der lebendigen Einheit seines Thuns und Leidens auffaßt. So sehr wir aber diese Vorzüge in Hofmann's Darstellung anerkennen, so müssen wir es anderseits doch als ein Ueberschreiten der Gränzlinie biblischer und kirchlicher Wahrheit, wozu ihm seine Bekämpfung der Einseitigkeiten in der kirchlichen Lehre geführt hat, bezeichnen, wenn er nun den juridischen Standpunkt in der Veröhnungslehre gänzlich beseitigt sehen will, wenn er über der Freiheit der göttlichen Liebe das ihr immanente Recht, und in Folge davon die relative Wahrheit der Begriffe der Stellvertretung und Genugthuung verkennt, wenn er den Begriff des Opfers nur unter den Gesichtspunkt der Leistung stellt, dem Tode Jesu nur einen ethischen Werth beilegt und überhaupt die Veröhnung in die Erlösung aufgehen läßt. Nicht in der Beseitigung des juridischen Moments beim Prozesse der Veröhnung wird die Aufgabe der Theologie zu suchen seyn, da nicht allein in der heiligen Schrift, sondern auch im Bewußtseyn der Kirche, woraus jene juristischen Theologumena hervorgegangen, dasselbe klar begründet vorliegt, sondern darin besteht ihre Aufgabe, dieses juridische Moment seiner Außerlichkeit und Weltlichkeit zu entkleiden und eine höhere Einheit für den Gegensatz des Juridischen und Ethischen zu gewinnen, aus diesem höheren Einheitsprincip aber ebenso den Einklang, in welchem die ewige Liebe Gottes zur sündigen Menschheit mit der geschichtlichen Söhnungs- und Veröhnungsthat Christi steht, als den Kern in der Person des Heilsvermittlers zu erweisen, aus welchem die veröhnende und erlösende Kraft seines Wirkens entspringt.

Man hat in neuerer Zeit sehr beachtenswerthe Schritte gethan, um die Kirchenlehre nach diesen Seiten hin von den ihr anhaftenden Einseitigkeiten und Mängeln zu befreien, wie dahin die Arbeiten von Sartorius, Thomasius (Christi Person und Werk), Geß (in den Jahrbüchern für deutsche Theologie) u. s. w. zu rechnen sind. Aber die wahre Lösung der Aufgabe wird erst dann erreicht werden, wenn jenes höhere Einheitsprincip wird gefunden seyn.

Wird nun dasselbe vielleicht erkannt werden dürfen in dem Standpunkte, welchen die neuere Philosophie zu dieser Frage einnimmt? Wir sind entfernt davon, den Versuch zu verkennen, welcher der Philosophie auch für die Forschung im Kreise der göttlichen Heilsoffenbarung obliegt. Als Weltweisheit, die sie ist, im Gegensatz zur Gottesweisheit und Gottesgelahrtheit (Theosophie und Theologie) soll sie von dem peripherischen Standpunkte der Welt und des menschlichen Geistes aus in das Verständniß des Wesens Gottes und der Offenbarung seines Reiches in Christo einzudringen suchen und so auf anderem Wege dem gleichen Ziele mit jenen zustreben. Aber ihr Gesichtskreis ist bis jetzt noch allzu sehr in den Schranken ihres Ausgangspunktes befangen geblieben. Nur Wenige, wie ein Franz Baader und Schelling und einzelne Vertreter der modernen theistischen Philosophie, haben tiefere Blicke in das Geheimniß des göttlichen Reiches gethan. Im Allgemeinen aber muß von der neueren Philosophie in ihrem Entwicklungsgange von Cartesius bis Hegel und in die Gegenwart herein gesagt werden, daß bei

ihr die Lösung unserer Frage nicht zu finden sey. Versöhnung ist ihr nicht die Wiederaufnahme der von Gott abgefallenen Menschheit in die Gemeinschaft der Gnade und des Friedens mit Gott durch Christum, sondern die in seiner Person entweder symbolisch dargestellte oder mit ihr geschichtlich beginnende Selbstversöhnung der Menschheit, mag sie dieselbe mehr auf intellektuellem oder mehr auf ethischem Wege vollzogen denken. Wir glauben uns deshalb das nähere Eingehen auf die Auffassung und Behandlung der Versöhnung in den einzelnen Systemen der neueren Philosophie erlassen zu dürfen.

Wichtiger ist für uns der Standpunkt der Mystik, welche, wie bereits früher, so auch seit der Reformation in ihrer inneren Fortentwicklung neben der Kirchenlehre hergegangen ist. Daß sie freilich im Allgemeinen wirklich nur neben ihr hergegangen, statt sie mit ihrem Principe zu durchdringen, davon lag die Schuld zum Theil in der Mystik selbst, und zwar theils darin, daß sie sich in der von ihr eingenommenen Centralstellung, von welcher aus allerdings das rechte Licht auf die Versöhnungslehre fällt, zu sehr gegen die übrigen Seiten des kirchlichen Bewußtseyns, die sie mit ihrem Lichte beleben sollte, abschloß, theils darin, daß sie sich auch noch nach der Reformation wie vor derselben zu sehr auf die subjektive Seite der Sache beschränkte und die Versöhnung mehr nur im Menschen selbst, statt vor Allem in Gott und in der Geschichte suchte. Schwentkefeld, Weigel u. repräsentiren die Einseitigkeit dieser Richtung, welche Dippel überdies noch mit jocinianischen Ideen versetzte. Tiefer, allseitiger und bedeutsamer ist die Auffassung von Jakob Böhme. Erstlich spricht er den Grundgedanken der Mystik auf's Treffendste aus, wenn er sagt: „Es mußte nicht bloß die Selbstheit menschlicher Eigenschaft, d. h. der eigene Wille der Seele, in Feuermacht zu leben, allhier sterben und im Wilde der Liebe verloren gehen, sondern es mußte sogar das Bild der Liebe selbst in den Grimm des Sterbens sich einergeben, auf daß Alles in den Tod sinke und in Gottes Willen und Erbarmen durch den Tod und völlige Gelassenheit in paradiesischer Wesenheit wieder aufgehe, damit Gottes Geist sey Alles in Allem.“ Zugleich aber verbindet er mit dieser innerlich-ethischen Seite die geistlich-physische, mit dem Standpunkte der Mystik zugleich den der spezifischen Theosophie, wenn er anderwärts sagt: „Das menschliche Feuerleben steht im Blute und darin herrscht der Grimm Gottes. So mußte denn ein anderes Blut, welches aus Gottes Liebeleben erkoren war, in das zornige, menschliche Blut kommen, beide aber miteinander in den Grimm des Todes eingehen, und hiemit der Grimm Gottes im göttlichen Blute gelöscht werden.“ So tief uns aber jenes erstere Wort in das Centrum des Wesens der Versöhnung und dieses andere in die äußerste, gleichwohl für das Ganze höchst bedeutungsvolle Peripherie des Heils blicken läßt, so ist es dagegen ein Mangel bei J. Böhme, daß er vom Princip der göttlichen Liebe aus, zu welcher er freilich Gottes Zorn nicht selten in ein fast dualistisches Verhältniß setzt, nicht auch der juridischen Beziehung, welche vornehmlich von der Kirche gepflegt worden, ihre volle Gerechtigkeit widerfahren läßt.

Ihr Ziel wird die Theologie, wie überhaupt, so speziell in unserer Lehre nur dann erreichen, wenn Mystik und Kirchenlehre, statt neben und wider einander, vielmehr für und miteinander ihre Wege gehen und sich mit ihren Anschauungen vereinigen und durchdringen, wie solches in den ersten Jahrhunderten der Fall gewesen ist und in Männern, wie Irenäus, Athanasius, Augustinus u. so edle Früchte für die Lehre und das Leben der Kirche getragen hat. Eben die Mystik besitzt in ihrer Grundlehre von der persönlichen Einigung von Gott und Mensch jenes höhere Einheitsprincip, von welchem aus nicht nur alle Seiten des Heils auf innerliche Weise sich zusammenschließen lassen, sondern speziell auch die juridische Seite desselben, die Versöhnung von ihrer bisherigen relativen Außerlichkeit, Starrheit und Zwiespältigkeit befreit und in ihrer wahren Lebendigkeit, Innerlichkeit und Tiefe erkannt werden kann. Wirklich haben auch schon manche Theologen der Gegenwart sich diesem Einfluß geöffnet, und die von nicht Wenigen getheilte Ansicht, daß der Sohn Gottes auch ohne Sünde würde Mensch geworden seyn (soweit sie nicht ein pantheistisches Gepräge trägt),

darf als Frucht dieses Einflusses betrachtet werden. Speziell aber auch in der Lehre vom Opfer und von der Verföhnung läßt sich bereits eine Erweichung des kirchlichen Dogma und eine Verlebendigung und Verinnerlichung desselben durch den Geist einer gesunden Mystik erkennen, wie wir hiefür auf Tholud („über den Opfer- und Priesterbegriff im Alten und Neuen Testament“) hinweisen können.

Versuchen wir es nun, das Wesen der Verföhnung im Sinne der heiligen Schrift und des allgemeinen kirchlichen Bewußtseyns zu erkennen, so müssen wir davon ausgehen, daß in derselben zwei Principien sich begegnen und einheitlich zusammenwirken: Liebe und Recht. Denn die Sünde der Creatur, welche das Unrecht ist, kann nicht mit Umgehung oder Verletzung des göttlichen Rechts, sondern nur auf dem Wege desselben aufgehoben werden. Die wirkliche Aufhebung des Unrechts der Sünde aber, die Zurückführung der schuldigen Creatur in das Recht des Reiches Gottes, ihre Verföhnung mit Gott geht aus und wird bewirkt von der göttlichen Liebe. Wie verhalten sich nun und wie einigen sich Liebe und Recht in der Verföhnung? Dieß ist die Frage.

Darüber kann wohl kein Zweifel seyn, daß man diese Gegensätze nicht in zwei verschiedene Sphären des göttlichen Reiches verlegen dürfe, die Liebe in das Verhältniß Gottes zum Menschen, das Recht in sein Verhältniß zum Teufel — wie zum Theil von Seite der Kirchenväter geschehen ist. Denn nicht bloß Satan hat in der Verföhnung des Menschen ein Unrecht begangen, sondern ebenso auch der Mensch selbst, indem er sich durch Satan zu dem hat verführen lassen, was dem göttlichen Willen widerstreitet. Noch weniger aber hat sich Satan durch jene Verföhnung einen Rechtsanspruch vor Gott erworben, mit dem die Liebe Gottes gegen die Menschen in Conflict gerieth. Vielmehr wie Gottes Liebe, so durchwaltet auch sein Recht gleicherweise alle Sphären seines Reiches. Das gegenseitige Verhältniß dieser beiden Principien ist deshalb in Gott selbst aufzusuchen. Und da das Recht des göttlichen Reiches zum Analogon in Gott die Gerechtigkeit hat, so handelt es sich in der Verföhnung näher um das Verhältniß von Liebe und Gerechtigkeit im göttlichen Wesen.

Offenbar kann nun das Verhältniß beider zu einander nicht das des Widerspruches seyn, welcher durch ein Drittes erst ausgeglichen werden müßte. Wenn auch im Leben Gottes Gegensätze bestehen und bestehen müssen, weil Gott ein lebendiger Gott ist, so dürfen dieselben aber doch nimmermehr einen Widerspruch in sich schließen. Und was könnte doch das Dritte seyn, welches als Ausgleichung darüber stünde? Es muß bei aller Wirklichkeit des Unterschiedes und selbst des Gegensatzes von Liebe und Gerechtigkeit ein Verhältniß der Einheit zwischen beiden bestehen. Die Einheit darf aber nicht dadurch hergestellt werden wollen, daß man die Liebe der Gerechtigkeit subordinirt; denn das Princip der Menschwerdung Gottes ist nach dem Worte der Schrift nicht die Gerechtigkeit, sondern die Liebe Gottes. Es bleibt mithin nur der andere Weg übrig, die Gerechtigkeit Gottes als immanentes Moment seiner Liebe zu erweisen und aus diesem Verhältniß das Wesen der Verföhnung zu verstehen. Zu diesem Zwecke müssen wir ausgehen von dem Wesen der Liebe, welche das Leben Gottes bildet und als Princip waldet in seinem Reiche.

Gottes Wesen ist Geist, und sein Leben ist Liebe. Was aber Gott ist, ist er in absoluter Weise. Gott ist absoluter Geist, Gott ist absolute Liebe.

Wenn Schleiermacher die göttliche Liebe darein setzt, daß sich das göttliche Wesen mittheile, so ist dieß im Allgemeinen zwar richtig, bedarf aber, um nicht falsch ausgedeutet zu werden, der Ergänzung und näheren Bestimmung. Es entspricht nämlich dieser Spontaneität im Wesen der Liebe zugleich eine Receptivität, mit der Mittheilung besteht in ihr zugleich Theilnahme. Und diese bildet für jene die Voraussetzung. Denn was bewegt mich, dem Anderen von dem Meinigen mitzutheilen, als weil ich seinen Mangel, sein Bedürfniß in mein Inneres aufgenommen und bei mir erwogen habe, weil ich Antheil an ihm nehme? Und nicht allein das Geschick des Anderen ist es, worauf sich das tiefste Theilnehmen, das der Liebe eignet, bezieht, sondern mehr

als dieß, auch sein Wesen selbst und seine persönliche Eigenthümlichkeit. Aus dieser Vereinigung der Theilnahme mit der Mittheilung resp. Selbstmittheilung im Wesen der Liebe folgt aber, daß Liebe in Wahrheit nur von einem persönlichen Wesen ausgesagt werden könne. Ja im Grunde liegt solches bereits im Begriffe des Sich-Mittheilens. Denn sich wahrhaft mittheilen kann nur, wer sich selbst hat, sich selbst besitzt, sein selbst und seines Eignen mächtig ist. Dieß findet bei bloßen Naturwesen nicht statt. Wohl besteht hier ein Gemeinschaftszug, welcher innerhalb der Naturphäre den Typus für wahre Liebe und die Naturgrundlage für die Liebe in ihrer eigentlichen Sphäre bildet. Aber Liebe im wahren Sinne ist ein Leben der Persönlichkeit, und, obwohl auf Grundlage der Nothwendigkeit, ein freies Leben. Auch bildet sie nicht bloß eine irgend welche vereinzelte Seite im Leben der Persönlichkeit, sondern ihr innerstes, ihr Grundleben. Denn Gemeinschaft ist die Grundbestimmung der Persönlichkeit, und Liebe die höchste Erscheinung im Leben der Gemeinschaft. Es ist mithin das „sich“ in dem Sich-Mittheilen seinem vollen Sinne nach zu nehmen. Die Liebe theilt ja nicht bloß äußeren Besitz mit, sondern läßt den Anderen auch an dem eigenen inneren Erlebniß Theil haben: die eigene Gedanken- und Gemüthswelt erschließt sie dem Anderen, zieht ihn in den Kreis ihres Wollens und Strebens und läßt ihm die Segnungen ihrer individuellen Gaben und Kräfte zu Gute kommen. Doch selbst in dieser Mittheilung des inneren Lebens hat das „Sich-Mittheilen“ noch nicht seinen völlig zutreffenden Ausdruck gefunden; vielmehr könnte diese Mittheilung des inneren Lebens, der Liebe schnurstracks zuwider, sogar in selbstlütlichem Sinne geschehen. Sondern darin erst besteht das wahre Wesen der Liebe, daß das wirkliche Selbst der Persönlichkeit es ist, welches dem Anderen dargegeben wird, d. h. daß ich mein Ich nicht für mich, sondern für den Anderen, in und mit ihm haben will, und daß all mein Seyn und Besitz für mich nur Werth hat, weil ich damit dem Anderen leben kann, daß ich deshalb, was ich bin und habe, ihm zu Dienst stelle, um eben so sein Leben durch das meinige zu ergänzen und zu erfüllen, als das meinige hinwiederum in diesem Leben für den Anderen seine Ergänzung und Erfüllung, seinen Frieden und seine Seligkeit findet. Wir können demnach sagen: das Wesen der Liebe ist Selbsthingabe, und Theilnahme und Mittheilung, beide das innere und äußere Leben umfassend, sind die wesentlichen Formen ihrer Lebensbethätigung. Offenbar aber muß sich die Liebe, als dieses Grundleben der Persönlichkeit, nun auch im innersten Mittelpunkte derselben vollziehen, mithin in jenem tiefsten Grunde des Innern, wo das freie Leben der eigentlichen Persönlichkeit in dem Schooße der eingebornen Natur, die ihre wesentliche Lebensgrundlage bildet, ruht, und deshalb Persönlichkeit und Natur sich in unmittelbarer Weise berühren und durchdringen. Welch anderes Vermögen des menschlichen Geistes wäre dieß, als das Gemüth! Und weil die Liebe hier, in dem eigentlichsten Centrum des Menschen, wurzelt und wohnt, so erhellt, wie sie von da aus auch die übrigen Seiten des menschlichen Wesens und alle Kräfte des Geistes und Leibes in ihr Leben hereinziehen, mit demselben zu durchdringen und zu bestimmen, und so das gesammte Leben des Menschen zu beherrschen und für die Offenbarung und Entfaltung ihres Wesens in Dienst zu nehmen vermag.

Von diesen Bestimmungen über die subjektive Seite im Wesen der Liebe fällt von selbst auch Licht auf das Objekt desselben, indem Gemeinschaft, deren höchste Lebensform die Liebe ist, nur zwischen Verwandtem bestehen und nur zwischen solchen sich vollenden kann, bei welchen diese Verwandtschaft in innerlicher und allseitiger Weise besteht. Wie nur ein Ich wahrhaft lieben kann, so kann auch nur ein Ich wahrhaft geliebt werden. Denn nur ein Wesen, welches geistige Selbstmacht und die Kraft und Bestimmung zur Selbsthingabe besitzt, vermag diese von Andern zu verstehen und zu wiedern, ist mithin allein ein würdiger Gegenstand für die Selbsthingabe der Persönlichkeit. Doch erhellt nicht weniger, wie hiebei die Persönlichkeit nicht in abstrakter Weise von ihrer Natur, wodurch allein sie ein konkretes Daseyn besitzt und ein wirkliches Leben

zu führen vermag, getrennt werden kann, sondern wie die Theilnahme und Mittheilung, unter deren Formen die Liebe ihre Selbsthingabe vollzieht, indem sie dem Selbst des Anderen sich zuwendet, hiemit zugleich die gesammte Natur desselben und die allseitige Fülle seines Lebens und Wirkens in ihren Segensbereich hereinzieht.

Bei diesem vollkommenen Leben der Gemeinschaft aber, welches die Liebe ist und darstellt, dürfen die Stufen und Schranken nicht übersehen werden, welche in ihrem Wesen begründet sind — und zwar beides: in Bezug auf das fremde und das eigene Selbst.

Was jenes, das fremde Selbst, anlangt, so ergeben sich Stufen und Schranken daraus, daß die Liebe als Band zwischen persönlichen Wesen ein Band der Freiheit seyn muß. Wahre persönliche Einigung kann nicht stattfinden ohne gegenseitige Anerkennung. Anerkannt und geehrt will seyn im Anderen zunächst die Persönlichkeit seines Wesens, die ihn wahrer Gemeinschaft fähig und würdig macht, mit ihr aber zugleich die Individualität desselben, wodurch seine Persönlichkeit eben dieses wirkliche Ich wird, welches durch den Weltverkehr in die Gemeinschaft der übrigen gestellt ist. Insofern ist Achtung die Grundforderung in der Gemeinschaft persönlichen Lebens. Ohne Achtung keine wahre Liebe. Denn nur an ein solches Wesen, das ich als ebenbürtig erkenne, kann ich mein Selbst in Wahrheit hingeben. Die Achtung erhebt den Naturzug der Liebe zu einem freien sittlichen Leben. Hiemit ist aber noch mehr gegeben: Achtung schließt zugleich Bewahrung des fremden Wesens in sich. Bei aller Selbstmittheilung, welche die Liebe übt, darf doch nie die Freiheit des Anderen verletzt, noch seine Selbstständigkeit aufgehoben, es darf seinem Wesen kein fremdes Element aufgedrängt, noch die Eigenthümlichkeit seiner Natur unterdrückt werden. So bildet die Achtung als unumgängliche Vorstufe der Liebe zugleich deren nothwendige, nicht zu beseitigende Schranke.

Soll jedoch diese Schranke nicht zu einer Scheidewand werden, soll der Schritt von der Achtung zur Liebe wirklich geschehen, so bedarf es auch eines vermittelnden Moments im Gemüthe. Dieses finden wir in dem eigenthümlichen Wesen der Theilnahme, welche für die Mittheilung der Liebe die Voraussetzung bildet. Es kann nämlich nicht geschehen, nur an dem Geschick des Anderen Antheil zu nehmen, die Theilnahme muß auch seinem persönlichen Wesen selbst gelten, und zwar theils seinem inneren Werthe, theils der Lebens- und Liebesstellung, die er zu mir einnimmt und frei sich gegeben hat. Was ist dieß anders als Glaube, Glaube in dem weiten Sinne, wie wir sagen, daß in einem sittlichen Gemeinleben Alles auf gegenseitigem Glauben und Vertrauen ruht? Erst dadurch, daß ich an den Anderen glaube, daß ich glaube an die Ebenbürtigkeit seines Wesens, so wie an die Liebes-Empfänglichkeit, Liebes-Bedürftigkeit und Liebes-Kraft und Fülle seines Innern, erst dadurch ist wahre, hingebende Selbstmittheilung möglich.

Glaube bildet so die Vermittelung der Liebe, oder ist vielmehr die ihr selbst immanente Seite ihrer Receptivität. Diese Stufen, Schranken und Vermittelungen im Leben der Liebe, welche sich aus der Rücksicht auf das fremde Selbst, auf das Selbst dessen, dem die Liebe gilt, ergeben, sind mithin von wesentlicher Bedeutung für das richtige Verständniß des Wesens der Liebe. Dieselben bestehen aber nicht weniger als im fremden, auch in dem eigenen Selbst. Denn die Persönlichkeit hat zwar ihre Bestimmung in der Gemeinschaft und zunächst in der Liebe; die innere Grundlage ihres Lebens aber ist die Selbstheit, und diese darf mithin nicht verletzt werden, wenn nicht das persönliche Leben selbst leiden soll. Nur ein Selbst kann lieben. Und je wahrer dieses liebende Selbst seiner Personseite nach, und je reicher es seiner Naturseite nach ist, ein desto größerer Segen wird von der Liebe auf Andere ausgehen — wie auch hinwiederum, je empfänglicher das geliebte Selbst für die Individualität des Liebenden ist und je selbständiger es sich in der Hinnahme der Liebe verhält, desto tiefer der Segen, welcher vom Liebenden ausgeht, in dem Geliebten haften kann. Bei aller Selbsthingabe, die in der Liebe sich

vollzieht, darf sonach keine wesentliche Selbst aufgabe stattfinden, d. h. kein Sichverlieren an den Anderen. Würde doch jede Beeinträchtigung des eigenen Wesens in der Selbsthingabe zugleich einen Verlust für den Geliebten zur Folge haben. So sehr die Liebe auf äußeren Besitz verzichten und sich in ihrer Bethätigung nach Außen um des Anderen willen beschränken mag (hierin eben bewährt sie ihre Kraft und Lauterkeit), so sehr muß sie hingegen Alles, was ihr Wesen selbst ausmacht, sowohl nach Seite ihres Natur- als Personlebens, festhalten und bewahren — wie wir die gleiche Schranke auch hinsichtlich des Selbsts des Anderen nach seiner Person- und Naturseite erkannt haben.

Indem sich aber jene Stufen und diese Schranken der Liebe aus dem Wesen der Persönlichkeit selbst, aus dem unbedingten Werthe der Selbstheit und dem inneren Leben der Gemeinschaft ergeben, so erhellt, daß dieselben für die wahre Entfaltung der Liebe keine Hemmung noch Hinderniß bilden können. Zwar bedingen sie eine Allmählichkeit dieser Entfaltung, indem die höhere Achtung gegen den Anderen ein tieferes Sichfassen in der Liebe gegen ihn hervorruft und die innigere Theilnahme an ihm in Glauben und Mitgefühl zu einer hingebenderen Selbstmittheilung leitet. Aus solcher völligeren Vereinigung werden sodann neue Antriebe erwachsen, sich noch tiefer und inniger in sein Wesen und Leben zu versenken, und daraus wird wiederum eine völligeren Liebeshingabe als Frucht hervorgehen. Aber eben auf diesem Wege allmählichen Wachsthums schreitet die Liebe um so sicherer ihrem Ziele entgegen. Und dieses ihr Ziel besteht darin, daß nichts im Leben des Andern sei, was sie nicht zu dem Ihrigen machte, und nichts im eigenen Leben, was sie dem Geliebten nicht zum Mitgenuß darböte. Eben hiemit aber wird das Leben für den Anderen zu einem Leben in dem Anderen. Und Liebender und Geliebter, obwohl persönlich und individuell unterschieden, werden vollkommen Eins in der innigsten und tiefsten, vom innersten Centrum ausgehenden und das gesammte Natur- und Personleben umfassenden Durchdringung, so daß die Liebe in Wahrheit sprechen kann: „ich in dir und du in mir.“

Was wir hier von der Liebe an sich erkannt haben, muß auch auf Gott, der, weil seinem Wesen nach Geist, seinem Leben nach Liebe ist, Anwendung finden. Und zwar werden, da er als absoluter Geist absolute Liebe ist, alle jene im Wesen der Liebe nachgewiesenen Momente bei ihm in absoluter Weise bestehen, und sich so auch in seinem Reiche, speciell aber gegen die Menschheit, welche als seine Creatur von ihm in unendlicher Abhängigkeit steht und als sein Ebenbild zu vollkommener Gemeinschaft mit ihm berufen ist, offenbaren müssen.

Vorerst gilt die Absolutheit von der Selbstheit Gottes, welche die wesentliche innere Schranke seines Liebelebens bildet. Dessen, daß er absoluter Geist und absolute Liebe ist, kann sich Gott bei aller Hingabe an seine Creatur niemals begeben. Bei aller noch so tiefen Herablassung Gottes zur Menschheit wird das nie aufhören, daß die Menschheit alle Kraft ihres inneren und äußeren Bestandes ganz allein aus Gott schöpfe, sein Wille wird als ewiges Gesetz über ihrem Willen stehen, und er wird diese seine Auktorität ohne Wanken mit heiliger Energie geltend machen. Gott bleibt, mit Einem Worte, für die Menschheit unbedingte Majestät, und sie selbst im Stande unbedingter Abhängigkeit. Wie wollte Gott auch sonst das Ziel, das er in seiner absoluten Liebe sich gesetzt hat, erreichen, daß er nämlich seine Creatur der ganzen in ihm wohnenden Lebensfülle theilhaft mache!

Eben so absolut aber als die Bewahrung der Selbstheit Gottes in der Offenbarung seiner Liebe, ist auch ihre Selbsthingabe, beides nach Seite der Theilnahme und der Mittheilung. Es ist hier ein Unterschied zwischen der göttlichen und creatürlichen Liebe wohl zu beachten. Die Liebeshingabe zwischen Geschöpf und Geschöpf hat sehr bestimmte Schranken ihrer Verwirklichung eben an der Geschöpflichkeit. So innig die menschliche Theilnahme werden mag, sie kann doch nie bis dahin fortschreiten, daß sie die Natur des Anderen sich aneigne, noch persönlich in das Leben desselben eintrete. Die Theilnahme verbleibt entweder in der bloßen Idealität, oder, so weit sie sich verwirklicht

muß sie sich auf den Kreis dessen beschränken, was des Anderen Eigenthum ist, ohne ein Moment seines Wesens selbst zu bilden. Desgleichen die menschliche Selbstmittheilung, so aufrichtig sie gemeint sey und so sehr sie von dem eigenen wahren Selbst ausgehe, kann sich außer auf die äußeren Güter, doch bloß auf die Offenbarungen des eigenen Wesens beziehen, aber den Anderen der eigenen Natur selbst theilhaft zu machen, dazu vermag sie nicht sich zu erschwingen. Denn dem Geschöpfe fehlt die bedingende Macht sowohl über das eigene Wesen als über das des Anderen. Anders dagegen ist es bei Gott, dem Absoluten, dem Schöpfer und Herrn der Creatur. Ist er doch der ewige Grund seines Wesens und behält ewiglich absolute Macht über dasselbe! Die Creatur aber ist, was sie ist, durch Ihn, und besteht allein dadurch, daß Er sie trägt mit seinem Worte — in Ihm leben, weben und sind wir! Was hindert ihn da, mit seinem Wesen sich einzusetzen in das der Creatur, und in ihr, aus ihrem Bewußtseyn heraus, ein Leben mit ihr zu führen? was hindert ihn, dieselbe gleichweise in die Theilhaftigkeit an seinem Leben und an seiner Natur zu erheben? Und, da nun Gott den Menschen nach seinem Bilde gemacht und hiemit zur vollkommenen Gemeinschaft mit sich geschaffen hat, wie kann die göttliche Liebe anders als gegen die Menschheit diesem tiefsten Drang, der in ihr wohnt, wirklich folgen und den Weg zum höchsten Ziele, das sie kennt, wirklich betreten? wie anders, als persönlich in die Natur der Menschheit sich einzusetzen, um uns der Kräfte ihrer Natur theilhaft zu machen? Die Menschwerdung Gottes und durch sie die Vergottung (nicht Gottwerdung) der Menschheit ist die mit unbedingter Nothwendigkeit sich ergebende Offenbarung Gottes als absoluten Geistes und absoluter Liebe.

Es ist aber in der centralen Stellung, die dem Menschen für diese Welt zukommt, begründet, daß sich dieses vollkommene Leben der Gottesgemeinschaft nicht in ihm abschließe, sondern daß er dasselbe auf die übrigen Wesen, auf die unpersonliche Creatur, als ihr Herr und Haupt, durch die Macht seines Geistes überleite und sie damit erfülle, und so die ganze Welt durch die Gottesfülle vollende in der Kraft der Liebe. Die Verwirklichung dieses Rathschlusses der göttlichen Liebe, wornach durch die Menschwerdung Gottes die Menschheit in die Vergottung erhoben und durch den Menschen die gesammte unpersonliche Creatur nach ihrem Maße in das Leben der Gottesgemeinschaft aufgenommen wird, so daß der Geist Gottes die ganze Welt beherrscht und seine Liebe sie ganz durchdringt, sie bildet das Wesen des Reiches Gottes.

Da nun der Mensch diese Aufgabe in freier Weise zu lösen hat und Gott in seiner Selbsthingabe gleichfalls mit dem Menschen also handelt, so liegt am Tage, wie dieses Ziel nicht mit Einem Male, sondern nur allmählich, auf geschichtlichem Wege erreicht werden kann. Und die Beobachtung jener oben nachgewiesenen Stufen der Liebe und die Einhaltung ihrer wesentlichen Schranken ist es eben, wodurch dieser Entwicklung ihr Lauf vorgezeichnet ist. Nach den verschiedenen Seiten derselben aber thun sich die Eigenschaften kund, in denen die göttliche Liebe ihr Leben der Welt offenbart. Es liegt außer den Gränzen unseres Gegenstandes, zu zeigen, wie die göttliche Macht, Güte und Weisheit, aus der Tiefe des göttlichen Geistes durch die Kraft der Liebe entquellend, zur Entfaltung und Vollendung des Reiches Gottes zusammenwirken. Wohl aber müssen wir zum klaren Verständniß der Versöhnung näher auf zwei andere Eigenschaften Gottes eingehen, welche sich aus der Beobachtung jener Stufen und Schranken der Liebe ergeben.

Wir haben gesehen, daß die Liebe in ihrer Hingabe ihr Wesen und ihr wesentliches Leben nicht aufgeben dürfe. Nun ist es eine wesentliche Seite im Begriffe des absoluten Geistes, worin Gottes Liebeleben gründet, daß die freie Wirklichkeit seines Wesens im reinen Einklang stehe mit der Idee desselben, und daß in diese Einheit eben so der Gegensatz des Natur- und Personlebens mit aufgenommen sey, als in letzterem wieder die der Persönlichkeit immanenten Gegensätze der Selbstheit und Gemeinschaft, deren diese für jene das Ziel, jene für diese die Grundlage im In-

nern der Persönlichkeit bildet. Und die Liebe eben ist es, welche diese Gegensätze in jene Einheit einführt und darin erhält. Aus dieser inneren Harmonie geht alles Walten und Wirken Gottes hervor. Indem nun aber Gott dieselbe auch der Creatur gegenüber und speciell in Bezug auf die freie Bethätigung der persönlichen Creatur festhält und geltend macht, offenbart er sich als der Heilige. Die Heiligkeit ist die wesentliche innere Schranke der Liebe Gottes zur Creatur: die göttliche Liebe ist, weil sie eine wahre ist, wesentlich eine heilige. Ihre Theilnahme, so sehr sie dem Menschen bis in die tiefsten Tiefen seines irdischen Daseyns nachgeht, findet ihre Gränze an jedem Widerspruche, der sich in der Menschheit gegen das reine Wesen der Liebe erhebt. Und alle Selbstmittheilung der Liebe hat keinen anderen Zweck, als den Menschen in das Miterlebnis ihrer vollen Harmonie einzuführen. Würde doch auch ihre Selbsthingabe an die Menschheit von dem Moment an aufhören, segensbringend zu seyn, wo sich Gott der inneren Harmonie seines Wesens um der Menschen willen begeben wollte! Eben nur innerhalb dieser heiligen Schranken bleibt die göttliche Liebe wahrhaft Liebe. Vollends aber ist die Heiligkeit in ihrer Offenbarung gefordert durch die absolute Herrscherstellung, welche Gott der Menschheit gegenüber einnimmt. Die göttliche Liebe muß ihre Heiligkeit im Reiche Gottes mit solcher unbedingten Autorität geltend machen, daß auch die geringste Regung creatürlicher Freiheit ihr Leben über sich als normgebendes Urbild fühlt, und keine Abweichung davon eintreten kann, wogegen sich nicht ihr Widerspruch mit ganzer Energie erhebe.

Ferner haben wir erkannt, daß nicht allein das Selbst des Liebenden, sondern auch das Selbst des Geliebten eine Schranke bildet für die Bethätigung der Liebe; es will dasselbe durchaus geachtet und bewahrt seyn seiner Person- und Naturseite nach. Indem die Liebe sich hingebend mittheilt, kann sie es nur in dem Maße, als der Geliebte theils überhaupt für sie Empfänglichkeit besitzt, theils sich in freier Weise ihr öffnet und für sie empfänglich macht. Insofern nun diese Empfänglichkeit Wirkung freier Selbstbestimmung ist, wird sie zur Würdigkeit, und ihre Frucht wird zum Verdienst. Indem die Liebe aber, diese freie Selbstbestimmung anerkennend, sich nach dem Maße und der Weise derselben, gleichfalls mit freiem, klarem Sinne, in ihrer Selbstmittheilung beschränkt, wird sie zur Vergeltung. So entsteht durch die Entfaltung des Personlebens im Verkehr der Liebe ein neues Verhältniß, das des Rechts. Das Recht ist jedem Leben persönlicher Gemeinschaft immanent. Nur bleibt es, so lange die Liebe erst bloß ihr unmittelbares Daseyn im Gemüthe hat, als solches, als Recht latent. Je mehr die Liebe aber in die Sphäre des vermittelten Lebens hervortritt, je bestimmter der Zug des Gemüthes zum klar erkennenden Willen wird, desto deutlicher erhebt sich aus der Tiefe des Inneren das im Geiste des Menschen eingeboren ruhende, seiner Freiheit zur Richtschnur dienende Gesetz Gottes, um im Gewissen als Recht erfahren und erkannt zu werden. Indem sich aber hiemit die Rechtsseite der Liebe offen herauskehrt, nimmt ihre Bethätigung die Form der Gerechtigkeit an. So sehr ist die Gerechtigkeit nicht etwas neben der Liebe Hergehendes oder gar ihr Widerstreitendes, sondern vielmehr eine wesentliche Seite und Aeußerung derselben. Die Liebe ist immer gerecht (wie sie immer heilig ist), und sie würde von dem Moment an, wo sie von der Gerechtigkeit wiche, aufhören, wahre Liebe zu seyn. Gerecht aber ist sie darin, daß sie sich in ihrer Selbstmittheilung jederzeit in dem Maße beschränkt, als der Andere sich für sie empfänglich und hiemit, indem dieß seine freie That ist, ihrer würdig gemacht hat, darin, daß sie sich also Jedem darstellt, wie allein er sie verstehen und tragen kann, daß sie Jedem gibt, was ihm gebührt (Ps. 145, 17. 51, 6. Röm. 3, 4).

Es sind aber zum Verständniß der göttlichen Gerechtigkeit die verschiedenen Wesen und Stufen im Leben der Gemeinschaft und Liebe wohl zu unterscheiden, indem hiedurch zugleich verschiedene Weisen und Stufen des Rechtes bedingt sind. Schon das Leben in der Gemeinschaft an sich begründet ein Recht. Das Kind hat ein Recht an das Erbe der Eltern vermöge der Bande des Blutes, wodurch es mit denselben verbunden ist. Und so

hat der Mensch auf Grund der Gotteslebenbildlichkeit, welche er seinem Wesen nach an sich trägt, von Natur ein Recht an und über die Welt, die ihm für seine Entwicklung zum Reiche Gottes als Mittel und Stätte dienen soll. Wie aber so das Leben der Gemeinschaft auf rein objektivem Wege ein homogenes Recht mit sich bringt, und dieses sich je nach dem Charakter des Gemeinlebens verschieden gestaltet, so entspringt aus der Stellung, welche sich der Einzelne zu den Ordnungen des Gemeinlebens aus eigener freier Selbstbestimmung gibt, eine subjektive, freie Seite des Rechtes; und auch diese trägt einen verschiedenen Charakter, je nach der Stufe der Gemeinschaft, die er betreten. Als erste Stufe im inneren Leben der Gemeinschaft haben wir die Achtung erkannt. Das Wesen der Achtung aber besteht darin, daß ich den Anderen als die Persönlichkeit und Individualität, die er ist, anerkenne und mich ihm mit meinem Innern in dem Maße hingebe, als er vermöge der freien Ausbildung seiner Persönlichkeit und Individualität, d. h. vermöge seiner Gestimmung und seines Charakters einerseits und seiner Begabung und Tüchtigkeit andererseits solches in Anspruch nehmen kann. Es besteht also auch hier bereits ein Band innerer persönlicher Gemeinschaft; denn die Beiden stehen nicht getrennt außer, geschweige wider einander; doch aber ist die Vereinigung noch keine vollkommene, es ist das Nebeneinander noch nicht zu einem freien, wahren Für- und Miteinander geworden, sondern Jeder hält sich dabei unabhängig vom Anderen in seiner Sphäre und bewahrt ihm gegenüber sein Fürsichseyn. Dem entspricht nun auch das Recht auf der Stufe der Achtung. Auf dieser Stufe der Gemeinschaft wird Jeder als Ich für sich, in seiner persönlichen Selbstständigkeit genommen und ihm im Namen des Gemeinlebens zugetheilt, was er verdient. Immerhin zwar wird er eben hiemit zugleich als Glied des Ganzen behandelt und ihm an den specifischen Gütern desselben Antheil gegeben. Und dieß ist beides: Ehre und Segen für ihn. Aber das Ganze geht nicht selbst auch in die Gemeinschaft seines Lebens ein, sondern bleibt ihm richterlich gegenüber stehen, ihm aus dem Gesamtgut zutheilend, was ihm nach seiner Stellung und freien Thätigkeit darin gebührt. Weiter geht die Theilnahme und Mittheilung nicht; und mehr kann auch der Einzelne auf dieser Stufe des Gemeinlebens für sich nicht ansprechen. Ein anderes Recht dagegen entsteht auf der zweiten, höheren Stufe, im wahren Leben der Gemeinschaft, ein anderes ist das Recht der Liebe. Nicht, daß hier jenes der Achtung aufgehoben würde. Tilgt doch auch die Liebe die Achtung nicht. Aber die Liebe begnügt sich nicht, in ihrer Hingabe dem Anderen nur die Anerkennung seines persönlichen Werthes zu bezeugen, sondern sie lebt sich mit dem Innersten ihres Wesens in das Ich des Anderen ein, an Allem, was ihm eignet, Antheil nehmend und, was sie selbst zu eigen hat, ihm zu Genuß und Dienst darbietend. Dem entspricht nun auch das Recht, das in dem Kreise der Liebe waldet. Das Grundrecht der Liebe ist Gegenliebe. Und der Rechtsgrundsatz der Liebe heißt: „was mein ist, das ist dein, und was dein ist, das ist mein.“ Nach dem Rechte der Liebe steht der Einzelne mit dem, was ihm nach seiner Empfänglichkeit und seinem Verdienste zu Theil wird, nicht für sich und allein, sondern die Liebe macht Alles gemeinsam, der Eine tritt ein für den Anderen und der Einzelbesitz wird zum Gemeingut. So ist es ein Vorrecht des Freundes, zu fordern, daß der Freund ihm seinen Kummer entdecke, damit er denselben mit ihm tragen möge. Und der Freund kann vom Freunde Hilfe heischen in seinen Nothen; dieser aber wird darin nicht bloße Pflicht erkennen, sondern ein Recht, das er an Andere abzutreten nicht gewillt ist. Freilich ist dieß kein Recht, welches durch äußere Ordnung festgestellt und durchzusetzen wäre, vielmehr ruht es auf dem Grunde der Freiheit. Auch bleibt es Jenen dunkel und verhorren, welche in dieser Sphäre der Liebe nicht stehen und leben. Aber seine Nothwendigkeit ist darum doch keine geringere, und seine Wirklichkeit wird in seliger Weise erfahren.

Diese Entfaltungstufen des Rechtes lassen sich aber nicht bloß im Einzelleben erkennen, sondern sie stehen selbst ausgeprägt in den verschiedenen Formen des Gemeinlebens vor uns. Werfen wir zum Verständniß des Rechtes, welches in der Versöhnung Gottes waldet, einen kurzen Blick auf dieselben.

In der Familie steht das Gemeinleben noch auf der Stufe des Naturlebens. Was die Glieder derselben mit einander verbindet, ist ein Naturband, und so ist auch die Familienliebe zunächst bloße Naturliebe, obwohl sie sich auf diesem Naturgrunde zur Freiheit erheben und zugleich den Charakter der Freiheit annehmen kann und soll. Das Gleiche gilt vom Rechte, das im Kreise der Familie walitet. Es ist zunächst ein natürliches Recht, wenn die Kinder am Besitze der Eltern Theil erhalten, wenn sie auf Pflege und Erziehung der Eltern Anspruch haben u. s. f. Aber je weiter die geistige Entwicklung der Kinder gebiehet, je freier und inniger das Band der Liebe mit den Eltern geworden, desto mehr verinnerlicht sich auch ihr Anspruch in der Familie und erweitert sich zum Antheil an den geistigen Gütern, Interessen und Lebenszielen der Eltern. Doch tritt weder jenes natürliche noch dieses freie Recht, so sehr es ein wahres Recht ist, in der Form des eigenthümlichen strengen Rechtes auf, weil das Gemeinleben hier noch auf dem bloßen Grunde der Natur steht und in der Sphäre des Gemüthes sich bewegt.

Anderst ist es auf der zweiten Stufe des Gemeinlebens, im Staate. Hier hat sich das Leben der Liebe aus der Sphäre der Natur in die des freien Personlebens erhoben. Im Staate stehen sich Person und Person frei als solche gegenüber. Aber innerhalb dieser Sphäre ist die Liebe auf der ersten Stufe ihrer persönlichen Entwicklung stehen geblieben, auf der Stufe der Achtung. Im Staate hat Jeder dem Anderen nur das zu geben, was ihm nach seiner Stellung im Ganzen und seinem persönlichen Werthe zukommt. Bezeugung der Achtung fordert der Staat, Liebe kann er nicht fordern. Hiedurch ist der Charakter des Rechts im Staate bedingt. Der Rechtsanspruch geht auf gegenseitige Bewahrung der Persönlichkeit und Individualität sammt den damit verknüpften Gütern. Und Jeder steht mit diesem Anspruche für sich und auf sich selbst gestellt dem Anderen gegenüber. So hat das staatliche Recht zu seiner Voraussetzung, wenn auch die Mitgliedschaft am Gemeinleben, doch innerhalb desselben ein Verhältnis relativen Getrenntseyns und der gegen einander abgeschlossenen Selbstständigkeit von Person und Person. Das Recht des Staates ist kein Liebes-, es ist ein bloßes Achtungsrecht.

Jenes kommt zu seiner Verwirklichung erst im Reiche Gottes, sowie hiedurch in der Kirche, welche die Eingliederung des Reiches Gottes in dieses Weltleben ist. Im Reiche Gottes herrscht ja jenes reine, von uns oben beschriebene Leben der Liebe, nämlich vollkommene Selbsthingabe in gegenseitiger Theilnahme und Mittheilung. Hiedurch bestimmt sich der Charakter des darin waltenden Rechtes. Im Reiche Gottes ist Alles gemeinsam. Der Quell wie aller Güter so auch allen Rechts in demselben ist Gott selbst, das Haupt seines Reiches. Aber nichts betrachtet er als ein ihm anschießlich gehöriges Gut, sondern es soll uns Alles zu Theil werden, was sein ist — gleich wie hinwiederum er selbst, das Haupt, seine Glieder nicht für sich stehen läßt, sondern in ihr Leben ein tretend, zugleich für sie eintritt und mit ihnen theilt, was ihnen zukommt und eignet. So besteht im Reiche Gottes zwischen Haupt und Gliedern die vollste Gegenseitigkeit des Lebens und Erlebens, obwohl in der durch diesen Gegensatz bedingten unterschiedlichen Weise. Und dasselbe Gesetz gilt für die gegenseitige Beziehung unter den Gliedern selbst. Auch hier walitet nicht das Recht der bloßen Achtung, wonach Jeder in seinem Besitze und Genuße gesondert neben dem Anderen steht, sondern das Recht der Liebe, wonach für Alle der vollkommenste Austausch im Geben und Nehmen stattfindet. „So ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit, und so ein Glied wird herrlich gehalten, so freuen sich alle Glieder mit.“

Dies ist das spezifische Recht des Reiches Gottes. Doch sind hiedurch für seine Sphäre jene Vorstufen des Rechts keineswegs aufgehoben, sondern es verbleibt auch ihnen noch ihre bestimmte Stelle im Gesamtleben desselben. So sind wir durch die Erschaffung nach dem Bilde Gottes von Natur bereits zur Kinderschaft Gottes angelegt und tragen das Anrecht auf Erlangung derselben, wiewohl es durch die Sünde gänzlich in Latenz zurückgedrängt worden, von Natur in uns; aber freilich hängt es von der

freien persönlichen Entwicklung des Einzelnen, die ihr Princip im menschgewordenen Gottessohne hat, ab, ob dieses Recht bei ihm in jener Latenz verbleibe oder in die Wirklichkeit und Offenbarkeit trete. Es bildet dieses geistliche Naturrecht, wie man es nennen könnte, die Grundlage für alle Entfaltung des persönlichen Rechts im Reiche Gottes. Und nicht weniger besteht auch ein geistliches Achtungsrecht im Reiche Gottes und währt darin fort. Denn Alles darin wird gerichtet nach dem absoluten Maßstab des Willens und Lebens Gottes, und Niemand kann Theil gewinnen an den Gütern des Reiches Gottes außer auf Grund seiner Uebereinstimmung mit dem Willen Gottes und der freien Empfänglichkeit für sein Leben. Dies Recht wird auch mit solcher Consequenz und Energie vollzogen, daß, die vom Rechte Gottes gewichen sind und in ihrem Irrthum bleiben, die Autorität des göttlichen Rechtes erfahren müssen bis zur gänzlichen Verstoßung vom Angesichte Gottes. Aber daß sich das göttliche Recht ausschließlich auf der Stufe der Achtung offenbare, gehört den bloßen Uebergangsstufen in der Entwicklung des Reiches Gottes an und gilt nur denen, welche frei im Stande des Widerspruchs gegen Gott verharren. Hingegen wo das Reich Gottes sein Wesen rein zur Entfaltung bringen kann, da sind jene bloßen Vorstufen geistlichen Rechtes in die höchste Stufe desselben, in das wahre Liebesrecht als immanente Momente desselben aufgenommen und hiemit nicht allein von ihrer Einseitigkeit befreit, sondern zugleich von diesem wahren, ewigen Rechte des Reiches Gottes in unendlicher, vollkommener Weise durchdrungen.

Aus dieser Darlegung erhellt, wie sehr es ein Abweg ist, die Form unseres staatlichen Rechtes unmittelbar auf das Rechtsleben des Reiches Gottes und speciell auf die Lehre von der Verföhnung zu übertragen. Nothwendig wird hiemit auch die Außerlichkeit und Starrheit, welche dem staatlichen Rechte anklebt, und wonach, wie die Erfahrung lehrt, summum jus summa injuria werden kann, in die Begriffe der göttlichen Gerechtigkeit, Strafe, Sühnung und Verföhnung hineingetragen. Zwar lehren alle Rechtsbeziehungen, die wir im Staatsleben ausgeprägt finden, auch im Reiche Gottes wieder. Und es ist der entgegengesetzte Abweg, von einem Rechte und Rechtsverhalten im Reiche Gottes überhaupt nichts wissen zu wollen, sondern dasselbe in die stülpische Entwicklung der Menschheit, sowie die Lehre von der Verföhnung in die Lehre von der Heiligung aufgehen zu lassen. Nein, es besteht auch im Reiche Gottes ein Recht. Dieß sagt Jedem schon sein Gewissen, welches nicht bloß der Sünde gegenüber steht, sondern einen unvergänglichen Theil unseres persönlichen Wesens selbst ausmacht und in demselben uns ewiglich Zeugniß gibt von dem Rechte Gottes, das über uns waltet. Man macht mit der Persönlichkeit Gottes nicht wahren Ernst, wenn man meint, die juridische Seite in der Oekonomie des Reiches Gottes läugnen zu müssen. Aber freilich das Recht des Reiches Gottes ist nicht das bloße Achtungsrecht des Staates welches den Einzelnen in seiner bloßen Selbstheit nimmt und behandelt; vielmehr sind die geistlichen Rechtsbegriffe von diesem Charakter der selbstischen Isolirung zu befreien. Das Recht des Reiches Gottes ist das Recht der Liebe, der wahren, geistlichen Liebe, welche die Unterschiedenheit nur will in der Einheit, die Selbstheit in der Gemeinschaft, die creatürliche Persönlichkeit in der Gottes-Vereinigung und Durchdringung. Und wenn wir deshalb auch zum Verständniß der Offenbarung des göttlichen Reiches die Formen und Gesetze unseres irdisch-menschlichen Rechtes, welche durch das Princip der gegenseitigen Achtung bedingt sind, auf das göttliche Recht übertragen, müssen wir sie dabei zugleich in's Licht der Liebe stellen und aus ihrem Leben geistlich bestimmen. Weit entfernt mithin, daß wir im Reiche Gottes nicht mehr von Recht, sondern allein nur von Sittlichkeit reden dürften, ist vielmehr zu sagen: eben hier erst kommt das wahre Recht zu seiner Verwirklichung und Offenbarung.

Wir haben hiemit die Idee des Reiches Gottes und des darin waltenden Rechtes an sich ausgesprochen. Aber es ist nun weiter unsere Aufgabe, von diesen Principien die Anwendung zu machen auf die wirkliche Geschichte der Menschheit. Mit der Be-

stimmung für sein Reich hatte Gott dem Menschen auch die entsprechende Anlage und Kraft dafür anerschaffen. Und wenn der Mensch im Gehorsam der Liebe gegen den Willen Gottes geblieben wäre, so würde auch jenes Liebesrecht des göttlichen Reiches in wachsender Entfaltung und in der Einheit seiner Momente verblieben sein, bis das Ziel erreicht worden und die Menschheit sich aus der anfänglichen natürlichen Einheit mit Gott zur freien, alle Momente ihres Lebens geistlich bestimmenden Einheit mit Gott vollendet hätte. Aber die Sünde hat diese ruhige Entwicklung des göttlichen Liebelebens und seines Rechtes gestört und in eine andere Bahn gelenkt, ohne jedoch das Wesen der göttlichen Liebe selbst ändern noch ihr Ziel verrücken zu können. Nur der Weg ihrer Offenbarung ist ein anderer geworden. Die Sünde hat den Menschen aus der Gemeinschaft mit Gott gerissen. Selbst ist das Band der Achtung, d. i. der unbedingten Ehrfurcht und Unterthänigkeit gegen Gott, nachdem er in freventlichem Leichtsinne das Gebot seines Schöpfers und Herrn übertreten. Und selbst ist das Band der Liebe, der auf kindlichem Glauben ruhenden Hingabe an Gott; denn dem Worte der Versuchung mehr glaubend als dem Worte Gottes, hat er sein Herz an die Creaturgemeinschaft es wirklich der Fall gewesen wäre, gefunden, sondern verloren. Von selbst ist aber hiemit eine Störung der im göttlichen Reiche waltenden Lebensordnung, eine Verletzung des göttlichen Rechtes eingetreten. Denn Gottes Wille ist das Gesetz für die persönliche Creatur, und seine Liebe das Lebensband, das Alle zu geistlicher Einheit umschlingen soll.

Wie verhält sich nun die göttliche Liebe zu dieser Loslösung des Menschen aus der Gemeinschaft Gottes? wie stellt Gott das Recht der Liebe in seinem Reiche wieder her?

Gott kann als absolute Liebe, die er ist, nicht seinerseits gleichfalls die Gemeinschaft mit dem Menschen aufgeben; denn der Mensch ist ja von ihm nach seinem Bilde geschaffen, und die Liebes- und Lebenseinheit mit der Menschheit ist das Ziel seiner Schöpfung. Aber hinwiederum darf auch die göttliche Liebe in ihrem Streben nach diesem Ziele weder ihr eigenes Selbst noch das des Menschen beeinträchtigen und verletzen; denn Liebe ist persönliche Gemeinschaft, in der Persönlichkeit aber bildet die Selbstheit die wesentliche innere Grundlage des Lebens, d. h. die göttliche Liebe muß sich auf ihrem Wege halten in den Schranken der Heiligkeit und Gerechtigkeit; der Weisheit Aufgabe aber ist es, sie eben auf diesem Wege der Selbstbeschränkung zum Ziele zu leiten. Die göttliche Liebe kann die Sünde weder ignoriren noch unmittelbar aufheben, jenes nicht, denn die Sünde ist der gerade Widerspruch wider ihr Wesen und bewußte Auflehnung wider ihre heilige Auktorität, und dieses nicht, denn sie ist eine freie That der Persönlichkeit, und mit der Aufhebung der Freiheit würde die Basis alles Liebesverkehrs vernichtet. Gott fährt vielmehr fort, auch nach dem Sündenfalle die Gemeinschaft mit dem Menschen festzuhalten, obwohl in dem Maße und in der Weise, als die Sünde sie möglich macht und fordert. Indem die göttliche Liebe nun dem Eindruck der Sünde sich öffnet, so ist das Erste, daß sie den Widerspruch derselben in ihrem heiligen Wesen inne wird, sowie die Hemmung ihres Strebens, die Menschheit zum Mitgenusse ihrer Seligkeit zu führen. Und das Innewerden dieses Widerspruchs und dieser Hemmung erregt ihr Schmerz in der Tiefe ihres Gemüthes. Aber in dieser bloß leidenden Stellung kann die göttliche Liebe nicht verbleiben, da vom Geiste — und die Liebe ist das Leben des Geistes — Kraft und Wirksamkeit nicht zu trennen ist, der Drang ihres Innern vielmehr Selbstmittheilung fordert. Womit aber kann sie nun dem Menschen sich mittheilen? womit anders, als mit dem heiligen Schmerz ihres Gemüthes über die Sünde? Dieser aktiv gewordene Liebeschmerz Gottes über die Sünde ist der Zorn Gottes. Der Zorn Gottes ist Reaktion der heiligen Selbstheit der göttlichen Liebe gegen die creatürliche Selbstsucht in der Sünde, und zwar eine Reaktion von um so tieferer Berechtigung und um so gewaltigerer Energie, als das Selbst der göttlichen Liebe dem

nürlichen Selbst mit der absoluten Autorität schöpferischer Majestät gegenübersteht. Es ist es das Selbst der Liebe, wovon der Zorn ausgeht, jener Liebe, die ihre Freude nicht für sich sucht, sondern in der Seligkeit der Creatur. Die Liebesreaktion des göttlichen Zornes gegen die Sünde offenbart und ergießt sich nun über das gesammte Wesen des Menschen, und dieser über die Welt ausgesprochene, über sie ausgegossene Strafe Gottes ist der Fluch, welcher der Sünde folgt. Zunächst erfährt ihn der Mensch in seiner Persönlichkeit selbst, welche nun, gleichwie sie sich von Gott geschieden hat, sich von ihm sich geschieden fühlen muß. Und das Gesetz, welches dem Menschen in der Autorität der heiligen Majestät Gottes den Widerspruch des göttlichen Willens gegen seine sündliche Wirklichkeit vorhält, ist das Mittel, um ihn Gottes Zorn in seinem Bewußtsein erfahren zu lassen. Aber von der Persönlichkeit aus geht die Offenbarung des göttlichen Zornes vermöge der Solidarität von Persönlichkeit und Natur nothwendig über auf diese über. Und ist die göttliche Liebe für die Natur, sowohl die menschliche als die äufere, der Quell des Segens und Lebens, so muß die Scheidung des Menschen von Gott in der Natur das Uebel wirken und den Tod (Phil. 3, 19. Röm. 6, 23.) empfunden aber wird vom Menschen, welcher auf die Harmonie mit und in der Natur angelegt ist, die Todesmacht derselben als Leiden. Doch ist die Herrschaft des Fluches in Natur- und Personleben zugleich eine Gewähr für den Menschen, daß die göttliche Liebe ihn in Wirklichkeit nicht verlassen habe, da sie sich eben hierin, ob auch mit ihrem Widerspruch, ihm mittheilt; und das Leiden ist der heilige Weg, auf welchem Gott die Natur aus ihrer Geschiedenheit von ihm zur Einheit mit sich wieder zurückleitet.

Aber mit dieser Offenbarung ihres Zornes hat die göttliche Liebe noch nicht die ganze Tiefe ihres Lebens dem Sünder eröffnet. Der Schmerz ihres Zornes ist kein durch Theilnahme bereits vermittelter, und die Selbstmittheilung desselben fließt nur aus dem Gefühl des Widerspruchs, das die Sünde in ihrem heiligen Innern erregt hat. Sie hält sich hierbei somit noch ganz auf der Stufe der Achtung, sie nimmt die That des Sünders, wie sie ist, und gibt sich ihm, dem Sünder, in der Weise hin, die er selbst gewollt hat, in der des Widerspruchs. Hiernach ist der Zorn nur ein Durchgangspunkt der Liebe (Ps. 30, 6); und dadurch eben, daß sie ihm ihren Zorn zu erfahren gibt, bahnt sie sich in seinem Herzen den Weg zur Veröhnung. Doch wartet die göttliche Liebe nicht auf die Rückkehr des Sünders, sondern sie kommt ihm zuvor und entgegen. Gott kann dem Sünder die Last des Leidens, welche er durch seine Sünde sich zugezogen und von dem Gottes ihm zugewendet hat, nicht tragen sehen, ohne daß es ihm nach der Liebe, die ihn mit seinem creatürlichen Ebenbilde verbindet, zu Herzen ginge (Jer. 31, 20). Er lebt sich mit seinem Herzen an die Stelle, in die Seele des Sünders hinein, und theilt sein Elend, den über ihn ausgegossenen Zorn in seinem Innern mit ihm. Dieses ist die Barmherzigkeit Gottes, die ihr irdisches Abbild hat in dem Erbarmen, in welches die heilige Liebe zürnender Eltern übergeht, ja davon bezeugt ist. In dem mitleidenden Schmerze des Erbarmens verschlingt die Liebe die erste Schmerzensbewegung ihres Innern, den Zorn, und wandelt hiemit den Fluch desselben, in dem die Creatur getroffen worden, für dieselbe in Segen.

Doch in dieser Theilnahme kommt die innere Bewegung der Liebe noch nicht zur Ruhe, die Theilnahme strebt nothwendig weiter zur Mittheilung. Und die Brücke hiezu wird dadurch geschlagen, daß sich die Theilnahme der göttlichen Liebe nicht auf das bloße Erleben des Menschen beschränkt, sondern auf diesem Wege des Eingehens in den Menschen zugleich in sein Inneres selbst niedersteigt, worin sie bei aller seiner Entzweiung von Gott noch die Wesens-Empfänglichkeit für die Offenbarung ihres Lebens erfand, ja worin sie das Bild des Sohnes Gottes, in dem und zu dem der Mensch erschaffen ist, zwar verblühen, aber doch noch vorhanden erblickt, nur wartend auf den Hauch der ewigen Liebe, um wieder erfrischt, belebt und erneut zu werden. Wie sich das Herz Gottes durch den Abfall des Menschen von Schmerz hat ergreifen lassen, so wird es durch den Hineinblick in die Liebesempfänglichkeit seines Wesens von Freude

ergriffen, welche in ihrer Richtung auf die Person des Menschen zum Wohlgefallen wird. Dieses Wohlgefallen der göttlichen Liebe ist das Correlat zum Glauben, worin das Herz des Menschen eben so zu Gott emporsteigt, als sich Gottes Herz im Wohlgefallen in des Menschen Wesen niedersenkt.

Nachdem auf diese Weise die göttliche Liebe durch ihre Theilnahme am Sünder, theils in der Barmherzigkeit, welche die Wirkungen ihres Zornes selbstmitleidet, theils im Wohlgefallen, welche ihres Ebenbildes im Menschen eingedenk ist, die Gemeinschaft mit dem Sünder in ihrem Herzen wiederum angebahnt hat, so kann sie sich demselben nun auch mit aller Kraft ihres Wesens und dem ganzen Segen ihres Lebens wiederum mittheilend zuwenden. Diese durch ihre Theilnahme vermittelte Selbstmittheilung der göttlichen Liebe gegen den Sünder ist die Gnade Gottes.

Zu dieser Darlegung der in der göttlichen Liebe gegen die Sündertwelt liegenden Lebensmomente müssen wir übrigens die Bemerkung hinzufügen, daß in dem ewigen Gemüthe Gottes diese Vorgänge nicht zeitlich auseinanderliegen, sondern sich in unendlicher Weise durchdringen, und daß speciell nicht nur der Schmerz des Zornes durch den Schmerz des Erbarmens veröhnt, sondern überhaupt der Schmerz seiner Liebe durch das Wohlgefallen seiner Gnade ewiglich in die Einheit seliger Freude an der Menschheit aufgenommen ist. Und eben auf Grund dieser ewigen inneren Lebensseinheit der göttlichen Liebe geschieht es, daß, ob sich auch in der Geschichte die Gegensätze von Zorn und Gnade zeitlich folgen, doch auch diese Trennung nur von relativer Bedeutung ist, sondern ebenso bereits im Alten Bunde die Gnade in der Form der Verheißung kundwerden, als im Neuen Bunde der Zorn Gottes über die Gottlosen noch nachwirken kann bis in die Ewigkeit der Verdammniß.

Diese gesammte Liebesbewegung Gottes gegen die sündige Menschheit nun hat ihre ewige Vermittelung in dem Sohne, dem göttlichen Ebenbilde des Vaters. Hat doch die ewige Liebesfreude des Vaters am Sohne in seinem Herzen den Gedanken und Willen erweckt, das Bild desselben im Menschen creatürlich zu verwirklichen! So wendet sich nun auch alle weitere Liebe des Vaters dem Menschen nur zu um des Sohnes willen, und es kann seine Liebe nur in dem Maße auf der Menschheit ruhen, als er in ihr das Bild des Sohnes erblickt. Weil der Vater den Sohn liebt, wandelt sich sein Zorn gegen die Menschheit, die in ihrem Wesen des geliebten Sohnes Bild eingeboren trägt, in Erbarmen, und nur im Sohne, in welchem er das Urbild der Menschheit schaut, kann diese ihm wohlgefallen, daß er mit Gnaden sie wieder in seine Kinderschaft aufnimmt.

Und wie der Vater auf diese Weise die Menschheit im Sohne liebt, so ist es eben deshalb auch der Sohn, durch welchen er seine Liebe gegen die sündige Menschheit aus der Idealität in die Realität überführt.

Wir haben oben bereits erkannt, daß höchstes Ziel für die Entfaltung der göttlichen Liebe im Reiche Gottes sey die Menschwerdung Gottes und die dadurch vermittelte Vergottung der Menschheit. Dieser im Wesen Gottes und der Menschheit begründete Urrathschluß der göttlichen Liebe kann durch die Sünde eben so wenig aufgehoben werden, als die Sünde ihn etwa erst im Herzen Gottes hervorgerufen hat. Aber der Sohn ist es nun, welcher diesen Rathschluß ausführt: wie Gottes Liebe in ihm zur Menschheit niedersteigt, so steigt in ihm die menschliche Liebe zu Gott empor, wie Gott in ihm Mensch wird, so ist er auch das Princip für die dadurch vermittelte Vergottung der Menschheit.

Dieser göttliche Liebes-Vorgang im Sohne ist seinem Wesen nach als ein ewiger aufzufassen. Indem der Sohn den väterlichen Rathschluß wie der Schöpfung so der Erlösung aufnimmt, so senkt er sich bereits in Ewigkeit mit der unendlichen Macht seiner Liebe in die Idee der Menschheit, auf welcher um seinetwillen das Wohlgefallen des Vaters ruht, also ein, daß dieselbe gar nicht anders besteht noch von uns zu erkennen ist, als in dieser Liebesbeziehung des Sohnes mit ihr und als Träger der durch

den Sohn in unendlicher Theilnahme und Mittheilung an seine Creatur sich hingebenden Liebe Gottes. Die Menschwerdung Gottes ist mit der Idee der Menschheit selbst gegeben, und dasselbe gilt von der Vergottung der Menschheit als deren anderer Seite. Denn Gott schaut die Menschheit, sein creatürliches Ebenbild, nicht anders als in wesentlicher Einheit mit seinem ewigen, innergöttlichen Ebenbild, dem Sohne, weswegen, gleich wie Christus von Ewigkeit bereits als Heiland der Welt zuvor gesehen ist (1 Petr. 1, 20), so auch uns Gott von Ewigkeit bereits erwählt hat, von dem Liebesleben des Sohnes verklärt vor ihm zu leuchten in dem reinen Bilde seines Wesens (Eph. 1, 4). Und zwar ist diese ewige Liebes-Einigung Gottes mit der Menschheit, wenn gleich eine ideelle, doch mehr als ein formeller, vorausgehender Beschluß künftigen Thuns, sondern sie ist dieses selbst bereits in ewiger Weise, und alle zeitliche Verwirklichung hat ihre Wahrheit und beständige Lebenskraft eben in jener ewigen That, welche alle Momente des zeitlichen Geschehens als immanenter Lebensgrund trägt und durchwirkt. Doch ist hinwiederum dadurch die zeitliche Verwirklichung jener ewigen Menschwerdung nicht etwa überflüssig geworden, sondern sie tritt vielmehr mit derselben Nothwendigkeit ein, womit Gott die in seinem Geiste erzeugte Idee der Welt, welche gleichfalls ewiglich eine Idealwelt ist, durch die zeitliche Schöpfung in die Wirklichkeit des irdischen Daseyns gerufen hat. Die Theophanien des Alten Bundes sind bereits einzelne Aeußerungen von dem Hereinwirken jener ewigen Wirklichkeit in die Zeitgeschichte der Menschheit. Ohne dazwischen eingetretene Sünde würde die zeitliche Menschwerdung selbst ein Akt seliger Vereinigung Gottes mit der Menschheit und eine stille Offenbarung göttlicher Herrlichkeit in dieser Erdenwelt gewesen seyn. Aber die Sünde hat eine wesentliche Aenderung herbeigeführt. Zwar das Ziel selbst ist das gleiche geblieben: die vollkommene, wie innigste so umfassendste Vereinigung Gottes mit der Menschheit und der Menschheit mit Gott; und auch der Weg zu diesem Ziele ist dem Wesen nach kein anderer geworden: die Einsenkung des Sohnes Gottes in die menschliche Natur bis in die Tiefe des menschlichen Selbstbewußtseyns, um als ihr Haupt in sie eingelebt und mit ihr vereinigt zu bleiben in Ewigkeit. Aber nachdem die Menschheit durch die Sünde in Fleisch und Tod hinabgesunken, so mußte die göttliche Liebe, indem sie ihren Plan festhielt, sich noch tiefer in ihrem Innern fassen; sie mußte, wenn sie in ihrer Treue vom Menschen nicht lassen wollte, ihm nun auch bis in die Folgen der Sünde nachgehen und in den Jammer des Fleisches niedersteigen, ja des Fluches äußerste Spitze, den Tod selbst erleiden. Und diese Consequenz hat die all unser Verstehen übersteigende Liebe Gottes in ihrer unendlichen Barmherzigkeit und Gnade nicht gescheut.

Wir können hier nicht näher eingehen auf die verschiedenen Seiten in der Person und dem Leben Jesu, des menschengewordenen Gottes- und vergotteten Menschensohnes. Wir beschränken uns bloß darauf, diejenigen Punkte herauszuheben, welche für das Verständniß der Veröhnung wesentliche Bedeutung haben. Vom Vater gesendet und in freier Liebe ausgegangen, ist der Sohn Gottes durch den heil. Geist in diese Welt hereingezeugt und von Maria der Jungfrau geboren, ein wahres Menschenkind, uns gleich in Allem, nur ohne Sünde, sey es angeborene oder eigene. Nicht allein hat er unsere ganze Natur nach Leib, Seele und Geist angenommen, sondern er ist auch, eingewurzelt in diesen Naturgrund menschlichen Wesens, ein wahres menschliches Ich mit menschlichem Bewußtseyn und Willen geworden und in die gesammte menschliche Entwicklung vom Unbewußtseyn der Kindheit an bis zur vollen Entfaltung des Manneswesens in Gesinnung und Charakter, wie sie das Leben des Fleisches für die Erdgeborenen mit sich bringt, eingegangen. Specieell hat er auch nach seinem Eintritt in das Mannesalter, folgend der allgemeinen Bestimmung des Erdendaseyns, und in seiner Taufe durch den heil. Geist dafür ausgerüstet, seinen besonderen Beruf als Menschensohn für diese Welt übernommen und in unberrückter Treue bis zum Tod am Kreuze ausgeführt, den Beruf aller Berufe, der Menschheit die Gnade Gottes zu offenbaren und sie durch den Glauben

an ihn aus der Finsterniß und Knechtschaft der Sünde zum Licht und Leben in Gott zurückzuführen. Indem er jedoch auf diese Weise, sich seiner Gottheit für seinen Heilsberuf in dieser Zeit, der mit der Auswirkung und Bethätigung seiner urbildlichen Persönlichkeit dem Wesen nach zusammenfällt, entäußern, als wahrer Mensch hienieden lebte, hat er hienit nicht aufgehört, im Kreise der Ewigkeit Gott zu seyn und an der gesammten Gottesherrlichkeit in derselben Theil zu haben. Nur aber trat dieses sein ewiges Gottesbewußtseyn und Gotteswirken nicht in sein irdisch-zeitliches Bewußtseyn, das er als Menschensohn hatte, erfahrungsmäßig ein, sondern blieb für ihn hienieden ein Transcendentales, so daß die Wahrheit seiner menschlichen Entwicklung dadurch nicht beeinträchtigt wurde. Hinwiederum aber schließt auch diese Transcendenz die objektive Immanenz der Gottheit in seiner Menschheit keineswegs aus. Vielmehr, wie der Himmel die Erde umfängt und durchdringt und die Ewigkeit den immanenten Lebensgrund der Zeit bildet, so auch bildet die an sich dem Himmel und der Ewigkeit angehörende Gottheit des Sohnes Gottes den inneren Lebensgrund seiner irdischen Existenz als Menschensohn — in derselben Weise, wie die irdische Wirklichkeit jedes Menschen die ewige göttliche Idee des eigenen Wesens als Grund des Lebens und Ziel der Entwicklung in sich trägt. Und eben diese allgemeine Immanenz des Göttlichen im Menschlichen bildete in Jesu die Grundlage für die Immanenz der ihm specifisch eignenden Göttlichkeit als Gottmensch in seiner Menschheit. Das Ziel für seine persönliche Entwicklung aber bestand darin, daß die hienit natürlich gesetzte Einheit des Göttlichen und Menschlichen in ihm auf dem Wege der Ausführung seines Berufes zu einer freien, aus menschlichem Gemüthsgrunde selbsterrungenen werde. Das Princip für diese gottmenschliche Entwicklung Jesu war die Liebe. Indem der Mensch als Ebenbild Gottes die Bestimmung zur Gottesgemeinschaft in der Liebe hat, und Gottes Sohn wahrer Mensch geworden, so konnte auch das Princip seines Lebens kein anderes seyn. Die göttliche Liebe ist in ihm zur menschlichen geworden. War dieselbe bereits von Natur durch die Zeugung von Oben in seinem Wesen angelegt, so hat er dies Leben der Liebe im Laufe seiner irdischen Entwicklung auf freiem Wege zum Princip in sich erhoben und bis zum Tode bewährt. Und zwar verbindet und durchdringt sich in diesem Liebeleben seines Innern eine zweifache Richtung, die Liebe zum Vater, welche in der Knechtsgestalt des Fleisches die Form des Gehorsams annahm, und die Liebe zur Welt, welche sich als tiefstes, allumfassendes Mitgefühl mit dem Sündenelend derselben aussprach. Kraft dieser Liebe folgte er in Allem dem Willen seines Vaters an der Hand des Wortes Gottes, und all sein Wirken in Rede und Handlung hatte kein anderes Ziel, als die Erlösung der Menschheit aus der Macht der Sünde. Ja kein Verderben der Herzen, kein Gräuel der Sünde war seiner Liebe zu groß, daß er sich dadurch vom Wege des Erbarmens hätte zurückschrecken lassen, kein Jammer des Fleisches und kein Leiden unserer Todesnatur zu tief, daß er nicht theilnehmend und mittragend in dasselbe niedergestiegen wäre.

Indem nun aber das irdische Leiden bis zum Tode seinen letzten Grund in der Sünde hat und diese selbst zum ersten Urheber den Fürsten dieser Welt, so war all sein heiliges Thun und Leiden zugleich ein Kampf mit der Sünde und mit dem Reiche der Finsterniß. Und dieser Kampf war um so gewaltiger, als der Teufel alle seine List und Bosheit aufbot, um den Heiligen Gottes, welcher seine Werke zu zerstören gekommen war, zu vertilgen. Mit jeglicher Versuchung durch den Reiz des Fleisches und die Herrlichkeit der Welt trat der Arge an ihn, den Heiligen, hienit; aber in der Kraft seiner dem Vater in Gehorsam ergebenen und die Welt mit Treue umfassenden Liebe wies er siegreich alle Versuchung mit dem Worte Gottes zurück. Nicht weniger aber regte „der Mörder von Anfang“ alle Sünde der Welt, die Schwäche der Freunde Jesu und die Bosheit seiner Feinde, den Haß der Juden und die Ungerechtigkeit der Heiden wider ihn auf (Hebr. 12, 3), um ihn mit allen Leiden zu verfolgen und endlich an das Kreuz zu bringen, unter welchem er, der reine Menschensohn,

den tiefsten Gräuel menschlicher und satanischer Sünde sich mußte entfalten sehen. Nicht genug mithin, daß die göttliche Liebe, indem sie in die Gemeinschaft unseres Fleisches eintrat, den vollen Sold der Sünde bis in den Tod mit uns erlitt, es war zugleich eine geschichtliche Nothwendigkeit, daß sie ihn eben von der Hand derer erlitt, in deren Leidensgemeinschaft sie aus Erbarmen zu ihrer Erlösung niedergefliegen war. Jesus litt sein Leiden eben in dem Verufe, den er für die Welt übernommen, er litt es um seines Widerspruches gegen die Sünde willen, von der Hand seines Volkes, von der Hand der sündigen Menschheit. Was aber sein Leiden als wahres Mit-Leiden vollendete, war dieß, daß er, mit dem heiligen Blick seiner Liebe in den Gräuel der Sünde, welche eben in Verfolgung seiner heiligen Person ihren ganzen Abgrund aufschloß, sich versenkend, den Jammer dieses Sündenelends bis zur Gottverlassenheit — das Vor- und Urbild christlicher Anfechtung — in seiner eigenen Seele erfuhr und um so tiefer erfahren konnte, je mehr er nach seiner Stellung als geistliches Haupt der Menschheit die Tiefe und den Umfang der menschlichen Sünde in einem Maße erkannte, wie dieß für uns selbst nach unserer bloßen Einzelstellung und der Schwäche unserer Liebe unmöglich ist. Aber eben hier hat sich seine Liebe erst vollends in ihrer ganzen Ueberschwenglichkeit erwiesen; denn mit der Zunahme des Leidens faßte er sich nur noch tiefer in seinem heiligen Innern und überwand durch reine Freiwilligkeit (Matth. 26, 53. Joh. 10, 17. 18), durch unbedingten Gehorsam (Phil. 2, 8. Röm. 5, 19) und völlige Ergebung in Gottes Willen (Matth. 26, 39), so wie durch seine all-erbarmende, vergebende Liebe (Luk. 23, 34. Hebr. 5, 2) siegreich alle aus dem Abgrunde der Finsterniß aufsteigenden Versuchungen und Anfechtungen. So hat sich, im heiligen Wirken für die Menschheit von ihr leidend und im tiefsten Leiden heilig für sie wirkend, die Liebe des Menschensohnes im Gehorsam gegen seinen Vater im Himmel und im Mitgefühl für die sündige Welt hienieden vollendet und hiemit das ewige Erbarmen Gottes, wonach sich Gott in Ewigkeit die Sünde der Menschheit zu Herzen gehen läßt, zeitlich ausgewirkt.

Nachdem aber Jesus auf diese Weise aus dem Kampfe mit der Sünde und den Mächten der Finsterniß durch die Kraft der Liebe im Gehorsam bis zum Tode als Sieger hervorgegangen, so konnte er im Tode, welcher vom Zorne Gottes ausgehend durch den Fürsten der Finsterniß in den Kindern des Fleisches gewirkt wird (Hebr. 2, 14), nicht verbleiben. Vielmehr hat ihn sein Vater im Himmel, er der Herr des Lebens, aus dem Tode wieder erweckt und zu seiner Rechten erhöht. Und so nun wieder eingegangen in die himmlische Gemeinschaft seines Vaters und bei ihm auch seiner menschlichen Natur nach mit der Klarheit verklärt, die er bei ihm hatte, ehe der Welt Grund gelegt war (Joh. 17, 5), lebt er nun als Gottes- und Menschensohn ewiglich und regiert seine Gemeinde, bis er als das Haupt seine Glieder auf dem Wege heilig leidender und wirkender Liebe, den er vorangegangen, in seine himmlische Verklärung und Vollendung sich nachziehen wird, damit Gott nach Ueberwindung aller Feinde durch Christum sey Alles in Allem (1 Kor. 15).

So ist die Menschwerdung des Sohnes Gottes und seine Dahingabe in Fleisch und Tod, in ihrem tiefsten Grunde gefaßt, eine persönliche Selbstoffenbarung und Entfaltung der unendlichen Liebe Gottes gegen die sündige Menschheit, und was als Zweck derselben pflegt angegeben zu werden, empfängt sein wahres Licht erst, wenn es aus dem Leben dieser Liebe und als unbegriffenes Moment und begleitende Folge derselben entwickelt und verstanden wird. Aus ihr quillt alle geistliche Wahrheit und Weisheit für die durch die Sünde verfinsterte, und alle Kraft geistlicher Freiheit und Heiligkeit für die in den Banden des Argen liegende und vom Sift der Sünde in ihrem Person- und Naturleben durchdrungene Menschheit. Doch haben wir mit diesen beiden Seiten uns jetzt nicht zu beschäftigen. Sinegen ist von uns zu zeigen, wie sich die Gnabenoffenbarung in Christo auch als Duell geistlichen Rechtes, des Rechtes der Kindshaft im Reiche Gottes für die mit Schuld beladene

und dem Strafgericht verfallene Menschheit erweise, d. h. wie durch Jesum Christum die Sünde der Welt gesühnt, in ihm die Welt mit Gott veröhnnt sey.

Suchen wir zu diesem Zwecke vorerst zu verstehen, wie die Sünde für den Menschen Schuld und Strafe zur Folge habe. Wir haben oben erkannt, daß die Lebensordnung der göttlichen Liebe im Reiche Gottes für die persönliche Creatur, welche ihre Gliedschaft in demselben auf dem Wege freier Selbstbestimmung verwirklicht, zum Recht werde, und die Liebe sich ihr gegenüber in der Form der Gerechtigkeit offenbare. Indem nun der Mensch durch die Uebertretung des göttlichen Willens, womit er sich aus der Liebesgemeinschaft Gottes loslöste, zugleich das Recht Gottes verletzt hat, ist die Sünde zum Unrecht geworden (1 Joh. 3, 4). Und dieses Unrecht ist von absolutem Gewichte, denn nicht gegen Gleichstehende ist dasselbe verübt, sondern das Geschöpf hat die Rechtsordnung seines Schöpfers und Herrn gebrochen. Insofern aber dieses Unrecht durch den Menschen selbst, durch seinen falschen Willen verursacht worden, somit seine eigene freie That ist, so hat er durch dasselbe eine Schuld, und zwar auch diese von unendlicher Größe, auf sich geladen. Diese Störung der göttlichen Rechts- und Rechtsordnung läßt den Sünder nun die göttliche Liebe, indem sie, auf der Achtungsstufe sich haltend, ihm ihren Zorn zuwendet, sowohl in seinem Person- als Naturleben erfahren. Durch das Gewissen nämlich, das göttliche Rechtsorgan in der Persönlichkeit, welchem aus der Offenbarung des göttlichen Gesetzes in der Geschichte die vollere Klarheit und Schärfe seines Urtheils erwächst, wird ihm die Uebertretung des göttlichen Willens als seine That zugerechnet, die Schuld davon zugesprochen und das Gericht zur Verdammniß angedroht. Das Uebel aber, welches der göttliche Fluch in der Sphäre der Natur auswirkt, wird für ihn zur Strafe, die um seiner Schuld willen von der göttlichen Gerechtigkeit als Rückwirkung des göttlichen Rechts gegen sein Unrecht verhängt ist. Und auch diese Strafe hat auf Grund der Stellung von Schöpfer und Geschöpf, wie das Unrecht selbst und dessen Schuld, eine unendliche Wucht und Consequenz, die sich vollendet in der ewigen Verdammniß. Mit Nothwendigkeit offenbart sich auf diese Weise die Gerechtigkeit der göttlichen Liebe gegen die Sünderwelt in der Form der Strafgerechtigkeit.

Aber die Strafgerechtigkeit bezeichnet die Rechtsseite der göttlichen Liebe nur auf der ersten Stufe ihrer Entfaltung, auf welcher sie sich in der Form der Achtung kund- und als Zorn zu erfahren gibt. Wie wir aber oben erkannt haben, daß die Liebe Gottes gegen die Sünderwelt auf dieser ersten Stufe nicht stehen bleibe, sondern nach dem inneren Drange ihres Lebens mit Nothwendigkeit zur zweiten fortschreite, auf welcher sie ihr wahres Wesen erst entfaltet und als Gnade sich offenbart, so gilt dieß auch für die begleitende Rechtsseite der Liebe. Auch das Recht der göttlichen Liebe gegen die Sünderwelt schreitet von der Stufe der bloßen Achtung fort auf die der eigentlichen Liebe und entfaltet hier die ganze Tiefe ihres ewigen Wesens. Sie erscheint auf dieser Stufe als Gnadengerechtigkeit (*δικαιοσύνη* im neutestamentlichen Sinne Röm. 3, 24—26). Und zwar sind es die beiden Seiten der Liebe, welche hiebei in das Licht des göttlichen Rechtes treten, die Receptivität ihrer Hingabe, die sich gegen den Sünder als Barmherzigkeit, und die Spontaneität derselben, die sich gegen ihn als Gnade offenbart. Jene wirkt juridischerseits die Sühnung unserer Sünde (*ἱλασμός*), diese unsere Veröhnung mit Gott (*καταλλαγή*).

In der Sühnung selbst treten uns nun wieder mehrere Seiten und Entwicklungsmomente ihres Wesens entgegen. Das erste Moment, welches uns darin begegnet, ist die Stellvertretung Christi. Indem nämlich der Sohn Gottes, die volle Liebestheilnahme mit der sündigen Menschheit vollziehend, Fleisch annimmt und als menschliche Persönlichkeit in ihre Geschichte eintritt, so kann er nach der Absolutheit seiner Stellung zur Menschheit als Gottessohn, in ihr nicht eine bloße Einzelstellung einnehmen, wie jeder andere Mensch, sondern er muß mit centraler Bedeutung und Auktorität in sie treten als der Menschensohn, muß ihr Haupt werden. Dieß ist an sich ein we-

sentliches, physisch-ethisches Verhältniß, das einer organischen Einheit mit der Menschheit durch die Macht der Liebe. Aber durch das Recht, das der Liebe inwohnt, gewinnt dasselbe zugleich noch eine andere Bedeutung. Indem nämlich in dem Rechtsleben der Liebe die ihre Selbsthingabe nothwendig begleitende Selbstbeschränkung, welche die gegenseitige Unterscheidung der Personen in der Einheit mit sich führt, zur Geltung kommt, so erscheint hier das Band der Gemeinschaft als ein Für einander Ein- und Gutesstehen selbstständiger Persönlichkeiten, als solidare gegenseitige Stellvertretung. Und speciell wird das Haupt zum Repräsentanten und Vertreter der Glieder, wie wir solches im Leben der Familiengemeinschaft erkennen mögen, worin der Vater als das natürliche Haupt der Familienglieder die Vertretung derselben nach Außen und in allen rechtlichen Verhältnissen übernimmt. Dieß gilt nun in höchster Weise von Christo. Indem sich Christus der sündigen Menschheit in organischer Lebendigkeit als ihr Haupt einordnet, setzt er sich wirklich zugleich zu ihrem Stellvertreter und Bürgen (Hebr. 7, 22), macht ihre Schuld zu der seinigen, und mit ihr beladen (Joh. 1, 29) vertritt er sie darin vor Gott. So steht nun die Menschheit nicht mehr allein mit ihrer Schuld und Sünde vor Gott, sondern Christus, als ihr Haupt, mit ihr und für sie und an ihrer Statt, alle rechtlichen Folgen, die für sie aus ihrer Sünde entspringen, für sie tragend und in Allem ihr wieder zu Recht verhelfend. Dieß sagt die heil. Schrift auf's deutlichste, wenn sie, von der Verföhrungs- und Erlösungsthat Christi redend, statt des die Zwecke der Liebe an sich aussprechenden *ὄνειρ* (für, zu Gunsten Röm. 5, 6—8. Philem. 13), auch des das Verhältniß der Stellvertretung prägnant bezeichnenden *ἀντί* (anstatt) sich bedient (Matth. 20, 28. vgl. 2 Kor. 5, 14. 1 Tim. 2, 6) und lehrt, daß Gott Christum für uns zur Sünde gemacht habe (2 Kor. 5, 21), daß Christus für uns zum Fluch geworden sey (Gal. 3, 13).

Der Eintritt der Person Jesu an der sündigen Menschheit Statt bildet aber nur die wesentliche Voraussetzung für sein Handeln an ihrer Statt. Dieses Handeln ist seine *Genugthuung*.

Stellvertretend zu Gunsten eines Uebelthäters kann nur derjenige eintreten, welcher selbst nicht in jenem Unrecht steht, wofür derselbe Strafe verdient hat. Insofern ist Jesu Gehorsam gegen seinen Vater die unbedingte Voraussetzung für die Uebernahme der *Genugthuung* im Leiden an unserer Statt. Er hat diesen Gehorsam während seiner Kindheit in der mehr unmittelbaren Weise der Keinheit und Unschuld (Luk. 2, 40. 52), und nach dem Antritt seines Messiasamtes mit dem klaren Bewußtseyn eines heiligen Charakters geübt (Joh. 5, 30. 6, 38), und hat nicht allein in seiner allgemein menschlichen Stellung, sondern speciell auch als Glied des Offenbarungsvolkes unterthan dem Gesetze Jehovas und den Satzungen Israel's, alle Gerechtigkeit erfüllt (Matth. 3, 15). Und diese seine Gerechtigkeit ist um so bedeutungsvoller, als die Hölle gegen ihn ihre ganze Macht der Verföhrung in Thun und Leiden vereinigte, er selbst aber diese Verföhrungen mit dem vollen Bewußtseyn von seiner Stellung als Haupt und Heiland der Welt zurückwies. Was aber seiner Gerechtigkeit ihren wahren inneren Werth verliehen, ist, daß alle diese Erfüllung der Gerechtigkeit aus der Einen, wahren gerechten Gesinnung floß, welche allein die Erfüllung des Gesetzes ist, aus der Liebe, wie gegen seinen Vater so gegen die Menschheit. So stellt sich uns Christus in dieser zeitlich-menschlichen Bewährung seiner ewigen Liebe als der Gerechte dar, sich darin bekräftigend als den lieben Sohn, an dem der Vater Wohlgefallen hat (Matth. 3, 17). Indem er aber in der Menschheit steht als ihr Haupt und Centrum, als der Menschensohn, als ihr zweiter, geistlicher Adam, so hat seine Gerechtigkeit (seine *satisfactio activa*) nicht bloß für seine Person, sondern zugleich für die Menschheit, die er als ihr Haupt vertritt, Kraft und Bedeutung, und kommt ihr vor Gott zu Gute, daß auch sie in ihm, dem lieben Sohne, Gott wohlgefällt.

Jedoch vollständig und wahrhaft würde durch diese aktive *Genugthuung* Christi die Menschheit des göttlichen Wohlgefallens noch nicht theilhaftig werden können, das Recht des

Reiches Gottes hätte hiedurch noch nicht seine vollkommene Wiederherstellung erlangt. Denn durch das heilige Thun Christi ist zwar das Princip einer neuen, gerechten Menschheit gegeben, aber die alte, schuldbeladene Menschheit wäre noch nicht zugleich auf rechtllichem Wege aus der Verhaftung unter dem Strafrecht des göttlichen Reiches entnommen, in welche sie durch die Sünde gerathen ist. Dieser kann sie nur entgehen, in dem sie die Strafe erleidet, welche sie nach dem Gesetze Gottes für ihre Sünde trifft. Auch diese aber nun hat Christus als ihr Stellvertreter getragen; denn seine Liebe, das Princip seines Lebens, war wesentlich eine Leidende. Von seiner armen Geburt an durch alle Stadien seines Lebens bis zum Tode litt er die Folgen unserer Sünde, und litt sie nicht allein äußerlich am Leibe, sondern zugleich in innerem Mitleiden mit uns bis zum angstvollsten Zagen und zur Gottverlassenheit am Kreuze. Da nun Leiden und Tod als ausgegossener Zorn Gottes und Vollziehung seines Fluches vom juridischen Standpunkte aus die Strafe ist für die Sünde der Menschheit, so ist auch das Leiden und Sterben Jesu Christi, ihres Hauptes und Stellvertreters, juridisch angesehen, ein Uebernehmen und Tragen der Strafe der Menschheit. Es ist die passive Genugthuung (*satisfactio passiva*) für die Menschheit. Auch sie aber hat, wie die aktive, ihre innere Wahrheit und hiemit ihre juridische Vollständigkeit erst dadurch, daß in all seinem Leiden der bewegende Lebensgrund die Liebe war. Denn nicht das bloße äußere Leiden bildet ein wahres Aequivalent für die Sünde. Das äußere Leiden ist nur der Leib, welchen die Strafe anzieht, wie denn auch dasselbe hienieden in Art und Maß nicht vom Grade der Schuld, sondern von der besonderen Führung der göttlichen Liebesweisheit abhängt. Das Erste und Wesentlichste in der wahren Strafe ist das innere Leiden. Das innere Leid aber kann nur von Demjenigen vollkommen erlebt werden, welcher die ganze Größe der Sünde und den ganzen Umfang ihrer Wirkung kennt. Dieß hat nun Jesus nach seiner Centralstellung in der Menschheit als Menschensohn, worin er mit seiner Liebe die ganze Menschheit umfaßte, vermocht. Und auch die Spitze des menschlichen Strafleidens, die Gottverlassenheit, hat er, der Gerechte, welcher in steter Gemeinschaft der Liebe und des Gehorsams mit seinem Vater gestanden und deshalb solche Verlassenheit rein für sich gar nicht hätte erfahren können, nur auf dem Wege erlitten, daß er, durch seine mitfühlende Liebe sich in die völlige Einheit mit der Sündermwelt hineinlebend, aus ihrem Bewußtseyn heraus die Schrecken des göttlichen Zorns schmeckte. So hat Jesus mithin die Strafe der Menschheit im wahren, vollen Sinne getragen und hiemit ihre Schuld gebüßt.

Damit aber dieses Leiden Jesu von uns nicht als ein bloßes Büßen, sondern als ein wirkliches Sühnen unserer Sünde erkannt werde, muß dabei noch ein Verhältniß in Betracht gezogen werden. Büßen und Sühnen nämlich sind wohl zu unterscheiden. Der Missethäter, welcher die Strafe für sein Verbrechen auf dem Schaffot erleidet, büßt hiemit sein Unrecht. Hingegen wenn ein Bürger, welcher sich an seinem Vaterlande vergangen hat, in Neue darüber, um sein Unrecht so viel möglich wieder gut zu machen, freiwillig gegen die Feinde seines Vaterlandes in den Krieg zieht und in dem Kampfe für dasselbe den Tod stude, so ist dieser sein Tod eine Sühnung für das an seinem Vaterlande begangene Unrecht. In der Büßung trifft den Sünder seine Strafe als solche, abgesehen von seiner Gestimmung und seinem ferneren Verhalten: es wird ihm einfach sein Recht für sein Unrecht. Hingegen die Sühnung setzt voraus, daß sich Jemand von dem Unrecht, das er gethan, in seinem Innern bereits wieder gelöst und den Weg des Rechts betreten habe, daß er sich aber dennoch freiwillig den Folgen seines Unrechts unterziehe. Der nicht mehr im Unrecht Stehende ist es, welcher in der Sühnung die Strafe für die vorausgegangene Ungerechtigkeit leidet, der neue Mensch, welcher den Fluch des alten trägt. Es begegnen sich mithin in der Sühnung Schuld und Unschuld, vorausgegangene Schuld, welche zu büßen ist, und gegenwärtige Unschuld, welche diese Büßung frei übernimmt. Derselbe Proceß der Sühnung aber, welcher bei dem gewählten Beispiele in ein und derselben Person nach Seite ihres alten und neuen

Menschen vorgeht, kann sich auch in den Gegensatz fremder Schuld und eigener Unschuld oder allgemeiner Schuld und persönlicher Unschuld auseinanderlegen, insofern den Einzelnen gliedlich ein Band mit dem Ganzen verbindet. Und das Alterthum hat eben aus dem Conflict dieser Gegensätze die ergreifendsten und erhebendsten Motive tragischer Darstellung zu entnehmen gewußt. Solcher Art ist die Bedeutung des Leidens Christi. Insofern darin nur die Theilnahme am Strafleiden der Menschheit überhaupt in's Auge gefaßt wird, ist sein Leiden eine Büßung unserer Sünde. Zur Sühnung aber wird es, wenn mit dieser passiven Seite seiner Genugthuung seine aktive in Verbindung gesetzt und jene als von dieser durchdrungen angesehen wird. Die Strafe der Sünde ist hier von dem getragen worden, welcher selbst keine Sünde gethan, mithin keine Strafe verdient hatte. Der Gerechte hat gebüßt für die Ungerechten. Ja mehr als dieß: er hat den Tod erlitten eben um seiner Gerechtigkeit willen. Christus ist eben deshalb verfolgt und an's Kreuz geschlagen worden, weil er sich offen für den Heiland der Welt erklärt und als solchen erwiesen hatte. Und es ist sein Tod insofern die geschichtlich nothwendige Frucht von dem Kampfe des Reiches der Finsterniß wider das in Jesu erschienene Reich Gottes. Eben hierin besteht die Bedeutung des Blutes Christi, es bezeichnet dasselbe den Tod des Heiligen und Gerechten Gottes von der Hand der Ungerechtigkeit der Welt. Und sein Blut ist eben hiemit die Sühne für die Sünde der Welt.

Hiedurch aber tritt der Rechtsproceß der göttlichen Liebe mit der sündigen Menschheit gleich in ein neues Stadium. Indem der Menschensohn den Tod des Fluches litt, ist dem Rechte Gottes, welcher die Sünde der Menschheit mit dem Tode bestraft, Genüge geschehen. Aber an wem ist diese Strafe vollzogen? am Schuldigen? nein, am Gerechten, welcher die Strafe nicht verdient hat. Das Gesetz, durch welches die göttliche Liebe, auf der Stufe der Achtung sich haltend, gegen die sündige Menschheit ihr Strafrecht übte, hat seine äußersten Konsequenzen auch gegen den gezogen, welcher zu Gott im Gehorsam reiner Liebe stand, und, wiewohl er sich in seiner Inkarnation freiwillig unter das Gesetz gestellt hatte, doch vermöge seiner Gerechtigkeit dem Strafrechte desselben nicht verfallen war. Hiemit hat das Gesetz sein Recht, welches ihm über Jesum, den Fleischgeborenen, eingeräumt gewesen, verwirkt. Ja mehr als dieß, Jesus hat selbst ein Recht gegenüber dem Gesetze erlangt. In gewissem Maße war ihm ein solches bereits abgesehen von seinem unschuldigen Leiden zugekommen. Insofern er nämlich alle Gerechtigkeit des Gesetzes im Fleische erfüllte, war er, obwohl unter das Gesetz gestellt, doch frei von seinem Fluche, und hatte dagegen Ansprüche auf alle Güter, welche das Gesetz jenem verheißt, der es erfüllt. Es ist dieß das aktive, das aus seiner aktiven Genugthuung entsprungene Verdienst Christi. Aber auf passivem Wege hat dasselbe eine wesentliche Erhöhung und neue Bedeutung gewonnen. Indem er nämlich vom Gesetze die Strafe erlitt, welche er als Gerechter nicht verdiente, doch aber dieselbe mit jener Geduld und Sanftmuth trug, die das Gesetz vom Schuldigen fordert, so hat er eine Gerechtigkeit erlangt, deren er sich rühmen kann wider das Gesetz. Durch seinen Gehorsam in Thun und Leiden, durch seine aktive und passive Genugthuung hat er sich als Frucht derselben ein Verdienst in zweifachem Sinne erworben. Erstens ist er dadurch freigesprochen von der Strafe des Gesetzes; zum andern aber verleiht ihm dasselbe den Anspruch, nun überhaupt nicht mehr unter dieses Gesetz, welches an ihm sein Recht verwirkt hat, gestellt zu werden, sondern unter ein Recht höherer Ordnung, das nicht mehr der bloßen Stufe der Achtung angehört, sondern der Stufe jenes Lebens der Gemeinschaft, welches er in sich selbst zum Princip seiner Persönlichkeit gesetzt und als solches bewährt hat, der Stufe der Liebe in der vollen Wahrheit ihres Wesens. Diese Rechtfertigung ist ihm auch in seiner Person zu Theil geworden, indem ihn der Vater vom Tode auferweckt und zu sich in die reine, ungetrübte Liebesgemeinschaft des trinitarischen Lebens und in die unbeschränkte Theilnahme an der göttlichen Herrlichkeit erhoben hat. Aber Christus hat dies Verdienst nicht für sich erworben, sondern als Haupt der Menschheit, wozu er

sich in seiner Menschwerdung gesetzt hat. Und in dieser Eigenschaft läßt er ihr, für sie eintretend, sein Verdienst zu Gute kommen. Er hat die Rechtsforderung des Gesetzes an die sündige Menschheit in ihrem Namen durch seine Genugthuung befriedigt (1 Kor. 5, 14), mit seinem Blute das Lösegeld für ihre Sünden bezahlt, freiwillig Er, der Gerechte, für die Ungerechten (1 Petr. 1, 18. 19), und hiemit uns vom Fluche des Gesetzes erlöst (Röm. 8, 3. 1 Petr. 2, 24. Gal. 3, 13). Jedoch nicht eine zusammengebrachte Summe von Werken und Leiden ist das Aequivalent, das er dargebracht hat, sondern seine Person selbst, die er für uns dahingegeben, ist dieses Aequivalent (Matth. 20, 28. 1 Tim. 2, 6). Er selbst, Christus, indem er die Liebesgemeinschaft mit der sündigen Menschheit bis in den Tod vollzogen hat, ist die Sühnung für unsere und der ganzen Welt Sünde (1 Joh. 2, 2. 4, 10). Die sündlose und doch leidende Liebe hat sich als Haupt in den Leib der sündigen, schuldigen Menschheit eingepflanzt: so steht, in juridischer Fassung, an der Stelle der schuldigen, fluchwürdigen, strafeverdienenden Glieder das unschuldige Haupt und trägt an ihrer Statt den Fluch und leidet für ihre Sünde die Strafe. Im Haupte ist die Sünde der Menschheit gesühnt: darin besteht die Sühnung der Sünde der Menschheit durch Christum.

Die Sühnung durch Christum ist mithin nicht bloße menschliche Vorstellung, sondern wirkliche göttliche That. Desgleichen ist sie nicht Umdeutung eines bloß sittlichen Verhältnisses in's Juridische, sondern ein wirklicher Rechtsvorgang zwischen Gott und der sündigen Menschheit. Wohl hat sich im Thun und Leiden Christi auch die Heiligkeit der göttlichen Liebe geoffenbart. Dieß ist geschehen theils darin, daß der Sohn Gottes, indem er in die Gemeinschaft der Sünderwelt eintrat, doch an ihrer Sünde selbst sich nicht betheiligte, sondern vielmehr dem Willen seines Vaters in Allem gehorsam war, theils aber darin, daß er, indem er mit uns unser Leid zu tragen, ja aus der Hand der Menschheit zu tragen sich erniedrigte, hiemit gleichfalls nur den ewigen, göttlichen Liebesrathschluß über die Menschheit ausführte und auch in den schwersten Anfechtungen des Leidens das Band der Liebe mit seinem Vater festhielt und bewährte. Und die göttliche Liebe hat eben durch diese ihre Selbsterhaltung in der tiefsten Theilnahme an unserem Elende, sie hat durch diese ihre Heiligkeit den Sieg über Sünde, Tod und Teufel davongetragen, die ihre Kräfte an ihr erschöpfen mußten. Allein der Akt der Sühnung geht in der Offenbarung der göttlichen Heiligkeit keineswegs auf, sondern diese bildet vielmehr die innere Voraussetzung für die göttliche Gerechtigkeit, welche in der Sühnung die Tiefen ihres Wesens entfaltet. Kann es doch auch anders gar nicht seyn! Denn wie in jeder persönlichen Gemeinschaft, so besteht auch zwischen der absoluten Persönlichkeit Gottes und der creatürlichen des Menschen ein wirkliches Rechtsverhältniß — was Jeder in seinem Gewissen klar genug erfahren kann. Wenn nun durch die Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleisch und seine Verfertigung in den Tod die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch, welche durch die Sünde war zerrissen worden, wieder hergestellt wird, so muß dieß auch auf die rechtliche Stellung des Menschen zu Gott, die im Gewissen ihm kund wird, seinen Einfluß üben. Aber freilich nicht ein Rechtshandel zwischen Gott und Mensch wird darin abgemacht, sondern die göttliche Liebe, welche Quell und Princip alles geistlichen Rechtes für den Menschen ist, erweist dieses ihr immanentes Recht in den Entfaltungsstadien ihres Lebens. Nicht wird der Zorn eines blutgierigen Gottes, dessen Flamme sonst nichts löschen kann, durch das Blut seines Sohnes gestillt, vielmehr hat Gott selbst aus Erbarmen seinen Sohn in die Welt gesandt, auf daß Niemand verloren gehe. Bereits von Ewigkeit hat er in seinem Gemüthe den Zorn durch das Erbarmen seiner Liebe überwunden; aber eben weil es ein ewiger Vorgang im göttlichen Gemüthe ist, muß er auch in der irdischen Welt, in welcher die ewigen Liebesgedanken Gottes Gestalt und Wirklichkeit gewinnen, zeitlich und geschichtlich angewirkt werden. Wie der Zorn Gottes seine Wirklichkeit und Energie in der Verhängung von Uebel und Tod als Strafe über die Welt des Fleisches kundgethan hat, so

muß auch sein Erbarmen, welches den Zorn in seinem Gemüth überwindet, in dieser Welt des Fleisches den darin ausgegossenen Zorn sammt der Gewalt seiner Strafgerichtigkeit geschichtlich tilgen. Und dieß thut Gott eben dadurch, daß er selbst im Fleische bis in alle Tiefen des Leidens und des Todes, welche Wirkungen seines Zornes und Strafe seiner Gerechtigkeit über die Sünde der Menschen sind, eingegangen ist, um auf innerem Wege das Gesetz, welches die Erfahrung des Zornes Gottes im Gewissen für den Menschen vermittelt, durch Gehorsam in Thun und Leiden zu erfüllen und so die Herrschaft des Zornes Gottes und den Rechtsbestand der Strafe für die Welt aufzuheben. Diese juridische Anschauung liegt auch im tiefsten Bewußtseyn wie der Kirche überhaupt, so speciell der evangelischen Kirche, welche nicht allein in ihren Bekenntnissen, sondern auch in ihren Liedern und dem gesammten Leben ihrer Frömmigkeit von dem Namen Gottes die Strafe für die Sünde der Welt getragen sieht. Das Leiden Christi ist ihr eine Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes über die Sündewelt, obwohl nicht ihrer Gerechtigkeit, die aus dem bloßen Zorn entspringt, sondern der Gerechtigkeit der Gnade, welche selbst aus ewigem Erbarmen den Zorn trägt und tilgt. Noch weniger aber endlich handelt es sich in der Verführung darum, dem Satan, welchem die Menschheit durch die Sünde in rechtmäßiger oder unrechtmäßiger Weise verhaftet sey, auf dem Wege offenen Rechts oder der Täuschung ein Lösegeld darzubieten, damit er seine Ansprüche auf die Menschheit fahren lasse. Satan ist kein selbstständiger Herrscher neben dem ewigen Gott; alle seine Rechte über die Menschheit sind nur angeworfener Art. Aber allerdings wird die Herstellung des göttlichen Rechtes im Reiche Gottes, wie es zwischen Gott und der sündigen Menschheit besteht, auch auf die Stellung Satans seine Wirkung üben müssen. Denn im Reiche Gottes „ist alles recht und alles gleich“. Wie sich Gott gegen die Menschen gerecht erweist, indem er Jedem an Offenbarung der Gnade und des Zornes zu Theil werden läßt, was ihm gebührt, so ist dieß nicht minder der Fall auch im Verhältniß Gottes zur Engelwelt. Die Engel sind die Boten Gottes für all sein Wirken in der Oekonomie seines Reiches. Dieß sind sie auch geblieben nach dem Sündenfalle. Dem Satan ist dieselbe Sphäre der Natur- und Personwelt, worin er nach dem schöpferischen Willen Gottes seine Befehle dienend ausrichtet, auch nach dem Falle noch, bis zum Endgericht, für seine Thätigkeit zugewiesen, weshalb er bei Hiob unter den Kindern Gottes erscheinen kann. Und nur der Unterschied besteht, daß er jetzt nach der Gottlosigkeit seines Sinnes seinen Berufstreis dazu mißbraucht, statt zum Guten zu leiten, zum Bösen zu versuchen, und statt Segen zu verbreiten, Unsegel und Tod zu wirken. Aber eben dieses muß, nachdem die Menschen in Folge der Verführung durch Satan in die Sphäre des göttlichen Zornes und seiner Wirkungen gesunken sind, in der Hand Gottes, obgleich wider Willen des durch die Thorheit der Sünde geblendeten Feindes, ein Mittel werden, um das Ziel der Erlösung für die Menschen herbeizuführen. Indem Satan in Folge des Abfalls der Welt von Gott Fürst dieser Welt in dem übeln Sinne geworden, wornach sie, weil in der Sünde, unter dem Zorne Gottes und dessen Folgen steht (Eph. 2, 2. 3. 6, 12), so hat er hiemit auch die Gewalt des Todes in ihr empfangen (Hebr. 2, 14). Und wenn nun Gott über die Welt in seinem Zorne Leiden und Tod kommen läßt, so ist eben der Fürst dieser Welt der Austrichter seines Zornes und der Auswirker der göttlichen Strafe, wobei er aber mit Lust am Bösen und in Feindschaft wider Gott und Menschen thut, was von Gott selbst ausgeht in wahrer Liebe. Da Satan auf diese Weise, obwohl in anderer Gestimmung und Absicht handelnd, als Gott es meint, als dessen Vot seine Befehle in dieser Welt des Fleisches ausrichtet, so muß ihm auch in dieser Stellung sein Recht werden. Sein Recht ist aber dieß, daß er diejenigen, welche sich durch ihren Abfall von Gott unter seine Botmäßigkeit begeben haben, mit seiner Macht heimsuche. Und wenn er mithin alles Fleisch dem Tode übergibt, so ist er wie in seinem Berufe so in seinem Rechte. Auf diesem Wege hat er auch den um unsertwillen in das Fleisch gekommenen Sohn Gottes, an dem er, weil er keine Sünde gethan, nichts hatte (Joh.

14, 30), der vielmehr seiner Versuchung widerstanden und so ihm obgelegen war, in den Tod gebracht, um ihn physisch zu vertilgen, nachdem er von ihm war sittlich überwunden worden. Niemit aber hat er an dem, der sich zum Haupt der Menschheit gesetzt hatte, seine Gewalt mißbraucht, und durch diese höchste Offenbarung seiner Bosheit und Gottesfeindschaft, wie er an ihm selbst kein Recht gewann noch hatte, auch sein Recht an der Menschheit, dem Leibe Christi, verloren. Denn Christus hat eben durch sein Blut, dessen Vergießen Satan herbeigeführt, wie wir gesehen, den Menschen aus der Sphäre des Zornes, in welcher des Satans Macht und Recht besteht, erlöst und auf die höhere Stufe seiner Liebesoffenbarung, die der Barmherzigkeit und Gnade erhoben. So hat Christus durch seinen Versöhnungstod zugleich dem, der des Todes Gewalt hatte, dem Teufel, die Macht genommen und die erlöst, so durch Furcht des Todes im ganzen Leben Knechte seyn mußten (Hebr. 2, 14. 15). Die Kirchenväter hatten demnach eine gewisse Verechtigung, Christi Blut als Lösegeld, das an den Teufel zur Freilassung der Menschen gezahlt werde, aufzufassen. Und selbst in ihrer mythischen Ansicht von einer Ueberlistung Satans durch Gott im Tode Jesu liegt die Wahrheit, daß alle Klugheit des Fürsten der Finsterniß zu Schanden wird an der Weisheit der göttlichen Liebe. Aber es ist dieß doch ebenso nur eine Nebenbeziehung im Werke des Heils, als der Engelwelt überhaupt nur eine dienende Stellung im Reiche Gottes zukommt; hingegen die Grundbeziehung in demselben ist die zwischen dem Haupte und den Gliedern, zwischen Gott und seinem creatürlichen Ebenbilde, der Menschheit, und in dieser Beziehung ist auch die primäre Bedeutung der Versöhnung zu suchen.

Jedoch wir sind in diesem Werke der Versöhnung mit unserer bisherigen Darstellung noch nicht bis in's eigentliche Heiligthum derselben vorgebrungen. Da das Princip des sühnenden Leidens Christi die Liebe ist, so kann die Auffassung desselben unter dem natürlich-juridischen Gesichtspunkte von Genugthuung und Verdienst noch keineswegs genügen. Denn diese Begriffe sind entnommen aus jener Sphäre des Rechtes, worin als Princip die Achtung waltet. Zwar insofern Gott in seiner ersten Selbstoffenbarung gegen die sündige Menschheit sich selbst auf diese Stufe der Achtung stellt, so hat die Auffassung der Versöhnung unter dem Gesichtspunkte der Genugthuung und des Verdienstes für den Glauben und die Wissenschaft ihre relative Verechtigung. Eben durch die Genugthuung und das Verdienst Christi wird der vorige Zustand, worin sich Gott in der Offenbarung seines Zornes durch die Strafe auf den Standpunkt des formellen Rechtes gestellt hatte, abgeschlossen und insofern für die Menschheit aufgehoben. Allein wir würden, wenn wir auf diesem Standpunkte der Betrachtung verharren wollten, ein bloßes Uebergangsstadium zum Ziele selbst machen und an der bloßen Form und Erscheinung des göttlichen Lebens haften bleiben, statt aus dessen eigentlichem Wesen die Sühnung der Sünde zu verstehen. Nothwendig müßte dann unsere Auffassung und Darstellung derselben auch an jener Einseitigkeit, Außerlichkeit und Starrheit leiden, die unserer weltlichen Rechtszuständen anklebt. Es besteht aber für uns die Aufgabe, diesen Rechtsprozeß vielmehr unmittelbar aus der Liebe selbst, im Unterschiede von ihrer Vorstufe, der Achtung, zu entwickeln, da sie eben das wahre Princip des Reiches Gottes bildet. Hiedurch erst erhält jener juridische Vorgang der Sühnung seine innere Wahrheit und seinen geistlichen Charakter. Dieses Postulat tritt uns, nahe besehen, auch aus dem Begriffe der Sühnung selbst entgegen. Wir haben oben zwischen Büßung und Sühnung den Unterschied gemacht, daß jene nur das Ertragen der dem Unrecht gebührenden Strafe an sich aussage, hingegen die Sühnung voraussetze, daß, wer die Folgen der Sünde trägt, zugleich von der Sünde selbst sich abgibt habe und in der Sphäre der Gerechtigkeit stehe. Aber hiezu wird eben die Gesinnung der Liebe erfordert, und zwar aus einem zweifachen Grunde. Für's erste ist diese Gerechtigkeit selbst nur dann eine wahre, wenn sie aus dem Leben in Gott entspringt, welches ein Leben der Liebe ist. Und zum andern muß sich bei der Sühnung jene Gerechtigkeit in dem Leiden um des begangenen Unrechtes willen bewähren, dieß aber setzt völlige Freiwilligkeit zum Leiden

vorans, ein Leiden aus Liebe. Diese sühnende Liebe selbst aber wird wiederum eine zweifache Richtung haben. Insofern es nämlich ein Strafleiden ist, wird gefordert die Liebe zu dem, von welchem das Strafurtheil, das im letzten Grunde eine Offenbarung der Liebe ist, herrührt, und für's andere, insofern es ein stellvertretendes Leiden ist, zugleich die Liebe zu dem, für welchen das Leiden übernommen wird. So begegnen sich also in der Sühnung nicht bloß, wie wir oben bereits gesehen haben, vorausgegangene oder fremde Schuld und gegenwärtige oder eigene Unschuld, sondern nicht weniger auch Nothwendigkeit des Rechtes und Freiheit der Liebe, indem das Recht das Leiden als Strafe fordert, die Liebe aber dasselbe freiwillig übernimmt.

Hiedurch aber erhält das Leiden selbst nun einen neuen Charakter: es wird zum Opfer; die Liebe wandelt das, was an sich Strafe ist, in ein Opfer. Das Opfer, welches sich in allen Religionen als wesentliches Stück der Verehrung der Gottheit findet, hat einerseits Gefühl der Schuld und Strafwürdigkeit zur Voraussetzung und andrerseits Sehnsucht und Verlangen, durch freie Gabe oder Gegenleistung für das Unrecht wieder der Liebe und des Liebesrechtes der Gottheit theilhaft werden zu können. Letzteres soll das Opfer eben bewirken. Opfer ist ein auch im Profanleben geläufiger Begriff, wie wir davon reden, daß wir Jemandem ein Opfer bringen, daß uns etwas ein schweres Opfer koste u. s. w. Was liegt in diesem Begriffe? Das Opfer ist erstlich eine Gabe, die Dargabe eines eigenen Besizes. Und je inniger die Eigenschaftsbeziehung und je werthvoller der Besitz, desto größer das Opfer. Doch reden wir bei Dargabe eines Besizes von wirklichem Opfer nur dann, wenn dieselbe von uns Selbstverläugnung fordert. Je größer die Neigung zur dargegebenen Sache und je größer hiemit die Selbstverläugnung, desto größer das Opfer. Aber auch diese Selbstverläugnung wiederum verdient nur dann den Namen eines Opfers, wenn sie nicht abgedrungen ist, sondern mit Freiheit, in wirklicher Selbsthingabe geschieht, und nach dem Maße dieser selbsthingebenden Freiwilligkeit bestimmt sich der Werth des Opfers. Im Geringssten ist derselbe, wenn bloße Furcht die Triebfeder der Selbstverläugnung bildet. Denn so wenig ist hier die Selbstverläugnung eine wahre, daß der Verzicht auf irgend welche Güter nur geschieht, um andere, dem Herzen liebere, dadurch zu gewinnen und vor Allem das eigene Selbst in seiner fleischlichen Wirklichkeit (nicht in seiner Wahrheit) zu erhalten. Quelle dieses Opfers ist die Selbstsucht. Höher steht das Opfer, wenn dasselbe aus der Gesinnung der Achtung entspringt, wenn es aus Gehorsam gebracht wird. Hier gibt der Mensch, was er opfert, sey es eine Gabe oder Neigung, in Wahrheit hin; aber das Innerste seiner Persönlichkeit, sein Herz, gibt er nicht hin, und wenn er sein Selbst darin auch nicht sucht, so will er es doch wenigstens für sich behalten. Nur die Liebe vermag das volle, wahre Opfer zu bringen; denn sie gibt in der äußeren Gabe oder der Neigung, die sie zum Opfer bringt, zugleich ihr wirkliches Selbst dem Andern hin, indem sie dasselbe, wie darin eben das Wesen der Liebe besteht, nicht für sich, sondern in dem Andern haben will; und eben weil sie wahrhaft ihr Inneres an den Andern hingibt, spricht sie dieß auch in der äußeren Gabe, welche den naturgemäßen Träger der Gesinnung bildet, aus. Fragen wir aber nach dem Zweck des Opfers, so muß zuerst gesagt werden, daß dasselbe eigentlich nicht durch den Zweck hervorgerufen werde, sondern mit Nothwendigkeit aus der Liebe entspringe. Die Liebe hat Ein Grundbedürfniß, Ein Ziel und Streben: vollkommene persönliche Einigung; die Selbsthingabe aber, welche allein zu diesem Ziele leitet, kann sich nicht anders vollziehen, als unter begleitender Verläugnung des eigenen Selbsts, unter Selbstaufgabe (im sittlichen Sinne des Wortes). So wird die Bethätigung der Liebe zum Opfer; wahre Liebe gibt es nicht ohne Opfer. Dieß gilt auch von der Liebe des Menschen gegen Gott. Und man kann insofern sagen, daß die religiösen Opfer nicht erst durch die Sünde hervorgerufen worden seyen. Indem sich der Mensch vor dem Sündenfalle in reiner Liebe an Gott hingab, wird sich dieß wie auf geistige Weise in

Gebet, so auf äußerem Wege in Darbringung von leiblichen Gaben ausgesprochen haben, da dieselben für ihn nur so viel Werth hatten, als er sie aus Gottes Hand hinnehmen und, geheiligt durch seinen Namen, in seiner Gemeinschaft genießen konnte. Aber diese Selbstaufgabe war von der Hingabe an Gott so völlig durchdrungen und führte ihn so unmittelbar in den reinen Genuß der beseligenden Gemeinschaft Gottes, daß ihm die Selbstaufgabe als solche gar nicht in sein Gefühl und Bewußtseyn trat. Sie war für ihn kein Leiden, sondern unbeschränktes Medium der reinsten Freude. Aus diesem Grunde kann man hinwiederum sagen, daß Opfer im engen Sinne des Wortes vor dem Sündenfalle noch nicht bestanden haben. Das eigentliche Opfer ist erst eingetreten, nachdem die Sünde das Band mit Gott zerrissen hatte. Seitdem zieht nämlich der Zug der Gottesebenbildlichkeit die Seele mit unwiderstehlicher Gewalt zu Gott zurück, in welchem allein für sie Friede zu finden, — und dieß ist der innerste Grund von dem Vorkommen des Opfers in den Religionen aller Völker. Aber weil der Mensch durch die Sünde sein Selbst zum Principe seines Lebens gemacht und an die Welt dasselbe hingegeben hat, so kann hinfort die seine Hingabe an Gott begleitende Selbstaufgabe nicht ohne Schmerz der Selbstverläugnung stattfinden. Und so eignet dem Opfer (im engeren Sinne) wesentlich ein Leiden in und aus Liebe. Obwohl aber hiemach das Opfer, ebenso nach wie vor dem Sündenfalle, die freie nothwendige Aeußerung des in der anerkschten Gottesebenbildlichkeit gründenden und deshalb durch die Sünde, obgleich kraftlos gewordenen, so doch nicht getilgten Liebeszuges der Seele zu Gott ist, so wird dadurch doch keineswegs ausgeschlossen, daß das Opfer zugleich auf bestimmte Zwecke gerichtet sey. Ja, es ist dieß bei dem klaren, freien Blick der Liebe eine innere Nothwendigkeit. Und auch darüber, welches dieser Zweck des Opfers sey, kann kein Zweifel für uns walten. Was anders kann die Sehnsucht der Seele, nachdem sie von Gott geschieden ist, erstreben, als daß sie der Gemeinschaft mit Gott wiederum theilhaftig werde? Der Weg hiezu ist aber eben die Selbstaufgabe der Seele an Gott, das Opfer, sey es, daß es sich kund gebe durch das Wort, im Gebete, worin die Seele von sich ausgehend, an Gott sich darbietet, oder sey es durch die That, in Handlungen, worin sie, des Eigenen irgend sich entäußernd, es Gott darbringt zum Eigenthum. Die höchste Bewährung dieser Opfergestinnung aber ist die Dahingabe selbst des Lebens, in den Tod, um Gotteswillen. Durch solche geringere oder größere Opfer nun sucht der Sünder die Gemeinschaft mit Gott, die er durch die Sünde verloren, wieder zu gewinnen — entweder, insofern sie aus Schuld der Sünde von Seite des Menschen völlig aufgehoben worden, in absoluter Weise: durch versuchte Neuanknüpfung, oder insofern sie von Gott nach seiner Güte in der Mittheilung von mancherlei Gaben noch theilweise festgehalten wird, in relativer Weise: durch dankende Erwiederung. Wir nennen jene erstere Weise des Opfers Sühnopfer, diese aber Dankopfer. In beiden Fällen hat das Opfer zum Gegenstand und Ziel die Wiederherstellung der durch die Sünde verlorenen, persönlichen Gemeinschaft mit Gott.

Dieß ist die innerste, die, wie wir sie nennen könnten, spezifisch persönliche Seite im Wesen des Opfers. Aber da nach unserer oben gegebenen Darstellung allem Leben persönlicher Gemeinschaft ein analoges Rechtsverhältniß immanent ist, so muß auch dem Opfer eine juristische Bedeutung eignen. Und dieselbe ist nicht schwer zu erkennen. Wir begegnen nämlich der Forderung der Gerechtigkeit, daß des Menschen gesamntes Leben, Leibes und der Seele, weil es in den Dienst der Sünde, die wider Gott ist, getreten, in den Tod dahingegeben werde. Die Seele soll sterben, soll absterben dem eigenen falschen Selbst, woraus die Sünde entsprungen. Und der Leib des Fleisches soll sterben; denn in ihm hat die Sünde ihren Sitz aufgeschlagen. Nur wenn der Mensch auf diese Weise nach seinem alten Wesen stirbt, kann er wieder Theil haben am Reiche Gottes und an den Rechten seiner Liebe. Als bloße Forderung des göttlichen Gesetzes betrachtet, ist dieses innere und äußere Leiden

um der Sünde willen, ist dieses Absterben dem Fleische und das Sterben des Fleisches die Strafe und Genugthuung für die Sünde. Indem aber der Mensch solches freiwillig thut und leidet aus Sehnsuchtsdrang der Liebe nach Gott, so wird es zum Opfer. In jenem Sinne gehört es noch bloß der Vorstufe im Leben des Reiches Gottes an. Aber als Opfer ist es eine Offenbarung des wahren, geistlichen Lebens, der im Leiden sich bewährenden Liebe, und genügt hiemit auch dem im Reiche Gottes waltenden Rechte: erst durch das Opfer wird die Sühnung wahrhaft vor Gott giltig.

Aber wie vermöchte der natürliche Mensch dieses wahre, seine Sünden tilgende und der Gerechtigkeit Gottes genügende Opfer zu bringen? Gilt es doch das völlige Aufgeben seines dem Fleische hingegebenen Selbsts an Gott im inneren und äußeren Leben durch alles Leid hindurch bis in den Tod. Hierzu kann nur Eines die Kraft verleihen, die Liebe. Aber die Liebe ist eben durch die Sünde aus seinem Herzen gedrängt und an ihre Stelle die Selbstsucht als Princip getreten. Da können die Opfer theils nur in Aeußerungen der Opfergestimmung bestehen, ohne daß doch diese selbst wahrhaft und ungetheilt im Herzen lebte, theils aber beschränken sie sich nur auf sporadische Handlungen, während das wahre Opfer das ganze Leben umfassen und alle Regungen des Innern sammt dem ganzen Wirken und Leiden des Menschen durchdringen sollte. Solchen Anstatter tragen denn auch die oben beschriebenen vormosaïschen und die im Gesetze Moses für Israel angeordneten Opfer. Sie können für sich die wahre Sühnung selbst nicht bewirken, sondern sind nur Sinn- und Vorbilder, welche auf das wahre Opfer, das nach der göttlichen Barmherzigkeit in der Zeit erscheinen sollte, weissagend hindeuten, um den Sinn in lebendiger Empfänglichkeit dafür zu erhalten. Das Eine wahre Opfer ist von Oben entsprungen, aus dem Herzen Gottes: Jesus Christus, der im Fleische erschienene Gottessohn, ist das Eine wahre Opfer für die Sünde der Welt. Wie ihn seine Liebe in Ewigkeit bewogen, die Herrlichkeit des Himmels zu verlassen, so hat er auch im Fleische selbst alles Leiden, worin er die Strafe der Menschheit trug, um reiner Liebe auf sich genommen, um darin den Willen seines Vaters zu erfüllen. Hiedurch ist sein Leiden und Sterben ein vollkommenes, makellofes und in unbedingtem Maße Gott wohlgefälliges Opfer. Gott hat ihn deshalb bereits bei seiner zu diesem Amte ihn weihenden Taufe, dem Vorbilde seiner Leidenstaupe, öffentlich als seinen lieben Sohn, an dem er Wohlgefallen habe, bezeugt. Und nicht weniger hat er sein Wohlgefallen an dem Opfer seines Sohnes auf Golgatha für alle Zeiten dadurch kund gethan und besiegelt, daß er ihn vom Tode wieder erweckt hat. Aber die Liebe Jesu war in diesem seinem Opfer nicht bloß dem Vater zugewandt, sie war es gleicherweise auch der Welt. Er hat Alles nicht weniger auch im Mitgeföhle für die Menschen, deren Bruder er geworden, auf sich genommen, und dasselbe in dem Leiden bewährt, welches ihm durch die vereinigte Bosheit der Juden- und Heidentwelt zugekommen. Durch diese seine mitföhrende Liebe hat er das Naturband, das ihn auf Grund seiner Menschwerdung mit der Menschheit, als ihr Bruder und Haupt, verbindet, überdies zu einem persönlichen gemacht und als solches bis in den Tod bewahrt und vollendet. So steht er in seinem Opfer nicht für sich da, sondern in naturhafter Weise durch das Fleisch und in personhafter Weise durch die Liebe Eins geworden mit der sündigen Menschheit. Aus diesem Grunde hat er aber auch in seinem Opfer nicht bloß sich, sondern er hat zugleich in sich die Menschheit Gott zum Opfer dargebracht. Und aller Segen der Liebesgemeinschaft mit seinem Vater, welcher für ihn selbst darans entsprungen, kommt in ihm zugleich der Menschheit zu Gute. Sein Leiden ist dadurch ein Opfer für die Menschheit geworden.

Daß aber der Sohn Gottes selbst im Fleische das Opfer für die Menschheit zur Sühnung ihrer Sünde darbrachte, ist nicht eine auf willkürlicher Wahl beruhende That, sondern ist Ausfluß des ewigen Rechtes der Liebe. Denn darin eben besteht das absolute Wesen des göttlichen Rechtes, daß sich in Allem die Theilnahme und Mittheilung

unendlicher, gegenseitiger Selbsthingabe vollziehe. So kann denn auch die göttliche Liebe die Menschheit, wenn diese für ihre Sünde die Strafe trägt, nicht allein lassen, sondern kommt ihr auf diesem Wege entgegen und zuvor, indem sie, in's Fleisch sich einsenkend, des Fleisches Jammer in brüderlicher Theilnahme mit ihr und in der Stellung als Haupt für sie erleidet. Freilich gilt das gleiche Gesetz der Liebe dann auch für die Menschheit. Auch sie soll in ihrem inneren und äußeren Leben theilnehmend in diese von Oben ihr entgegen und zuvorgekommene Liebe eingehen und in ihrer gliedlichen Stellung Christi Opferleiden ihm nachleben und nachleiden. Und indem sie zwar auch hier noch immerhin die Folgen ihrer Sünde leidet, so haben dieselben doch hiemit nun eine andere Bedeutung gewonnen, sie sind nicht mehr Strafe, sondern ein Mit- und Nachleiden des Leidens Christi, des Hauptes, ein Mit- und Nachleben seines Opfers und hiedurch eine heilsame Zucht der Gerechtigkeit zum Leben. Doch können wir diese subjektive Seite der Sache, die außer den Gränzen der gegenwärtigen Arbeit liegt, nur andeuten, nicht weiter verfolgen. Hingegen aber müssen wir, bei der objektiven Seite verbleibend, noch weiter fragen, welches nun die Kraft und Bedeutung des Opfers Christi für die Menschheit sey.

In Christo sind alle Opfer des Alten Bundes erfüllt. Er ist das wahre Brandopfer (Eph. 5, 2), worin sich die Menschheit durch ihr Haupt in unbeschränkter Selbstverläugnung Gott ewiglich dargibt. Er ist die Erfüllung des jährlichen, für die Sünde von ganz Israel dargebrachten großen Versöhnopfers (Hebr. 9, 12 ff.), das wahre Sühnopfer, wodurch die um ihrer Sünde willen von Gott geschiedene Menschheit wieder in die Gemeinschaft der göttlichen Liebe zurückgeführt ist. Und hierin ist zugleich die Erfüllung der für die Sünden des Einzelnen geltenden Sühn-, Sünd- und Reinigungsoffer, welche sich auf die einzelnen Arten der Uebertretung beziehen, mit eingeschlossen. Vornehmlich ist er das wahre Passahlamm, am Stamm des Kreuzes geschlachtet, damit das Gericht nicht über die sündige Welt ergehe, sondern der Würgegel des ewigen Todes sie verschone (1 Cor. 5, 7; 1 Petr. 1, 18, 19; Offenb. 5, 12). Und so stellt er auch das Bundesopfer des Neuen Bundes dar (Matth. 26, 28), wodurch das verheißene Erbe des Alten Bundes der Menschheit zugeeignet und hiemit das Stiftungsoffer desselben aufgehoben, weil erfüllt ist (Hebr. 9, 15). Ja insofern das Dankopfer des A. B. ein Symbol dafür ist, daß der Mensch alles, was er empfängt, thut und will, Gott heilige und ihm darin diene, kann Christus, indem er sich in seinem Gehorsam, welcher das wahre Opfer ist, Gott für die Welt geheiligt hat, auch das Dankopfer der Welt genannt werden (Joh. 17, 19. Röm. 12, 1. 2).

Ist nun aber durch dieß Eine Opfer Christi die Menschheit von der Sünde, welche sich als Scheidewand zwischen sie und Gott gestellt hatte, erlöst, so muß die Gnadenkraft davon auch auf alle Seiten des menschlichen Wesens und auf alle Beziehungen des menschlichen Lebens, welche von dem Verderben der Sünde ergriffen worden, überwirken. Die Strahlen des Lichts, welche von dieser höchsten Liebesthat Gottes ausgehen, fallen in die durch Irrthum und Lüge verfinsterte Welt hinein, daß die Nacht des Unglaubens und Aberglaubens entweicht und die reine Erkenntniß von dem Gott, der die absolute Liebe ist, und von seinem Reiche der Gnade und des Friedens in den Herzen aufgehen kann. Nicht weniger wird durch dieses heilige, in Thun und Leiden sich bewährende Leben des Menschensohnes ein Princip wahren, gottgefälligen Lebens, der Erfüllung des Willens Gottes aus wahrer Liebe, in die Menschheit eingefenkt, welche die Selbstsucht und Fleischeslust aus dem Herzen tilgt. Ja das Fleisch des Menschensohnes, das am Kreuze in den Tod dahingegeben, und sein Blut, das auf die Erde des Fluches niedergelassen, ist für die Menschheit eine Speise und ein Trank geworden, von welchem Kräfte des Lebens in ihre und die äußere Todesnatur zur geistlichen Erneuerung einströmen. Doch haben wir es hier mit der intellektuellen, ethischen und physischen, resp. hyperphysischen Wirkung des Opfers Christi nicht zu thun. Hingegen ist die juristische von uns bestimmter anzugeben.

Da hatte, wie wir gesehen, der Mensch durch das Unrecht seiner selbstischen, durch falsche Creaturliebe verursachten Loslösung aus der Gemeinschaft Gottes das Liebesrecht Gottes verletzt und die Strafe desselben, die den Tod fordert, auf sich gezogen. Wenn nun der Sohn Gottes, welcher sich der Menschheit als ihr Haupt eingefenkt, in freier Liebe diese Strafe auf sich genommen und von der Hand der sündigen Menschheit selbst, durch menschliches Recht, das aber nach dem Fluch der Sünde in's höchste Unrecht umgeschlagen, unter Vergießung seines Blutes den Tod erlitten hat, so ist durch solches Opfer jenes Unrecht der Menschheit aufgehoben und ihre Schuld gemindert. Nicht die Menschheit aber hat auf diese Weise Jesum, als ihren zweiten Adam, Gott zum Opfer dargebracht, um seinen Zorn zu stillen, sondern Gott selbst hat (Röm. 8, 32. 5, 8), nach dem Gesetze der Liebe, sein ewiges Erbarmen in der Fülle der Zeit geschichtlich auswirkend und hiemit eine ewige Erlösung stiftend (Hebr. 9, 26. 10, 12. 26), in dem Opfer seines Sohnes eine Sühne für die Welt vollzogen, welche das Unrecht ihrer Sünde nach seiner ganzen Tiefe und verderblichen Macht aufhebt. Jesus Christus, der Gottes- und Menschensohn, er selbst persönlich ist die Sühnung für unsere Sünde, nicht allein aber für die unsere, sondern für die der ganzen Welt (Röm. 3, 25. 1 Joh. 2, 2).

Jedoch in der bloßen Sühnung ist der Rechtsprozeß der göttlichen Liebe mit der sündigen Menschheit noch keineswegs abgeschlossen. Ist auch hiedurch die Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott wesentlich begründet, so ist sie doch hiemit noch nicht mäßig auch vollzogen. Es kann noch nicht genügen, daß sich die Theilnahme der göttlichen Liebe gegen die Menschheit bis in ihre tiefsten Tiefen verwirklicht hat; soll die Gemeinschaft eine vollkommene sein, so muß die Theilnahme auch zur Mittheilung fortschreiten. Erst hiedurch wird die Sühnung zur eigentlichen Verföhnung (*καταλλαγή*).

Von diesem Moment der Mittheilung und deren verföhnender Kraft ist jene sühnende Theilnahme der göttlichen Liebe in allen Stadien ihrer Entfaltung bereits begleitet. Schon im Akte der Fleischwerdung selbst, womit der Akt der Sühnung seinen geschichtlichen Anfang nimmt, beschränkt sich die göttliche Liebe nicht bloß auf das Anziehen unseres Fleisches, sondern beginnt sie bereits zugleich ihr göttliches Leben in unser menschlich Wesen einzusenken, und dieß setzt sich durch die ganze Zeit des irdischen Wandels Jesu fort. Wenn mithin Jesus in seinem Leiden und Sterben unsere Schuld auf sich nimmt, so steht er in demselben zugleich mit der Unschuld seiner gottmenschlichen Persönlichkeit, und seine Liebe pflanzt ebenso hier seine Unschuld in unser Geschlecht ein, als sie dort die Tilgung unserer Schuld bewirkt. Durch dieselbe sich opfernde Liebe, wodurch er Gottes Zorn für uns trägt, wendet er uns das göttliche Wohlgefallen zu, und wie er in ihrer Kraft die Strafe für unsere Uebertretung erlitten, so gilt durch sie auch sein Verdienst für uns zur Gerechtigkeit. Den ganzen Segen seiner im Tode bewährten Gottesgemeinschaft, wodurch er uns die Gnade Gottes erworben, senkt er ein in das Lebensmark der sündigen Menschheit. Wie die göttliche Liebe gegen die sündige Menschheit von Barmherzigkeit in Gnade übergegangen, so wirkt das von ihr dargebrachte Opfer mit der Sühnung unserer Sünde zugleich unsere Verföhnung mit Gott, worin jene ihr Ziel erreicht.

Aber die Anwendung des Sühnopfers Christi zu unserer Verföhnung kann wirkungskräftig erst eintreten auf Grund seiner Rückkehr aus der Welt zum Vater und seines Uebergangs aus der Niedrigkeit des Fleisches in die unbefchränkte Machtvollkommenheit des Lebens im Geiste. Denn jetzt erst, wo der menschengewordene Sohn in dieser seiner Menschheit zur vollen Gemeinschaft mit dem Vater zurückgekehrt ist und in seiner Person die Menschheit selbst in die vollkommene Lebendigkeit mit Gott aufgenommen hat, ist die Liebesoffenbarung, welche den Sohn in die Leidensgemeinschaft mit der von Gott abgefallenen Menschheit herniedergeführt hatte, zu ihrem Ziele gelangt. In seiner persönlichen Rückkehr zum Vater und seinem Eingange in die Herrlichkeit des Himmels bringt er zugleich mit sich vor Gottes Angesicht den ganzen

geistlichen Segen, welcher in seiner irdischen Liebeshingabe für die Menschheit beschlossen liegt. Diese aber culminirt in der Vergießung seines Blutes am Kreuze zur Sühne für unsere Sünden. So wird Jesu Hingang zu seinem Vater, juristisch angesehen, zum Abschluß seiner Sühne für die Sünde der Menschheit, was die christliche Kunst treffend darstellt, wenn sie Jesum auch an seinem verklärten Leibe noch die Male seiner verfühnenden Wunden tragen läßt (vgl. Joh. 20, 20. 27). Auf Grund seines Opfers steht er nun persönlich vor Gott als Vertreter der Menschheit, als Mittler zwischen ihr und Gott (Röm. 8, 34. 1 Tim. 2, 5). Und gleichwie er unsere Schuld und Sünde zu der seinen gemacht und alle Folgen und Strafen derselben auf sich genommen hatte, so tritt er jetzt auch mit seiner Gerechtigkeit für uns ein, trägt seine Genugthuung auf uns über, wendet uns sein Verdienst zu und lenkt Gottes Wohlgefallen, das auf ihm, dem geliebten Sohne, ruht, als das Haupt auf uns, seine Glieder, daß uns Gott in ihm wiederum als seine Kinder ansieht. Weil aber dieser Vorgang kein bloßer äußerer Rechtsprozeß, sondern bei aller Gesezmäßigkeit und Rechtsträftigkeit eine freie Liebesoffenbarung ist, so erscheint seine Vertretung zugleich in der Form der Fürbitte. Er, der geliebte Sohn, steht als unser Fürsprecher (*παράκλητος* 1 Joh. 2, 1) vor seinem Vater und legt ihm die ganze Menschheit an's Herz. Und wie er dieß der ganzen Menschheit thut, so thut er's auch jeder einzelnen Seele, die ein Glied ist an ihm, dem Haupte: er bringt ihre in seinem Namen aufsteigende Gebete vor den Vater (Hebr. 4, 15; Joh. 14, 13; 16, 23), tritt für sie mit seinem Verdienste ein und bittet, daß er sie in seine Liebes- und Lebensgemeinschaft wieder aufnehmen möge (Hebr. 7, 25; 9, 24). So bewirkt er durch die Kraft seines Verföhnungsblutes, daß wir wieder zu Gott nahen (Hebr. 10, 19. 20) und ihm die Opfer unseres Lobes darbringen dürfen (Hebr. 13, 15). Und nicht weniger nimmt er sich unser an, uns in unseren Nöthen und Versuchungen zu helfen (Hebr. 2, 16—18) und mit allen Gaben und Kräften seiner Gnade uns zu segnen zum Wachsthum und zur Vollendung im Heile (Hebr. 5, 9; 13, 20. 21).

Hieraus erhellt, wie Christus nicht allein das Opfer für die Sünde der Welt, sondern wie er auch der Hohepriester für die Menschheit ist. Auf ihn weist das alttestamentliche Priesterthum und Hohepriesterthum als auf seine Erfüllung hin, und es finden sich auch alle Eigenschaften, welche im Alten Bunde (s. oben) zum Priesterthum erforderlich wurden und dort in symbolischer Weise das himmlische Priesterthum abbildeten, bei ihm in ihrer geistlichen Wahrheit und Vollendung. Denn so ist er, was zunächst seine Person selbst betrifft, nicht in eigenem Namen gekommen, sondern vom Vater gesandt in die Welt, um seinen Willen in ihr zu verkündigen und seine Gnade ihr zu offenbaren; ja Er und der Vater sind Eins. Und er kann hiemit in seiner Person Gott vor der Menschheit vertreten. Doch aber ist er wiederum nicht als bloßer Bote an die Menschheit erschienen, sondern vielmehr aus ihr herausgeboren und von Allem ohne die Sünde gleich geworden. Und er kann mithin in seiner Person nicht weniger auch die Menschheit vor Gott vertreten. Sodann, um auf die Beschaffenheit und die Gestattung seiner Persönlichkeit zu blicken, hat er sich einerseits in der Bewährung des Gehorsams bis zum Tode jene vollkommene Gerechtigkeit erworben, die ihn unschuldig darstellt und dem Vater wohlgefällig macht (1 Petr. 1, 19. Hebr. 9, 14); andererseits aber sich im tiefsten Mitgefühl der Liebe mit der ganzen Menschheit zu jener inneren Einheit zusammengeschlossen, welche ihn nicht allein befähigte, ihre Ungerechtigkeit auf sich zu nehmen, sondern auch sie seiner Gerechtigkeit theilhaftig zu machen. Was endlich seine hohepriesterliche Thätigkeit anlangt, so bestand dieselbe im Alten Bunde vor Allem darin, am großen Verföhnungstage das Opferthier im Vorhof des Tempels zu schlachten und das Blut desselben in's Allerheiligste zu tragen und gegen die Bundeslade zu sprengen. Und daran knüpfte sich als Weiteres die Segnung des Volkes. Auch dieser hohepriesterliche Beruf ist in Jesu zur Erfüllung gekommen, wie im Stande seiner Erniedrigung so seiner Erhöhung, auf Erden und im Himmel. In seiner Taufe hat er ihn über-

nommen und hinaufgeführt bis zu seinem letzten Leiden, worin er willig sein Leben für die Welt in den Tod dahingegeben. Dadurch hat er sein Hohepriesterthum im Himmel begründet, wo er, zur Rechten des Vaters sitzend auf dem Stuhle der Majestät, als Hohepriester über das Haus Gottes und als Pfleger der heiligen Güter und der wahrhaftigen Hütte, welche Gott aufgerichtet hat und kein Mensch, den Schatten der alttestamentlichen Vorbilder zum Wesen und zur Wahrheit bringt (Hebr. 8, 1. 2. 10, 21). Mit dem Blute des im Vorhof (auf Erden) geschlachteten Opfers ist er in die wahrhafte Hütte, in das Allerheiligste, den Himmel, eingegangen, hinzutretend durch den Vorhang, d. i. sein Fleisch (Hebr. 10, 20), welches er hienieden für uns getragen und in den Tod für uns gegeben, aber vom Vater verklärt wieder empfangen hat, und bringt es nun vor das Angesicht seines Vaters, der im Allerheiligsten der Welt, im Himmel wohnt, um uns mit ihm zu veröhnen (Hebr. 1, 3. 2, 17). Und dieses sein Blut gilt ewig, so daß es keiner Wiederholung des Opfers mehr bedarf (Hebr. 7, 27), es gilt ewig sowohl wegen der Vollkommenheit des Opfers als des Hohepriesterthums. Denn durch ewigen Geist hat er sich ohne allen Wandel Gott geopfert (Hebr. 9, 14) und in der Kraft seines unaufheblichen Wess, als Gottes- und Menschensohn, sitzt er zur Rechten des Vaters als ein königlicher Hohepriester (Hebr. 7, 16; 8, 1), so daß er die Menschen nicht bloß häufiglich vertreten, sondern auch mit himmlischen Gütern segnen kann. Auf diese Weise vereinigt er in sich die Erfüllung beider Haupttypen des alttestamentlichen Priesterthums, indem er gleichertweise Gegenbild Aaron's und Melchisedek's ist. Aaron's Hohepriesterthum hat in ihm sein Ziel gefunden, denn um seines vollkommenen, ewig gültigen Opfers willen bedarf es keines weiteren Opfers mehr (Hebr. 8—10); und Melchisedek's Priesterthum, denn er kann um desselben willen nun ewiglich Gaben für die Menschen darbringen zu ihrer Veröhnung (Hebr. 7). Eben in der Vereinigung dieser beiden priesterlichen Typen in seiner Person ist Jesus der wahre Hohepriester für die Menschheit in Ewigkeit, so daß es hinfort nur noch in der Verwaltung seiner Opfergaben und der Bethätigung der Segenstrafe, die von seinem Opfer zur Reinigung und Heiligung ausgeht, ein Priesterthum geben kann, aber auch geben muß.

So ist Beides, das alttestamentliche Opfer und Priesterthum, in Christo vollendet. Und daß Beides gleichertweise in ihm vollendet ist, bedingt eben den wahren Werth und die ewige Kraft seiner Veröhnung. Wäre er nur Opfer und nicht auch Priester, so wäre es bloß leidende Liebe, die uns zu Gute kommt, und wäre er nur Priester und nicht Opfer, so wäre es bloß thurende Liebe. Es fehlte der Veröhnung in diesem Falle ihr wahrer Werth, in jenem ihre ewige Kraft. Nun aber ist's sein eigenes gottmenschliches Leben, was als Opfer für die Welt dargebracht worden, und Er selbst ist es, seine gottmenschliche Persönlichkeit, welche in priesterlicher Vollmacht sich freiwillig hiefür dargegeben hat. Nicht mit fremdem, sondern mit seinem eigenen Blute und in Kraft seiner persönlichen Verklärung ist er eingegangen in das Allerheiligste, zu erscheinen vor dem Angesichte Gottes für uns (Hebr. 9). Hierin vollendet sich Beides, das Opfer der Liebe und die priesterliche Machtvollkommenheit, und durch Beides das Werk der Veröhnung. Doch haben bei dieser Vereinigung von Opfer und Priesterthum Beide ein verschiedenes Verhältniß zu den Stadien des Veröhnungswerkes. Das Opfer selbst ist dargebracht auf Golgatha und mit der Frucht seines Opfers geht Christus in den Himmel an. Hingegen bildet für sein hohepriesterliches Amt sein Opfer am Kreuze nur die Grundlage, der wirkliche Vollzug desselben geschieht aber im Himmel durch Darbringen seines Blutes vor Gottes Angesicht für die Sünde der Menschheit.

Hiermit aber, daß solches vom Sohne Gottes geschieht in seiner Verklärung, in welche er vom Vater um seines Gehorsames willen aus der Erniedrigung im Fleische erhoben worden, hiedurch ist die Veröhnung der Menschheit mit Gott zugleich bestätigt und besiegelt. Hatte sich Gott der sündigen Menschheit bisher nicht mit dem vollen Leben seiner Liebe mitgetheilt, sondern indem er ihr zunächst die heilige Majestät seines Wesens entgegenstellte, seine Liebe noch auf der Stufe der bloßen

Achtung zurückgehalten, so ist diese Stufe nun dadurch, daß Gott in seinem Sohne die Gemeinschaft mit der sündigen Menschheit bis in die innersten Tiefen ihres Lebens und die äußersten Folgen ihrer Uebertretung vollzogen hat, überschritten, und dadurch, daß er seinen Sohn als Menschensohn mit dem ganzen Liebesgewinn seiner Erniedrigung zur Theilnahme an seiner Herrlichkeit erhoben hat, ist sie in die Einheit mit der höheren Stufe aufgenommen, d. h. mit dem Leben seiner Liebe, die sich nun als Gnade geoffenbaret hat, durchdrungen und ihr als bloßes dienendes Moment unter- und eingeordnet. Das Gesetz ist aufgehoben und dem Verkläger sein Recht und seine Macht entzogen, so daß wir vor dem Gerichte bewahrt sind. Zorn und Fluch ist geschwunden, Schuld und Strafe hinweggenommen. Gott sieht die Menschheit nicht mehr an, wie sie für sich ist in ihrer Eigenheit und Sündigkeit, sondern in Jesu Christo, ihrem geistlichen Haupt. In Christo, dem Geliebten, ist die Menschheit Gott wieder lieb und wohlgefällig (Eph. 1, 6), Gott ist ihr wieder hold und gewogen worden um seinetwillen (Hebr. 8, 12). Christi Gerechtigkeit wird ihr zugerechnet (2 Cor. 5, 21; Phil. 3, 9): so ist sie Gott recht, vor ihm gerecht in Christo, dem Gerechten. Ja, er selbst ist ihre Gerechtigkeit (1 Cor. 1, 30). Und indem Christus auf diese Weise durch seinen Tod und Auferstehung alle Scheidewand zwischen Gott und uns niedergerissen, und vermöge seiner in Tod und Auferstehung bewährten Gottmenschheit als Mittler zwischen uns und Gott getreten ist, so ist er hiemit zugleich unser Friede und Gott für uns wiederum ein Gott des Friedens geworden. In ihm hat die Menschheit Vergebung der Sünden, Rindschaft und freien Zugang zu seinem Gnadenthron in aller Freudigkeit des Glaubens (Eph. 1, 5. 7; Hebr. 4, 16; 1 Joh. 3, 1). Er selbst ist unsere Versöhnung. Und zwar wirkt die Kraft dieser Versöhnung nach zweien Seiten zugleich, nach Oben und Unten. Wie es bei der Sünde gewesen, daß sie Gott vom Menschen und den Menschen von Gott geschieden hat, jenes im Zorn; Gottes, dieses in der Schuld des Menschen, so auch ist es hier bei der Versöhnung. Gott hat in Christo sich selbst mit der Menschheit und die Menschheit mit sich versöhnt. Indem Gottes Sohn nach der ewigen Liebe des Vaters unser Bruder geworden, um die Strafe für unsere Sünden bis in den Tod zu tragen, ist Gottes Schuld der Menschheit wieder aufgeschlossen (Röm. 8, 29; Hebr. 2, 14 — 18); und indem der Menschensohn durch seinen Gehorsam bis in den Tod alle Gerechtigkeit für die Menschheit erfüllt hat, ist die Menschheit Gott wieder angenehm und gerecht worden in Ihm, dem Geliebten (2 Cor. 5, 18 — 20). Die Gerechtigkeit Christi, von Oben her den Zorn, von Unten her die Schuld tilgend, ist die Vermittlerin der göttlichen Liebe nach beiden Seiten. Wie durch die Menschwerdung Gottes in Christo Gott mit uns, so sind durch unsere Vergottung in ihm wir selbst mit Gott versöhnt.

Hieraus denn, daß Christus selbst, — persönlich unsere Versöhnung ist, erhellt zur Genüge, daß dieselbe nicht als eine Sache bloßer subjektiver, menschlicher Vorstellung oder bloßer göttlicher Imagination angesehen werden dürfe, als ob sich Gott in seiner Liebe über die Menschheit täuschte und sie für gerecht gelten ließe, während sie doch ungerecht sey. Wie verträge sich solches mit der Wahrheit Gottes und mit seiner Heiligkeit, deren tiefen Ernst er in dem Leiden seines Sohnes so eindringlich bezeugt hat! Vielmehr wie im natürlichen Adam sich die Menschheit selbst mit Schuld beladen und von Gott abgelehnt hat, so ist sie in ihrem geistlichen Adam, Christo, von ihrer Schuld entledigt und gerecht vor Gott geworden, wenn auch diese Gerechtigkeit noch nicht in sämtlichen Gliedern persönliche Wirklichkeit erlangt hat. Und auch so darf es nicht aufgefasset werden, daß Gott auf die Bürgschaft hin, welche Christus für die Heiligung der Menschheit Gott gegeben, dieser die Sünden vergeben wolle. Dadurch würde ein persönliches und im tiefsten Sinne wesentliches Verhältniß zu einem bloßen deklaratorischen, abstrakten herabgesetzt. Vielmehr ist durch die Einpflanzung des Sohnes Gottes in die Menschheit eine solche solidare Einheit der Menschheit mit Christo begründet, wie sie zwischen Haupt und Gliedern besteht, so daß, was in Christo verwirklicht ist, hiemit auch der Menschheit, als seinem Leibe, principiell zugehört.

Aber nicht allein vollkommene Wahrheit und Wirklichkeit kommt dieser Veröhnung Christi zu, sondern auch allumfassende Bedeutung und alldurchdringende Kraft und Wirksamkeit: sie umfaßt die Menschheit aller Orten und Zeiten.

Damit daß die Scheidewand zwischen Gott und der Menschheit durch Christum aufgehoben worden, ist auch alle Scheidewand unter den Menschen selbst niedergedrückt. So lange das Gesetz herrschte, dessen geschichtliche Offenbarung Gott zur Erziehung der Menschheit für seine Gnade an das Volk Israel geknüpft hatte, war es ein Zaun zwischen Juden und Heiden gewesen, welcher die aus der Feindschaft wider Gott fließende Scheidung unter den Völkern zu einer gesetzlichen erhob und in Kraft der herrschenden Sünde zu einer wirklichen Feindschaft unter ihnen selbst ausgebildet hatte. Diesen Zaun hat Christus abgehoben und die Feindschaft durch sein Fleisch weggenommen, daß er Beide veröhnete mit Gott in Einem Leibe. Nun haben beide gleicherweise durch ihn Zugang zum Vater in Einem Geiste. Und mit dieser Scheidewand ist auch jede weitere zwischen Mensch und Mensch gefallen. Wie in Christo kein Jude noch Grieche ist, so auch kein Knecht noch Freier, kein Mann noch Weib, sondern sie sind allzumal Einer in Christo (Eph. 2, 11—22; Gal. 3, 28. 29). Die Liebe ist das Band worden, welches auf Grund der Kinderschaft, die wir in Christo erlangt haben, alle Menschen untereinander vereinigt zu Einer Familie Gottes (Col. 1, 19—23).

Aber nicht bloß ohne Unterschied der Völker umfaßt die Veröhnungsgnade Christi die ganze Menschheit, sondern nicht weniger auch ohne Unterschied der Zeiten. Gründet ja die Veröhnung, wie die Menschwerdung Gottes selbst, deren Frucht sie ist, mit ihren Wurzeln in der Ewigkeit, aus welcher alle Zeit hervorquillt, und, von ihr getragen und durchdrungen, in sie wieder zurückkehrt und einmündet (1 Petr. 1, 20; Hebr. 9, 12—14). Von Ewigkeit bereits hat Gott in dem Erbarmen seiner Liebe die Welt auf ideelle Weise mit sich veröhnnet, und die Fleischwerdung des Sohnes und seine Dahingabe in den Tod ist nichts anderes als die zeitliche Auswirkung jenes ewigen Erbarmens, wodurch die darin beschlossene Veröhnung für die Welt irdische Rechtskraft und volle Wirkungsfähigkeit im Fleische erlangt hat. Auf Grund dieser ewigen, ideellen Existenz hat bereits während der Zeit des Alten Bundes ihre Gnadenmacht in der Verheißung durch Vorbild und Weissagung gewirkt (Jes. 43, 24. 25 Jer. 31, 20. Hebr. 8, 5. 9, 23). Und die Frommen, welche sich dieser verheißenen Gnade gläubig ergaben, konnten die Kraft derselben in gewissem Maße zur Vergebung der Sünde voraus erfahren und erhielten Macht, Kinder Gottes zu werden (Röm. 4, 3. Joh. 1, 12). Denn der heil. Geist, welcher von der ewigen Gottmenschheit ausgeht, hat ihnen dieselbe als Gegenstand der Hoffnung auf Grund der ewigen Gnade Gottes in ihren Herzen bezeugt, während die wirkliche Ausgießung des heil. Geistes als weltgeschichtliche That erst durch die Verkörperung des in die Geschichte eingetretenen und in dem Verufe für dieselbe vollendeten Gottessohnes bewirkt werden konnte (1 Petr. 1, 11. Joh. 7, 39). Seit seiner Erhöhung aber theilt Jesus von der Rechten des Vaters als „Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedek's“ durch den heiligen Geist den Segen seiner Menschwerdung und Veröhnung in himmlischen Gütern nach dem ganzen Umfange seiner ausgewirkten Fülle mit. Doch der höchste Segen besteht darin, daß er seinen Leib selbst, den er für uns am Kreuze dahingegeben, und sein Blut, das er zur Vergebung unserer Sünden vergossen hat, uns unter Brod und Wein als Speise und Trank des ewigen Lebens darreicht. In diesem Genuße des für uns geopfertem Passahlammes, des Lammes Gottes, welches der Welt Sünde trägt, feiern wir das wahre Veröhnungsmahl, ein Mahl der Veröhnung von den Strafen unserer Sünden und der seligen Vereinigung mit Christo unserem Heilande.

Indem wir aber so im heiligen Geiste des geistigen und im Sakramente des geistlichen Segens, der von Christi Veröhnungsoffer ausgeht, theilhaft werden, so werden wir hiedurch auch geschickt, Gott die rechten Opfer von unserer Seite entgegen darzubringen. Und zwar ist auch hier Christus selbst, als höchstes Gut, die höchste Opfer-

gabe, welche die erlöste Gemeinde Gott im Geiste darzubringen vermag, sowohl zur Sühne für ihre Sünden, indem sie um des Opfers Christi willen, unter Vorhaltung und Darbietung der dadurch erwirkten Genugthuung und Verdienstes Christi, Gott um Gnade und Vergebung ansieht, als zum Dank für seine Gnade, indem sie Christi Opfer lobpreisend als die Quelle alles ihres Segens im geistlichen und natürlichen Leben vor Gott bekennt. In Ihm aber bringt sie zugleich sich selbst Gott als Opfer dar, wie in der Verläugnung ihres natürlichen Selbsts durch die Kreuzigung aller Begierden des Fleisches, um Christo sein Leiden, wodurch er unsere Sünde gesühnt hat, nachzuleben und nachzuleiden, so in der Heiligung ihres gesammten Lebens, Leibes und der Seele, zu seinem Dienste, um sich darin Gott als ewiges Dankopfer darzubringen (Röm. 12, 1; Hebr. 13, 16; Phil. 2, 17).

Ja, die Kraft dieser Versöhnung in Christo reicht noch weiter. Denn die Menschheit steht in dieser Welt der Geschöpflichkeit nicht für sich allein, sondern zugleich als das Haupt der übrigen Creaturen da, über welche ihr Gott bei der Schöpfung die Herrschaft zugesprochen hat (1 Mos. 1, 26. 30). Und in dieser Stellung ist sie berufen, ihr durch freien Gehorsam der Liebe erworbenes geistliches Leben der Naturwelt, die ihren Leib bildet, mitzutheilen und dieselbe in der Einheit mit Gott zu vollenden. Doch durch die Sünde ist mit der Menschheit auch die Naturwelt aus dieser Einheit gerissen worden, der Fluch Gottes über die Sünde hat auch sie mit getroffen (1 Mos. 3, 17. 18), und sie ist um des Menschen willen der Eitelkeit und dem Dienste der Vergänglichkeit unterworfen, darunter sie mit uns sich sehnet und ängstet immerdar (Röm. 8, 19—23). Wie kann es nun anders seyn, als daß die Gnade der Versöhnung, die der Menschheit in Christo geschenkt ist, auch der übrigen Welt zu Gute komme? Indem der Sohn Gottes, das Ebenbild des unsichtbaren Gottes und der Erstgeborene vor aller Creatur, durch den und zu dem Alles geschaffen ist (Col. 1, 15—17), nach der Unendlichkeit seiner Liebe die Menschheit ewiglich in die Einheit seines inneren Lebens aufgenommen hat (s. oben), so ist hiemit auch die gesammte Creatur in den ewigen Versöhnungsplan der göttlichen Gnade mit aufgenommen. Und wenn nun dieser ewige Plan durch den Sohn hienieden in Fleisch und Tod zeitlich ausgeführt und in ihm die Menschheit, aus dem Fleische in das Leben des Geistes erhoben, wieder in Gnaden mit Gott vereinigt worden ist, so kann die übrige Creatur nicht dahinten zurückbleiben. Sondern mit dem Menschen, der als Mikrokosmos die ganze Welt in sich befaßt, ist auch diese von dem Fluche, der um des Menschen willen auf ihr lastet, erlöst und der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes und des göttlichen Wohlgefallens theilhaftig geworden (Röm. 8, 19—23). In Christo ist Alles, was im Himmel und auf Erden ist, unter Ein Haupt befaßt, um in ihm mit Gott versöhnt und vollendet zu werden (Col. 1, 20; Eph. 1, 10).

So erweist sich uns die Versöhnung als die höchste Offenbarung des im Reiche Gottes waltenden Liebesrechtes, welches wesentlich über allem irdischen Rechte steht und als geistliches Recht die Wahrheit und Vollendung desselben bildet. Als juridisches Leben das im Gewissen erfahren wird, unterscheidet sie sich von dem ethischen Leben der Erlösung und Heiligung, ohne doch außer demselben oder ihm als etwas davon Losgetrenntes gegenüber zu stehen. Vielmehr entspringen Beide aus einer gemeinsamen Quelle, aus der höchsten, vollkommenen Verwirklichung der göttlichen Liebe gegen die sündige Menschheit, aus der im Fleische vollzogenen und durch Tod und Auferstehung vollendeten Menschwerdung Gottes und Vergottung der Menschheit in Christo. Wie dieselbe für die sündige Menschheit intellektuellerseits die absolute Offenbarung und ethischer- (und physischer-) seits die Erlösung ist, so ist sie juridischerseits die Versöhnung.

Literatur. Geschichtlich: R. Bähr, die Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den ersten drei Jahrhunderten, Sulzb. 1832. — Döderlein, de redemptionis a potestate Diaboli insigni Christi beneficio in dessen opusc. acad. Jen. 1789. — Geisen, Nicolaus Methonensis, Anselmus Canturiensis, Hugo Grotius, quoad satisfactionis

doctrinam a singulis excoogitatum inter se comparati, Heidelb. 1838. — Weisse, M. Lutherus, quid de consilio mortis et resurrectionis Christi senserit, Lips. 1845. — E. F. S. Feld, de opere Jesu Christi salutaris quid M. Lutherus senserit, Götting. 1860. — Th. Farnad, Luther's Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Veröhnungs- und Erlösungslehre. Erlangen 1862. — J. Kötlin, Luther's Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem innern Zusammenhange. Stuttg. 1863. — F. Ch. Baur, die christliche Lehre von der Veröhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung von der ältesten Zeit bis auf die neueste, Tübing. 1838.

Biblisch: A. Tholud, das Alte Testament im Neuen Testament, spez. über den Opfer- und Priesterbegriff im Alten u. Neuen Testamente, Hamb. 1836, 5. Aufl. 1861. — L. Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus, Bd. II., Heidelb. 1839. — Dehler, Opfercultus des Alten Testaments, s. den Artikel in Herzog's Real-Encyclopädie, vortreibt die übrige, dahin einschlagende Literatur. — J. H. Kurz, der alttestamentliche Opfercultus. Erster Theil. Das Cultusgesetz. Mitau 1862. — Chr. V. Kläiber, die neutestamentliche Lehre von der Sünde und Erlösung. Ein Versuch. Stuttg. 1836. — J. Chr. R. Hofmann, der Schriftbeweis, Bd. II, 1., Nördl. 1853, 2. Aufl. 1860. Von demselben: Schutzschriften für eine neue Weise, alte Wahrheit zu lehren, 2. Stück, Nchl. 1857. — J. H. A. Ebrard, die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung in der heiligen Schrift begründet, Königsb. 1857.

Dogmatisch: Fr. Schleiermacher, der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangel. Kirche im Zusammenhange dargestellt. 2. Bd. Berlin 1821. 1843. — A. Tholud, die Lehre von der Sünde und vom Veröhnner oder die wahre Weihe des Zweiflers. Hamb. 1823. 7. Auflage 1851. — E. Im. Nitsch, System der christlichen Lehre. Bonn 1829. 1851. — F. A. Philippi, der thätige Gehorsam Christi, Berl. 1841. — E. Sartorius, die Lehre von der heiligen Liebe, spez. von der veröhnenden Liebe, 2. Abth., Stuttg. 1844. — L. Schoeberlein, über die christliche Veröhnungslehre. Studien und Kritiken 1845. Von demselben: die Grundlehren des Heils, entwickelt aus dem Princip der Liebe, Stuttgart 1848. — G. Thomajus, das Bekenntniß der lutherischen Kirche von der Veröhnung und die Veröhnungslehre Hofmann's, Erlangen 1857. Von demselben: Christi Person und Werk, 3. Thl., das Werk des Mittleren, Erlang. 1859. — W. F. Geß, die Nothwendigkeit des Sühnens Christi, s. Jahrbücher für deutsche Theologie 1859, vgl. 1857, 1858. — Albr. Nitschl, Studien über die Begriffe von der Genugthuung und dem Verdienste Christi, s. Jahrbücher für deutsche Theologie, 1860. — Ferd. Weber, vom Jone Gottes, ein theologischer Versuch. Erlangen 1862. L. Schoeberlein.

Verfuchung. Es ist ein Vortheil unserer deutschen Sprache, daß sie mit diesem Worte und den beiden anderen: Prüfung und Anfechtung drei verschiedene Begriffe ganz genau zu bezeichnen vermag, während *πειρασμός* und *tentatio* für alle drei Begriffe dienen müssen. An sich freilich heißt auch unser deutsches „versuchen“ nichts anderes, als prüfen, kosten, probiren; selbst die lutherische Bibel gebraucht das Wort auch in unschuldigerem Sinne (z. B. Joh. 6, 6, wo Jesus den Philippus mit einer nicht ernstlich gemeinten Frage auf die Probe stellt). Allein von solch einzelnen Belegen ungenauen Gebrauchs abgesehen, hat der konstante kirchliche und ascetische Sprachgebrauch dem Worte einen genau abgegränzten, der Prüfung ebenso sehr entgegengesetzten, als verwandten Sinn gegeben. Die Absicht des Prüfenden ist gegen das zu prüfende Objekt, sey es ein Mensch oder eine Sache, entweder persönlich wohlmeinend, oder doch insofern sittlich gut, als er nur darauf ausgeht, durch dieses Mittel die Wahrheit zu erfahren. Deshalb wirkt er auf das Objekt nur insoweit ein, als nöthig ist, um dasselbe zu veranlassen, das, was noch in ihm verborgen liegt, erkennbar zu machen; wer nun geprüft wird, den will man dadurch nicht zu einem andern machen, als er bis dahin war, man will kein novum in ihm oder aus ihm hervorrufen, sondern nur zum Vorschein bringen, was schon in und an ihm ist; das Resultat der Prüfung kann aller-

dings jene reelle Wirkung in dem Falle haben, wenn der Geprüfte dadurch selber erst inne wird, wie es um ihn steht, und dieser Zustand ihn eine Aenderung, z. B. eine Besserung in Fleiß u. s. w. als nothwendig erkennen läßt. Die Versuchung dagegen schließt immer die Absicht ein, denjenigen, auf den sie wirkt, zu Bösem zu veranlassen, ihn also schlechter zu machen, als er vorher war; sie führt ihn auf's Eis, in der Hoffnung, daß er, wenn er auch anderswo fest stand, hier fallen werde. Abweichend hiervon ist der Gebrauch des Wortes in dem Ausdrucke: Gott versuchen; aber wenn auch begreiflich Gott gegenüber jene bössliche Absicht unmöglich ist, so ist die Absicht auch hier doch jedenfalls eine schlechte; man begeht den Frevel, durch Häufung von Sünden oder auch (was eine andere Form des Gottversuchens ist) durch tollkühnes Wagen probiren zu wollen, wie weit Gottes Langmuth oder wie weit seine schützende Macht anreicht. Ja, selbst mit der obigen allgemeinen Bedeutung trifft der Sinn des Gottversuchens insofern zusammen, als auch dieses ein muthwilliges Reizen ist, wodurch Gott gleichsam verleitet werden soll oder kann, seiner Langmuth oder seiner schützenden Liebe untreu zu werden oder eine Schwäche zu zeigen durch's Ausbleiben der Hilfe; oder noch genauer: wer Gott versucht, versetzt ihn eigenwillig in die Alternative, entweder mit seiner Langmuth, seiner Macht ein Uebriges zu thun, oder aber sich dem Vorwurf des Nichtwollens oder Nichtkönnens auszusetzen; da nun das Letztere wider Gottes Ehre wäre, so will man ihn durch jene Alternative zwingen, dem Menschen zu Willen zu seyn, auch wenn dieß Gottes ernstem Willen zuwider wäre. Diese anthropomorphistische Beziehung liegt unstreitig auch in dem alttestamentlichen Ausdrucke, Gott werde zum Zorn gereizt. Davon ist jedoch hier nicht weiter zu reden; wir wenden uns zum Hauptbegriffe.

In der Versuchung stehen zwei Subjekte einander gegenüber, von welchen das eine sich aktiv, das andere sich passiv verhält. Der aktive Theil wirkt auf den passiven in der Richtung, daß dieser sich für ein Böses oder ein Gutes entscheiden muß, aber nicht so, daß ihm Beides, wie dem Herkules Tugend und Laster, gleichzeitig vor Augen gestellt wird und er nun zu wählen hat, sondern so, daß 1) die physische Möglichkeit der Begehung einer bestimmten Sünde gegeben, und 2) entweder schon hiedurch, durch Wahrnehmung: ich bin nicht gehindert, etwas Böses zu thun, auch die Lust dazu weckt, oder auf noch direkterem Wege (durch Aufmunterung, Beschönigung, falsche wissenschaftlicheru. s. w.) eine positive Stimulirung der Lust angewendet wird. Sind nun vollständig die Momente, wonach sich bestimmt, wer der passive, wer der aktive Theil ist; indem wir diese beiden näher beleuchten, wird zugleich erhellen, wie die Versuchung zu Stande kommt.

Der passive Theil kann nur ein Geschöpf seyn, das freier Willensentscheidung fähig, in dem aber schon entweder eine geheime sündige Neigung oder wenigstens die Möglichkeit des Sündigens vorhanden, das aber andererseits nicht so sehr von der Sünde absolut beherrscht und erfüllt ist, daß diese das allein in ihm lebende und wirkende Princip wäre. Wer bis zu diesem Punkte entzittlicht ist, für den bedarf es keiner Versuchung mehr; er thut alles Böse, was möglich ist, ganz von selber; Niemand braucht ihm zu diesem Zwecke Gelegenheit zu machen, er findet sie überall selbst. Ein Engel kann daher nie versucht werden, so wenig als er (im biblischen Sinne des Wortes) ärgert werden kann; nur der Mensch kann es, weil auch in seinem sündigen Zustande er doch kein Teufel, die Sünde, wenn auch das Dominirende, doch nicht das Einzige sein ganzes Wesen ausfüllende — nur Accidens, nicht Substanz ist. Ebenso kann Gott Objekt der Versuchung seyn (*ὁ Θεὸς ἀπειραστός ἐστὶν κακῶν*, Jac. 1, 1) weil dieselbe in ihm keinerlei böse Neigung vorfindet, auf die sie rechnen und wirken könnte. Auch für den Menschen übrigens ist eine Höhe und Gediegenheit der Durchbildung, eine christliche τελειότης denkbar, die ihn nicht nur stark gegen die Versuchung, sondern die Versuchbarkeit selber unmöglich oder doch zu einem Minimum macht; das wäre der wahre, evangelische Begriff eines Heiligen, nicht daß er in si

gemachter Ascese der Natur ihr Recht verweigert wider Gottes Ordnung (Kol. 2, 23; 1 Tim. 4, 3), und dann, wie der heilige Franziskus, von fleischlicher Brunst angefallen, sich nackt auf Dornen wälzt, um derselben los zu werden, sondern daß die ungeordnete Lust gar nicht mehr an ihn kommt, daß kein Versucher mehr eine Handhabe an ihm findet. Ist dieß doch für jeden rechtschaffenen Mann schon etwas Selbstverständliches, daß wenigstens bestimmte Arten von Versuchungen für ihn gar nicht existiren; auch die beste Gelegenheit macht ihn nicht zum Dieb, es kommt ihm auch nicht einmal der Gedanke: da könnte ich etwas nehmen; ebenso sichert der Charakter, wenn es einmal bis zu welchem gekommen ist, gegen eine Menge von Versuchungen; er braucht sie gar nicht zurückzuschlagen, sie existiren gar nicht mehr für ihn. Aber während hienach auf der einen Seite die Versuchbarkeit in demselben Grade abnimmt, in welchem die sittliche Durchbildung, die Heiligung fortschreitet, so ist ebenso gewiß, daß 1) nicht schon die Wiedergeburt die Versuchbarkeit aufhebt, daß vielmehr 2) gerade dem Wiedergeborenen neue und größere Versuchungen drohen. Das erstere hat seinen Grund in der fortwährenden Nachwirkung der Sünde, die zwar aus dem Centrum des Willens hinausgeworfen, darum aber nicht schon vernichtet ist. Insofern ist zwischen den Versuchungen, die dem Wiedergeborenen drohen und denen des natürlichen Menschen nur der Unterschied, daß jenem eine Kraft des Widerstandes inwohnt, die diesem fehlt. Aber auch in jenem gibt sich noch die selbstsüchtige Lust zu fühlen, die sich wider den Geist geltend machen möchte (*ἡ σαφὲς ἐπιθυμῶν κατὰ τοῦ πνεύματος*, Gal. 5, 17); an diese nun wendet sich die versuchende Macht, ob dieselbe nicht bis zu dem Grade erregt und in Flammen gesetzt werden könne, daß sie des Geistes Widerstand trotz oder in einem Momente der Unachtsamkeit, der Geistessträgheit, zur That ausbricht. Das zweite aber, daß nämlich gerade den Wiedergeborenen größere Versuchungen drohen, erklärt sich aus folgendem. Schon im Allgemeinen reagirt jede zurückgedrängte, aber nicht vernichtete Kraft gegen die Macht, der sie erlegen ist. Gewohnheiten im Denken, Wollen und Handeln, die vor der Wiedergeburt sich gebildet und der vorhandenen Neigung zur Verführung gedient haben, werden zwar durch die Erneuerung des ganzen Menschen niedergeschlagen; es tritt die Liebe Gottes in den Mittelpunkt des geistigen Lebens ein und vor ihr muß Alles ihr nicht conforme weichen. Aber die *σαφὲς* ist noch da; die alte Neigung haftet ihr noch an, und wie nun eine Naturkraft, die gewaltsam niedergeworfen wird, wenn sie irgend einmal in unbewachtem Augenblicke frei gelassen wird, desto furchtbarer wie zur Rache explodirt: so bricht auch im Leben des Wiedergeborenen die seiner alten Natur anhaftende Lustsünde, gerade weil sie ihre vorige Macht verloren hat, in einer unbeachteten Stunde leicht desto ärger hervor. Daher erklären sich die *Wunderfälle*, die je und je Menschen von prononcirtter Frömmigkeit durch irgend einen *Sündenfall* geben; man darf nicht daraus schließen, daß ihre Frömmigkeit Heuchelei gewesen; es war ihnen Ernst, aber die nöthige Wachsamkeit fehlte, um jener Reaktion in alten Sünden jeden Weg abzuschneiden. Ferner aber ist der Wiedergeborene einer *anderen* Art von Versuchung ausgesetzt, die gerade aus dem Bewußtseyn des *Begnaden*, der Erleuchtung und des ernstlichen Trachtens nach Heiligung entspringt. Das ist das Wohlgefallen an sich selbst (Röm. 15, 1), die geistliche Selbstüberhebung (2 Cor. 12, 7), die geistliche Sicherheit (1 Cor. 10, 12) und im Zusammenhange damit ein *unrichtiges* Nichten über den Bruder (Röm. 14, 10). Damit aber werden wir schon in das Gebiet derjenigen Versuchungen geführt, die von den übrigen als eine besondere *Klasse* durch den Namen Anfechtungen unterschieden werden. Sie unterscheiden sich von den vorigen dadurch, daß in den Versuchungen der anderen, ordinären Art der Wiedergeborene dem noch Unwiedergeborenen insofern näher steht, als die Versuchung für jenen *aus* der nachwirkenden Sünde herrührt. Die Anfechtung dagegen, wie sie nur dem Wiedergeborenen überhaupt existirt, richtet sich nicht auf das in ihm noch vorhandene *Sündhafte*, um dieses zu stimuliren, sondern sie richtet sich gerade auf das *Reine*, vom Geiste Gottes Gepflanzte, um dieses zu entkräften. Dahin gehören

alle Zweifel, insbesondere die, welche die eigene Vergnügung und Seligkeit in Frage stellen; Zweifel, ob man Vergebung der Sünden habe, ob man nicht der Sünde wider den heiligen Geist schuldig sey; aber auch Zweifel in Betreff dogmatischer Sätze, die ebenso zu tiefer Gemüthsunruhe und Gewissensnoth werden, weil man sich sagt: wer nicht glaubt, wird nicht selig; ich nun komme immer wieder in Zweifel, ob Christus Gottes Sohn ist, ob sein Blut erlösende Kraft haben, ob das Brod im Abendmahle sein Leib seyn kann u. s. w. — also bin ich in Gefahr, die Seligkeit zu verlieren. Alle Anfechtung ist also wesentlich Sorge und Unruhe, während in der Versuchung die Lust den psychologischen Kern bildet. Eben darum wird für den Wiedergeborenen alle Versuchung eine Ursache zur Anfechtung; denn daß er immer noch versucht wird, das macht ihm Kummer; er fürchtet, die Gewißheit seines Gnadenstandes deshalb zu verlieren. In Wahrheit ist aber gerade das Angefochtenseyn ein Zeichen, daß er nicht, wie der Selbstzufriedene oder Leichtsinrige, die Versuchung gering achtet oder gleichgültig dagegen ist — also ein Zeichen, daß er in der Zucht der Gnade steht. Umgekehrt kann aber auch die Anfechtung wieder zur Versuchung werden, wenn die Unruhe in Verzweiflung, der Zweifel in Verzweiflung übergeht, wenn die vermeinte Fruchtlosigkeit des Kampfes wider den *dykoc* und die *εμπροστωτος ἀμαρτια* (Hebr. 12, 1) zum Aufgeben des Kampfes führt. Ganz ähnlich stellt sich das Wesen der Anfechtung alsdann dar, wenn sie in der Gestalt von Leiden an den Christen kommt. Mögen dieß Leibliche, überhaupt äußere Drangsale seyn, oder sind es Geistesleiden: immer ist nicht das Materielle des Leidens selber die eigentliche Anfechtung, sondern diese besteht erst in den sich daran entwickelnden Zweifeln an Gottes Gnade und Macht; dieselben können sich ausschließlich auf das eigene Ich beziehen, dessen Gotteskindschaft durch die zugelassenen Leiden, durch deren Art oder Umfang zweifelhaft wird, oder beziehen sie sich auf den Gang des Reiches Gottes im Großen, dessen Stockungen Sorge erregen und den Glauben an dasselbe in seinen Fundamenten anzugreifen drohen. Als hohe Anfechtungen im eminenten Sinne hat man aber solche Störungen der Freiheit des Geistes angesehen, da sich gotteslästerliche Gedanken und Reden mit einer unerklärlichen Gewalt aufdrängen und gerade in's religiöse Meditiren, in's Gebet u. s. f. einmischen, worin sich eine dämonische Einwirkung am unzweifelhaftesten kund zu geben schien. (Ueber die Beurtheilung und Behandlung solcher wesentlich krankhaften Zustände s. die Pastoraltheologie des Unterzeichneten, S. 392 ff. besonders S. 404 ff.) Dieß führt uns bereits zu der Frage nach der Urheberschaft der Anfechtung, überhaupt aller Versuchung. Bevor wir aber diese erörtern, ist noch ein spezieller Punkt zu berühren, nämlich die Versuchbarkeit des Erlösers. Wenn nämlich nach dem oben Gesagten die Versuchung nur möglich ist unter der Voraussetzung, daß im Menschen ein Anknüpfungspunkt für die Sünde vorhanden ist, so scheint entweder die Sündlosigkeit Jesu aufgegeben oder seine Versuchbarkeit geläugnet werden zu müssen. Beides aber wird von Schrift und Kirche gleichmäßig behauptet; also fragt sich's, ob der Widerspruch gelöst werden kann? Da wir hier nicht auf die synoptische Versuchungsgeschichte einzugehen haben, so sey nur der Vollständigkeit wegen Folgendes bemerkt. Eine positive *concupiscentia*, eine geheime Neigung zu selbstlichem, d. h. sündigem Wollen und Handeln in der Person des Erlösers anzunehmen, ist nicht zulässig. Aber etwas ist in ihm kraft der vollen Realität seiner Menschennatur vorhanden, woraus, wenn nicht ein absolut heiliger Wille dieß hindert, jene *concupiscentia* erwachsen kann, nämlich die *σάρξ*, welcher alle menschlich-natürlichen Triebe, wie der der Selbsterhaltung, der Ehre, des Besten imwohnen, — lauter Triebe, die an sich durchaus nicht sündlich sind, wie sie denn in der christlichen Sittlichkeit zu christlichen Tugenden die materielle Basis abgeben; aber Triebe, die auch dermaßen gesteigert und leidenschaftlich entzündet werden können, daß sie mit ihrem Ungeflüm den Geisteswillen überwuchern und zurückdrängen. Das nun ist die Seite, von welcher allein der Versuchung ein Zugang zu Christus offen war. An diese Naturtriebe wendet sich der Versucher; er macht den zu Versuchenden aufmerksam auf

die vorhandene physische Möglichkeit, dieselben augenblicklich und reichlich zu befriedigen; er erregt den Gedanken in ihm: ich könnte es thun, wie wäre es, wenn ich's thäte? Das Aufnehmen der möglichen Handlung in die Vorstellung, das Denken, wie es wohl wäre, wenn sie vollzogen würde? ist zwar schon gefährlich, d. h. eben versuchlich, denn sobald nur einmal das gedacht wird, sobald kann schon die bloße Vorstellung auch einen Reiz ausüben, und je länger bei derselben in Gedanken verweilt wird, um so stärker wird der Reiz; das Vorstellen der Sache geht unmerklich in's Wohlgefallen daran über (vgl. Gen. 3, 6). Aber so nahe Beides aneinander gränzt, so wenig notwendig oder unvermeidlich ist jenes Uebergehen der Vorstellung in's Wohlgefallen, so wenig zwingt dieselbe absolut zum Verweilen bei ihr. Die Vorstellung selbst und jenes Reflektiren ist noch nicht Sünde; so lange jene weitere Wirkung nicht eintritt, ist die nur erst als möglich gedachte Handlung ein Stoff, wie jeder andere, ein bloßes Objekt, das noch nicht auf den Willen influirt. Und hier nun ist der Punkt, wo wir sehen, daß, so wahr die Versuchbarkeit auch des Erlösers ist, dennoch mit ihr noch keine sündige Befleckung eintrat; zur Vorstellung des Bösen kam es, aber nicht zum Wohlgefallen daran; nicht einmal zu einem Verweilen bei der Vorstellung ließ er es kommen; die nahen, mit Gottes Wort gewappneten Entgegnungen warfen nicht nur den Versucher zurück, sie schnitten ebenso energisch auch die innere Gefahr augenblicklich ab, die jedes weitere Verweilen der Gedanken dabei mit sich gebracht hätte. (Vgl. Schmid, christliche Sittenlehre, herausgegeben von Heller, Stuttgart 1861, S. 544: „Christus ward versucht, sofern er die *σάφς* an sich hatte, zwar nicht die unferige, welche aus dem Complex des adamitischen Sündenlebens stammt, aber doch eine derselben gleichartige *ἰδία*. 8, 3., sofern er endliches Leben hatte, das in die Form der Animalität einmündet. Aber seine Versuchung war rein, fest, in voller Constanz abge schlagen, und die *σάφς* in allen Stücken, wie sie erregt wurde, auch erfüllt und beherrscht und daher auch verklärt von dem *πνεῦμα*. Es war Versuchung da, aber sie war schon anders da, als bei uns, in welchen der Hang ist und sie nahm ein anderes Ende, als bei uns, indem sie uns zur Thatstunde, Christum aber zur aktuellen Gerechtigkeit führte.“) Es ist kaum nöthig beizufügen, daß, wie Christus die Macht ist, die auch in uns einen gleichen Sieg hervorbringt, so in seiner Versuchung, und zwar gerade an den Details derselben, wie sie oben analysirt wurde, uns der klare Weg gezeigt ist, um auch unsererseits die in dieser Welt unvermeidliche Vorstellung des Bösen unschädlich zu machen, d. h. die Versuchung selbst noch in der nächsten Nähe abzuschlagen. Daß aber die Klugheit fordert, sie, so weit wir es hindern können, gar nicht in nächste Nähe herankommen zu lassen, darüber wird unten noch ein Wort zu sagen seyn.

Nehmen wir nun den aktiven Theil, also die Frage vor: wer ist es, der da versucht? so hat, wie Jak. 1, der Satz voranzustehen, daß niemals Gott dieß ist. Dieser Satz ergibt sich aus dem Prädikat der Heiligkeit, das dem Gott der Offenbarung zukommt, so von selbst (vgl. auch Sir. 15, 12: „Er bedarf keines Gottlosen“), daß ein Beweis ganz überflüssig wäre, wenn nicht die Zurückwälzung der eigenen Schuld auf Gott als letzten Ursacher der menschlichen Neigung allzusehr entspräche und die Schrift selbst, im Widersprache mit der Jakobusstelle, einiges Recht dazu zu geben schiene. Wenn Goethe in dem bekannten Verse die „himmlischen Mächte“ anlagt: „Ihr laßt den Armen schuldig werden, dann überlaßt ihr ihn der Pein — denn jede Schuld rächt sich auf Erden,“ so ist damit zwar nicht positiv gesagt, jene Gewalten machen den Menschen zum Sünder und strafen ihn hernach dafür, daß er ihnen gefolgt; aber auch wenn das Schuldigwerdenlassen nur ein Geschehenlassen ist, so scheint es hart, wo nicht ungerecht, daß sie ihn eine That mit aller Strenge büßen lassen, die sie verhindern konnten. So ferne die Tragik des Dichters den christlichen Anschauungen liegt, so nahe scheint doch damit zusammen zu treffen, was die sechste Bitte des Vater-Unsers und der paulinische Spruch 1 Cor. 10, 13 von Gott besagen. In Versuchung führen ist allerdings nicht dasselbe, wie versuchen; ebenso ist *ἐὰν πειρασθῆναι* ein anderes als

πειράζειν; allein wenn schon das Zulassen des Versuchtwerdens durch einen Dritten und sogar die Festsetzung von Maß und Ziel für dasselbe eine Mitschuld an dem Resultat, wenn es schlimm ausgefallen, in sich schließt, da Gott, der Unwissende, ja solches Resultat voraussehen mußte: so drückt die Vaterunser-Bitte noch mehr, als die bloße Zulassung aus; heißt auch das Hineinführen in Versuchung nichts anders, als durch göttliche Providenz und Regierung eine solche Verkettung von Umständen anordnen, die dem Menschen versuchlich werden, und dürfen wir bitten, daß Gott das nicht thue: so bleibt, wenn er es doch thut — obgleich wir jene Bitte gestellt, oder auch weil wir sie nicht gestellt haben, — eine gewisse Berechtigung zu der Klage zurück: hätte Gott mich mit dieser Lage verschont, so wäre ich nicht gefallen; er hat mich freilich nicht zum Bösen versucht, im Gegentheil, er hat mich gewarnt; aber es wäre ihm ein Leichtes gewesen, dasjenige, was mir zur Versuchung geworden ist und dessen Gefährlichkeit für mich er wissen mußte, zu beseitigen. Hier ist ein Punkt, wo die Theodicee ihre Aufgabe zu lösen hat; sie wird darthun, daß 1) so lange der Mensch Fleisch und Blut hat und in der Welt lebt, das Fernhalten versuchlicher Situationen von ihm eine Unmöglichkeit ist; denn Alles im Leben, jedes Zusammentreffen eines Gutes mit einer Neigung, eines Uebels mit einer Abneigung, kann dem Menschen zu einer Versuchung werden; daher die sechste Bitte nur den relativen Sinn haben kann, Gott wolle unsern Lebensgang und dessen Einzelheiten so lenken, daß die Versuchlichkeit der Lagen und Umstände mit unserer sittlichen Kraft immer in Proportion stehe, also dasselbe, was 1 Cor. 10, 13 als Glaubenszuversicht ausgesprochen ist. Die Theodicee muß aber 2) zeigen, daß das Versuchtwerden nicht nur unvermeidlich ist in dieser Welt, sondern daß das Geschehenlassen desselben zur göttlichen Pädagogie gehört; wie für die ethische Bestimmung des Menschen nicht die Wirklichkeit, aber die Möglichkeit des Bösen erforderlich ist, so auch für die sittliche Entfaltung und Erfarung die Versuchung als potenzierte Möglichkeit des Sündigens; an ihr arbeitet sich der innerste Kern der Gesinnung erst vollständig heraus, an ihr lernt der Mensch, der Christ seine Kraft, wie seine Schwäche kennen; was noch unbestimmt, noch fließend war, faßt sich ihr gegenüber zusammen und fixirt sich für immer. So ist die göttliche Absicht in der Versuchung immer nur die Prüfung und Bewährung; nur als solche will Gott dieselbe. — Der sie aber als Versuchung zum Bösen will, ist ein anderer, der Satan. Für die sittliche Bedeutung der Versuchung ist es nicht wesentlich, satanische und menschliche, übernatürliche und natürliche Versuchungen zu unterscheiden, denn die christliche Satanologie führt darauf, daß alle Versuchung zum Urheber den Satan hat; auch Stellen, wie 1 Cor. 10, 13 und Hebr. 12, 4 führen zunächst nur auf einen graduellen Unterschied und Eph. 6, 12 hebt eine spezifische Unterscheidung geradezu auf; nach dieser Stelle ist auch in der durch Fleisch und Blut vermittelten Versuchung das eigentlich versuchende Subjekt nicht Fleisch und Blut, sondern die Dämonenwelt. Die Möglichkeit einer persönlichen Einwirkung des infernaln Versuchers ist exegetisch und dogmatisch nicht zu bestreiten, aber was dergleichen von der nachapostolischen Zeit an bis auf eine neuere kirchenssische „Theologie der Thatfachen“ Thatächliches berichtet wird, das trägt den Stempel des Abergläubischen, den Charakter mündlicher Phantastie so vorherrschend an sich, daß Jeder, dem es unerbittlich nur um Wahrheit zu thun ist, das Recht haben muß, für solche Thatfachen strengere Beweise zu fordern, als welche dafür gegeben zu werden pflegen. Für die sittliche Betrachtung ist es darum von größtem Werthe, daß Jakobus in acht ethischer Weise die Genese der Versuchung nicht mit Hilfe der Dämonologie (die ihm doch nach 2, 19; 3, 6. keineswegs ferne liegt), sondern psychologisch beschreibt. Seine Darstellung ist um so bemerkenswerther, als der Gegensatz zu ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι (1, 13), genau genommen, nicht das ἐπὶ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας (v. 14) ist; letzteres läßt hinter dem ἐπὶ noch ein ἀπὸ, d. h. hinter der nächsten psychischen Causalität eine weitere und tiefere, eine übermenschliche zu; auch wer ἐπὶ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας versucht wird, kann darum dennoch in solcher Versuchung etwas ursprünglich vom Satan Ausgehendes erkennen, wie

wir dieß wirklich thun müssen; daß Jakobus diesen nicht nennt, das beweist, daß ihm, dem neutestamentlichen Ethiker, nicht diese transcendente und incommensurable Seite die Hauptsache ist, sondern der psychische Vorgang, aus dessen Erkenntniß auch allein die spezifisch ethische Gegenwirkung abzuleiten ist. Also die *ἐπιθυμία* reizt und lockt; nachdem nämlich auf sie selbst zuerst das Objekt, irgend ein wirkliches oder scheinbares Gut durch sein reales Vorhandenseyn oder durch die bloße Vorstellung gewirkt und die Lust in Bewegung gesetzt hat, was noch ganz unwillkürlich geschehen kann, so wirkt die wach gewordene Lust auf den Willen, weil ohne sein königliches placet keine Handlung, also auch keine Lustbefriedigung möglich ist. Dieses Wirken der Begierde auf den Willen ist der eigentliche Mittelpunkt der Versuchung; steht der Wille als Geisteshmacht nicht fest und fest genug auf dem Grunde des göttlichen Gesetzes und Rechtes, so läßt er sich von der Lust bestimmen, einzuwilligen, seine Macht wie ein Fürst einer Bühlerin zur Verfügung zu stellen, Jakobus bezeichnet das als eine *σπλάγη*; die Lust ist das weibliche, der Wille das männliche Princip; jenes, wenn es befruchtet wird von diesem, gebiert sofort die Sünde als Thatfünde. (Verfehlt ist es, wenn noch Rößler in seiner *Biographie*: die biblische Lehre von der Versuchung, Gotha 1859, S. 20, als das die Lust befruchtende, männliche Subjekt, den Gegenstand der Lust ansieht; vereinigt sich die Lust mit ihrem Gegenstand, d. h. befriedigt sie sich durch seinen Besitz und Genuß, so wird nicht erst in Folge dessen die Sünde geboren, sondern sie ist bereits geschehen). — Zu bemerken ist aber noch, daß Jakobus über die Gegenstände, auf welche die Lust sich richtet, völlig schweigt; er sagt auch nicht, die *ἐπιθυμία* sey als solche schon sündig, die Sünde datirt er erst von ihrer Befruchtung an; nicht sie selbst, sondern ihre mit dem Willen erzeugte Frucht ist Sünde, d. h. Thatfünde, während genauer das Sündigen schon im Akte jener Befruchtung, d. h. in der Einwilligung liegt. Es ist hier nicht der Ort, auf diesen Punkt einzugehen (s. darüber E. F. Schmid, bibl. Theologie des N. Testaments, herausgegeben von Weisäcker, 2. Aufl., S. 391); aber es knüpft sich daran der ethische Satz, daß 1) kein Gut an sich schon versuchlich ist, d. h. die Tendenz zur Versuchung in sich trägt, so daß das Begehren darnach bereits Sünde wäre, vgl. 1 Tim. 4, 4; 2) daß aber jedes einzelne Gut, auch das edelste, geistigste versuchlich werden kann, sobald das Begehren darnach oder der Werth, der darauf gelegt wird, mit dem Geisteswillen, der auf das höchste Gut gerichtet ist, in Widerspruch geräth und diesen zurückdrängt. Ob einem Menschen sein Verstand, sein Reichthum, sein Rang, seine Schönheit zur Versuchung wird oder nicht, hängt hiernach gänzlich davon ab, ob sein Wille fest und mächtig genug ist, um jedem Andrängen der *ἐπιθυμία*, die sich auf diese Dinge richtet oder aus ihnen entwickelt, solchen Widerstand zu leisten, daß sie nach und nach in sich erlahmt; dann ist der Charakter auf der Höhe angelangt, wo die Versuchung für ihn zu existiren aufhört. Daß diese Höhe nur eben durch sittliche Erstarkung und Reinigung, nicht aber durch höheren religiösen Schwung an sich schon erreicht wird, daß vielmehr dieser für sich allein keine besonderen Versuchungen mit sich bringt, ist von Joh. Friedr. v. Meyer in den Blättern für höhere Wahrheit (Stuttg. 1853, I. Bd., in dem Aufsatz: „Die Gefahren der Seher“, S. 310 — 322), schlagend ausgeführt worden.

Kann nach Obigem schon im Allgemeinen die Versuchung nur aus dem eigenen Innern abgeleitet, d. h. wenn sie auch von Außen veranlaßt ist, doch der Sitz der Gefahr nur im Innern anerkannt und die Schuld sowohl eines Falles durch Versuchung, als auch des Nicht-Aufhörens der Versuchungen nur dem Subjekte selbst zugeschoben werden: so steigert sich diese Schuld noch mehr, wenn der Mensch, anstatt die Versuchung, wenn sie von selber kommt, abzuschlagen, sie vielmehr aufsucht, sich selbst ihr aussetzt, sey es aus Leichtsinne oder aus falschem Selbstvertrauen, oder sey es in der Absicht, sich dadurch in der Ueberwindung zu üben. Es verhält sich mit solcher selbstgemachten Versuchung durch Lust ähnlich, wie mit selbstauferlegtem Leiden; um sich zu üben, bedarf der Christ nicht solch frevelhaften Experimentirens: das Leben selbst, wie

es providentiell geordnet ist, bietet dem, der sich üben will, fortwährend Gelegenheit dazu.

Schließlich ist noch das Verhältniß des Begriffes Versuchung zu den verwandten Begriffen Aergerniß und Verführung zu bestimmen. Aergerniß und Versuchung gleichen sich darin, daß beide sittlichen Schaden wirken, und darum beide weder auf den, der heilig ist, noch auf den, dessen ganzer Wille vorher schon mit der Sünde sich identificirt hat, Einfluß haben können. Gehören aber hiernach die Objekte beider einer Mittelstellung an, so ist diese doch nicht beiden gegenüber dieselbe. Geärgert wird, wer noch in der ἀπλότης steht, also contret gesprochen, nach Matth. 18., das Kind (im buchstäblichen wie im bildlichen Sinne des Wortes); versucht aber wird (vgl. 1 Joh. 2, 13. 14.) der Jüngling und der Mann. Wohl hat Jesus sogar von sich selbst erklärt, Matth. 16, 23., daß es auch für ihn ein σκάνδαλον gebe, und wie die Anrede an Petrus, σατανᾶ, verräth, so ist auch die ganze Situation mehr die der Versuchung, als die des Aergernisses; aber den Gegensatz zum Aergerniß bildet doch auch hier die Einfalt kindlichen Gehorsams, woraus der Herr durch solche Aufmunterung zur Schonung seiner selbst weggelockt zu werden fürchtet, daher die schnelle, unverhältnißmäßig energisch schenkende Antwort. Die Reden vom Aergern des Auges, des Fußes u. s. w., die nur Matth. 5, 29. 30., nicht aber Matth. 18, 8. 9. am rechten Orte stehen, nehmen das Wort in derselben Bedeutung, wie versuchen; durch die Uebertragung des Begriffes auf ein unpersönliches Subjekt, das eine versuchliche Absicht nicht haben kann, ist derselbe dem Aergern verwandt geworden. Denn ein zweiter Unterschied liegt darin, daß der Versuchende eine bössliche Absicht in Bezug auf den zu Versuchenden hegt, derjenige aber, der Aergerniß gibt, sich um den Andern, der Aergerniß nimmt, gar nichts kümmert; gerade darin besteht sein spezielles Unrecht, daß er eine wirkliche Sünde, oder wenigstens etwas, was seinem Nächsten als Sünde erscheint, begeht, ohne darnach zu fragen, welche Wirkung solches Thun auf diesen, den Unerfahrenen, Schwachen, noch in der Einfalt Stehenden, ausübe. (Dies ist der spezielle Sinn des Verachtens der Kleinen, Matth. 18, 10.) — Von der Verführung unterscheidet sich die Versuchung einmal dadurch, daß in ersterer der Erfolg schon mitgesetzt ist, den die letztere nur beabsichtigt, aber noch nicht erreicht hat; außerdem aber dadurch, daß der Verführer noch einem tieferen Egoismus folgt, als der Versucher; in letzterem kann mehr der Schalk, als der Bösewicht stecken; er ist der Begirende, der über den Schwachen sich lustig macht, während der Verführer ein Opfer für sich haben will. Anders gesagt: der Versucher stellt die Falle und sieht dann zu; der Verführer handelt unmittelbar mitfündigend. Bei der nahen Verwandtschaft der Begriffe werden jedoch die Grenzen vom Sprachgebrauche nicht immer streng eingehalten.

Außer den bereits genannten Schriften, die diesen Gegenstand behandeln — von Schmid und Köster, ist noch der betreffende Abschnitt in Firscher's Moral (Bd. II. das zweite Hauptstück: wie das Böse wirklich wird), der §. 104 und 105 in Nitzsch's System der christlichen Lehre, die Ethik von Harleß und das, was die älteren Theologen mehr gelegentlich, als für wissenschaftlichen Zweck, über Anfechtung zu sagen haben (J. V. Luther in den Tischreden, in Predigten u. s. w., Scriver im Seelenschatz, Buddens in den institut. theol. mor., Mosheim in der Sittenlehre, Thl. VI.), zu erwähnen; richtig aber ist die Bemerkung von Köster (a. a. D. Vorrede, S. III), daß die Ethiker dieses Lehrstück auffallend vernachlässigt haben. Manche kommen (wie Calvin in den instit.) nur aus Veranlassung der sechsten Bitte auf dasselbe zu sprechen. Palmer.

Verwandtschaft ist das durch Zeugung oder ein Analogon derselben begründete Verhältniß mehrerer Personen unter einander. Beruht dasselbe auf der Einheit des Bluts (qui sanguine inter se connexi sunt. L. 1, §. 10 Dig. de suis et legitimis [38. 16]), so heißt es natürliche oder Blutsverwandtschaft (consanguinitas, cognatio naturalis, carnalis) und unterscheidet sich von der derselben nachgebildeten, fingirten oder künstlichen. Die letztere beruht auf der bür-

gerlichen Gesetzgebung, welche durch Annahme an Kindesstatt (Adoption) eine *cognatio legitima, legalis* eintreten läßt, oder auf dem kanonischen Recht, nach welchem aus der Gemeinschaft an gewissen Sakramenten eine geistliche Verwandtschaft (*cognatio spiritualis*) entsteht.

In rechtlicher Hinsicht hat die Verwandtschaft für die Kirche besonders insofern eine hohe Bedeutung, als sie eine wichtige Klasse von Ehehindernissen veranlaßt. Indem wegen dieser Beziehung auf den Artikel Ehe, Band III. S. 475 folg. überhaupt hingewiesen werden muß, bedarf es hier noch einer besonderen Auseinandersetzung über die Natur und Entstehung der sogenannten geistlichen Verwandtschaft, sowie auch der geschichtlichen Entwicklung ihrer Wirkungen.

Der natürliche Mensch wird leiblich geboren, der Christ wird geistig geboren, wiedergeboren (Ev. Joh. 3, 3. 5. 6.) und durch das Bad der Wiedergeburt (Titus 3, 5.), in Taufe, in die christliche Gemeinschaft, die Kirche aufgenommen. Derjenige, welcher diese Aufnahme bewirkt, ist gleichsam der geistige oder geistliche Vater. In diesem Sinne schreibt der Apostel an die Corinthier 1, 4, 15: Ihr habt doch nicht viele Väter, denn ich habe euch gezeugt in Christo Jesu, durch's Evangelium (vergl. Philem. B. 10: mein Sohn Onesimus, den ich gezeugt habe in meinen Banden, s. 1 Thessal. 2, 11; 1 Timoth. 2, 2. 18.). Ja, der Apostel betrachtet sich auch ebenso als die Mutter, wie bei den Galatern, denen er 4, 19. zuruft: Meine lieben Kinder, welche ich abermals mit Kengsten gebähre, bis daß Christus in euch eine Gestalt gewinne. — An diese Aeußerungen lehnen sich die späteren kirchlichen Scribenten an, um im Laufe der Zeit eine förmliche Doctrin über die geistliche Verwandtschaft auszubilden. Man sehe die Zusammenstellung bei Gratian in der Causa XXX, besonders quæstio 1 und 3, und den Titel de cognatione spirituali in den Dekretalen lib. IV, tit. 11, wie im liber sextus lib. IV, tit. 3, nebst den Commentatoren dazu.

Die römisch-katholische Kirche lehrt, daß drei Sakramente ein der natürlichen Verwandtschaft ähnliches Verhältniß begründen, indem sie spirituelle Güter schaffen und ähnlich, wie die Zeugung, zwischen den daran unmittelbar oder mittelbar Beteiligten ein geistiges Band weben. Diese Sakramente sind die Taufe, Firmung und Beichte. Schon die obigen Stellen der heiligen Schrift erklären, wie die geistliche Verwandtschaft zuerst bei der Taufe anerkannt werden konnte. Hier boten sich aber verschiedene Beziehungen, nämlich zwischen dem Taufenden und dem Täuflinge, sowie den Paten, welche als *sponsors, fidejussores* und *susceptores* unmittelbar bei dem Taufakte wirksam waren. Hier statuirte man eine eigentliche geistliche Vaterschaft (*paternitas spiritualis*) und unterschied davon die geistliche Mitvaterschaft (*compaternitas*) zwischen den natürlichen Eltern des Täuflings und den geistlichen, den Paten, sowie die geistliche Geschwisterschaft (*fraternitas*) zwischen dem Täuflinge und seinen Kindern und den Kindern des Taufenden und der Paten. Diese Distinktionen liegen überall den oben angeführten Quellen zum Grunde und werden auch von den Kanonisten ausdrücklich aufgestellt. So heißt es z. B. in der Summa decretalium des Bernardus Papiensis (ed. Laspeyres 1861) lib. IV, tit. XI: „*Cognatio spiritualis est propinquitas proveniens ex sacramenti datione vel ad id detentione, ut ecce: sacerdos baptizat parvulum, tu oum suscipis, uterque vestrum est eius pater spiritualis, ut C. XXX, qu. I. omnes (c. 8). Huius autem cognationis tres sunt species; nam alia est inter me et eum, cuius filium teneo, quæ dicitur compaternitas, alia inter me et ipsum puerum quem teneo, quæ dicitur paternitas spiritualis, et alia inter filium meum naturalem et filium spirituale, quæ dicitur fraternitas spiritualis.*“ Ferner wird eine unmittelbare und mittelbare geistliche Verwandtschaft (*cognatio directa* und *indirecta*) unterschieden, indem die letztere durch Uebertragung der Verwandtschaft auf den Ehegatten des *compater* oder der *commater* begründet wird. Bernardus a. a. O. erklärt auch diese Eintheilung: „*directa compaternitas est, quæ principaliter provenit, indirecta, quæ*

secundario, scilicet quae provenit ex directa; puta procedit per virum ad uxorem, et e converso, ut ecce: tenui filium tuum in baptismo, ego sum compater tuus directo, sed uxor mea per me efficitur tua commater indirecto, ut C. XXX, qu. 4. Si quis ex uno (c. 3) et ita me defuncto relictam meam non posses uxorem habere etc.", vgl. auch c. 4. X. h. t. (IV, 11).

Eine besondere cognatio spiritualis entstand früher auch ex catechismo, indem diejenigen, welche vor der Taufe beim Unterrichte des Katechumenen Beistand leisteten, ebenso wie die wirklichen Paten beurtheilt wurden (c. 3. Cau. XXX, qu. IV, c. 110, dist. IV. de consecr., vgl. c. 5. X. h. t. c. 2. cod. in VI^o). Die Handlung selbst heißt ministerium christianitatis, bei Bernardus a. a. D. §. 5: sacramentum christianitatis. Man sehe darüber Sanchez de matrimonii sacramento lib. VII. disp. X. Gonzalez Tellez zum c. 5. X. h. t. J. H. Boehmer ius eocl. Prot. lib. IV. tit. XI. §. XIII.

Seit die confirmatio (Firmung) (s. den Art. Bb. III. S. 110) einen selbstständigen, von der Taufe getrennten Akt, das sacramentum confirmationis bildete, erzeugt sie ebenso, wie die Taufe selbst, eine cognatio spiritualis, und wurde ganz ebenso wie die geistliche Verwandtschaft aus der Taufe beurtheilt. Die oben angeführten Quellen nehmen auch darauf Rücksicht mit den Worten: ad chrisma tenere, sac. confirmationis ab episcopo factae (bei Bernardus) und in anderer Weise (J. H. Boehmer a. a. D. §. XIV).

Endlich wird auch eine cognatio spiritualis ex confessione erwähnt, denn: „Omnes, quos in poenitentia suscipimus, ita sunt nostri spirituales filii, ut et ipsi, quos vel nobis suscipientibus, vel trinae mersionis vocabulo mergentibus, unda sacri baptismatis regeneravit“ c. 8. Cau. XXX. qu. I., verb. c. 9. 10. eod. Daher die stets beibehaltene Bezeichnung von Beichtvater und Beichtkind (s. den Art. Bb. I. S. 785), vgl. J. H. Boehmer a. a. D. §. XV.

Die geistliche Verwandtschaft bildete ursprünglich kein Ehehinderniß, weshalb es auch kein Bedenken machte, daß Eltern selbst das Patenamt übernahmen; ja, dieß geschah längere Zeit sogar gewöhnlich (vgl. J. H. Boehmer a. a. D. §. V. Sbf. ling, das Sakrament der Taufe Bb. II. S. 11, 12). Die Sitte scheint dann die Ansicht begründet zu haben, daß wer eine Patenstelle übernahm, den Täufling in gewisser Art adoptire (Procop. Anecdota lib. I, cap. 1. Hesychius s. v. *υιοθεσία*), eine Auffassung, welche später von den Päbsten zur Rechtfertigung der Impedimente benutzt wurde (c. 1. 5. Cau. XXX. qu. III, vgl. dazu andere Zeugnisse bei Du Fresne s. v. adoptio, filiolus u. a. m.). Die erste gesetzliche Bestimmung erging aber nicht von der Kirche (späterhin sind Erbsichtungen nicht ausgeblieben, s. J. H. Boehmer a. a. D.), sondern von Justinian in der c. 26. C. de nuptiis V, 4: „Ea videlicet persona omnimodo ad nuptias venire prohibenda, quam aliquis, sive alumna sit, sive non, a sacrosancto suscepit baptisate: cum nihil aliud sic inducere potest paternam affectionem et iustam nuptiarum prohibitionem, quam huiusmodi nexus, per quem Deo mediante animae eorum copulatae sunt.“ Eine Erweiterung erfolgte durch can. 53. Conc. Trullan. a. 692 (Bruns canones Apostol. etc. I, 53), indem auch die Ehe des Paten mit der Mutter des Täuflings verboten wurde und noch mehr durch das spätere griechische Recht (Ecloga lib. II. cap. 2. Basilicor. libr. XXVIII. tit. V. §. XIV., ed. Heimbach. III, 204) u. a. s. J. H. Boehmer a. a. D. §. VII. Zachariä, innere Geschichte des griechisch-römischen Rechts, Leipz. 1858, S. 20, 21.

In der lateinischen Kirche folgte seit dem achten Jahrhundert ebenfalls eine allmähliche Ausdehnung des ursprünglichen Verbots (J. H. Boehmer a. a. D. §. VIII ff. und die oben citirten Autoren verb. Sanchez a. a. D. lib. VII. disp. 54 folg. Brouwer de iuro connubiorum. Amstelod. 1665. 4^o, lib. II. cap. 8), aus denen besonders v. Moy, Geschichte des Eherechts, S. 366 folg. Schulte, Handbuch des katholischen Eherechts, S. 188 folg. u. a. das Material entlehnen.

Der schon von den älteren Kirchenvätern und dem Trullanischen Concil (a. a. D.) ausgesprochene Grundsatz, daß das geistige Band, welches aus dem Sacramente für die Participirenden entspringt, stärker sei, als das aus der irdischen Zeugung, und daher auch ein mächtigeres Impediment beim Abschlusse der Ehe bilde, wurde auch im Occident maßgebend (c. 2. Cau. XXX. qu. III. Zacharias c. a. 745 u. a. m.) und veranlaßte selbst die Trennung einer Ehe auszusprechen wegen des durch *cognatio spiritualis superveniens* eintretenden Impediments (c. 2. 4. 5. Cau. XXX. qu. I.). Doch fand man sich bald veranlaßt, dieß einzuschränken (c. 3. 7 eod.), bis Alexander III. diesen Fall gänzlich beseitigte (c. 2 X. h. t. IV, 11).

Da die ganze Sägung auf besonderer Festsetzung der Kirche beruhte, konnten sich lokale Abweichungen und verschiedene Gewohnheiten bilden, wie diese in den Dekretalen und auf den Diöcesansynoden anerkannt wurden (man sehe die Uebersicht in Hesselmann's Index zu Hartzheim's collectio Conciliorum Germaniae Tom. XI, Fol. 180). Bonifaz VIII. beschränkte das ganze Hinderniß auf Taufe und Confirmation, und erklärte: „*Ex datione vero aliorum sacramentorum cognatio spiritualis nequaquam oritur, quae matrimonium impedit vel dissolvat*“ (c. 3. h. t. in VI. III, 4), nachdem er das aus der *cognatio ex catechismo* entstehende Impediment nur als ein aufschiebendes und nicht trennendes anerkannt hatte (c. 2 eod.). Die Beschwerden über die nachtheiligen Folgen aus den weit greifenden Wirkungen der geistlichen Verwandtschaft zogen sich aber bis in's 16. Jahrhundert hinein. Unter den zur Reformation im Jahre 1522 und 1523 der Curie von der deutschen Nation übergebenen *Gravamina* steht oben an das de dispensationibus aere redimendis und darunter: „*matrimoniorum tam innumera excogitata obstacula ex cognatione spirituali . . . originem trahentia*“ (Rüch, Sammlung aller Concordate I, 344). Indem das Tridentinische Concil sich diesem Vorwurfe gegenüber nicht passiv verhalten konnte, ließ es wesentliche Beschränkungen eintreten und bestimmte in der sessio XXIV. cap. 2 de reform. matrimonii: „*Docet experientia, propter multitudinem prohibitionum multoties in casibus prohibitis ignoranter contrahi matrimonia, in quibus vel non sine magno peccato perseveratur, vel ex usu sine magno scandalo dirimuntur. Volens itaque sancta synodus huic incommodo providere, et a cognationis spiritualis impedimento incipiens, statuit, ut unus tantum, sive vir sive mulier, iuxta sacrorum canonum instituta (cf. c. 101 d. IV. de consecr. c. 3 de cogn. spir. in VI^o), vel ad summum unus et una baptizatum de baptismo suscipiant, inter quos ac baptizatum ipsum, et illius patrem et matrem, nec non inter baptizantem et baptizatum, baptizatique patrem et matrem tantum spiritualis cognatio contrahatur. — Ea quoque cognatio (cf. c. 2. Cau. XXX. qu. I. c. 1 de cogn. spir. in VI^o), quae ex confirmatione contrahitur, confirmantem et confirmatum, illiusque patrem et matrem ac tenentem non egrediatur; omnibus inter alias personas huius spiritualis cognationis impedimentis omnino sublatis.*“ Daß hieran strikt festgehalten werden solle, deklarirt zur Beseitigung jeden Zweifels noch besonders Pius V. in der Constit. Quam illius von 1566 (hinter der Ausgabe des Trident. von Richter und Schulte p. 557). Es besteht somit nur noch in der angegebenen Weise die paternitas und compaternitas, aber nicht mehr die fraternitas spiritualis, desgleichen nur die directa und nicht die indirecta cognatio. Uebrigens entsteht die geistliche Verwandtschaft sowohl aus der solemn vollzogenen, als aus der Nothtaufe, jedoch nicht aus bloß zur Solennisirung einer bereits vollzogenen Taufe vorgenommenen Handlungen (vgl. die Citate bei Schulte a. a. D. S. 175, 196).

Evangelischer Seits ist die ganze Doctrin verworfen. Die Schmalkaldischen Artikel im Anhange de potestate episcoporum deklariren: *traditiones de cognatione spirituali sunt injustae*. Vorübergehend ist jedoch in der Lüneburger Kirchenordnung von 1543 (Richter, die Kirchenordnungen II, 54), wie in der Württemberger von 1553 (a. a. D. S. 130) die geistliche Verwandtschaft als Ehehinderniß anerkannt. Die Lüneburger

Kirchenordnung von 1564 verweist aber bereits nur auf Levit. c. 18 und gedenkt nicht mehr jenes Impediments. Ausdrücklich erklärt sich dagegen die Pommer'sche Kirchenordnung von 1535 (a. a. D. I, 250): „Genadderschop kan nicht hindern die wile wy doch de böpfe alle swestern vnd brödern synn“, die preußische Consistorialordnung von 1584 (a. a. D. II, 466), die niedersächsische Kirchenordnung von 1585 (a. a. D. II, 472), da es „aus lauterem unvorstande, als ein loß, faul Menschen gedicht, den Gewissen mit gewalt vnd vnrecht, auffgedrungen worden,“ wie auch die kurpfälzische Eheordnung vom 13. Mai 1604, Tit. IV. das Hinderniß verwirft, „dieweil solches keinen Grund hat weder in heiliger, göttlicher Schrift, noch sonst in der Vernunft, sondern zum Theil aus Aberglauben, zum Theil aus der Geldsucht hergestoffen.“ Man sehe noch über den protestantischen Standpunkt J. H. Boehmer a. a. D. S. XII. Brouwer l. c. S. F. Jacobson.

Verzückung. Offenbar steht die Verzückung in naher Verwandtschaft mit dem Entzücken. Bei ersterer wie bei letzterem wird man nicht nur seinem gewöhnlichen Lebenszustande entzogen, sondern es machen auch in dem einen wie im anderen Falle die sich hier darstellenden Gegenstände einen so mächtigen Eindruck auf das Bewußtseyn, daß man nun weniger sich selbst, als vielmehr eben jenen Gegenständen angehört. Das Entzücken unterscheidet sich aber auch wieder ganz wesentlich von der Verzückung, und zwar dadurch, daß man sich bei ersterem doch nur in einen über das alltägliche Daseyn hinausliegenden Kreis von bloßen Ideen eingeführt, bei letzterer aber geradezu in eine andere Weltregion versetzt findet. Die Betrachtung einer schönen Gegend, der Genuß eines ächten Kunstwerkes, die Wahrnehmung einer hohen sittlichen That, die Enthüllung einer bis dahin verborgen gebliebenen großen Wahrheit, die Darstellung der Liebe und Gnade unseres Gottes kann uns entzücken. Wir können hievon überwältigt werden, so daß wir nun für nichts weiter mehr Sinn haben, ja daß wir hierüber uns selbst ganz vergessen. Es wird eben durch die Eindrücke, welche da auf uns erfolgen, unser inneres Wesen in Bewegung (Rührung) gesetzt; in dessen Folge erheben sich bei uns Ideen, die gerade jenen Eindrücken entsprechen, und diese überfluthen uns nun dergestalt, daß wir zunächst ihrer weit mehr, als unser selbst gedenken. In der That werden wir aber hiemit doch nicht eigentlich uns selbst entrückt, sondern im Gegentheil uns selbst nur näher gebracht, in die Tiefen unseres eigenen Wesens mehr und mehr eingeführt. Es wird da der sonst verschlossene Quell unseres wahren Lebens eröffnet und auf diese Weise ein um so tieferes Selbstbewußtseyn bei uns eingeleitet. An der hieraus sich ergebenden, oft freilich nur ganz vorübergehenden Erhöhung unseres Geistes- und Seelenlebens nimmt selbst der Leib einen gewissen Antheil, wie denn in solchen Momenten die Züge sich veredeln, das Antlitz eine Art von Verklärung, Vergeistigung gewinnt.

So werden wir denn beim Entzücken der himmlischen Welt, in Folge einer Berührung mit ihr, die sich bei uns ergibt, indem wir da gewisse von ihr ausgehende Wirkungen empfangen, angenähert, aus ihr selbst aber bleiben wir hiebei doch immer noch herausgehalten. Ganz anders aber ist es bei der Verzückung. In ihr wird der Geist aus dem Erdbasiseyn, das sich von dem himmlischen, wenn gleich gewisse Einflüsse von letzterem auf ersteres erfolgen, immer noch wesentlich unterscheidet, völlig herausgezogen und nun in eben diese höhere Region selbst aufgenommen. Das kann aber natürlich für den Geist nicht ohne mächtige Folgen bleiben. Es werden ihm da Anschauungen gewährt, deren er hienieden nicht theilhaftig werden kann, und die Beherrschung, die er hier gewinnt, wird sich selbst auch auf den Leib ausbreiten. Sofern aber der Geist aus der heiligen Höhe, zu welcher er hiemit emporgestiegen ist, der Tiefe oder Niedrigkeit des irdischen Lebens sich wieder zuwendet, wird er, wie des Blickes in das Verborgene, mithin der Weissagung, so auch einer den gewöhnlichen Naturlauf überbietenden Wirksamkeit, der Wunderkraft also fähig werden. Es gibt jedoch, wie eine himmlische, so auch eine infernale Verzückung. Wie der Geist, sofern er der Selbstsucht und Sünde sich zu entziehen ernstlich bemüht ist, zu Gott erhoben werden kann,

so wird er wiederum, bei unreinem, verkehrtem Streben, vielmehr in eine wesentliche Gemeinschaft mit dem Geiste der Finsterniß eingehen können, woraus sich ebenfalls gewaltige, nur aber freilich bloß verderbliche Wirkungen ergeben werden, wie solches z. B. beim Menschen der Sünde, beim Kinde des Verderbens, 2 Theff. 2, 9., der Fall seyn wird. Die infernale Ekstase kann jedoch auch unwillkürlich und ohne specielle Verschuldung eintreten: dann fällt sie mit der Besessenheit (s. d. Art.) zusammen. Noch eine dritte Art der Verzückung ist zu unterscheiden, und zwar wird diese wohl gerade am eckhäftigsten vorkommen. Es kann nämlich der Geist, indem er aus der irdischen Welt als solcher heranstreift, in die bloßen Principien der letzteren, d. h. in die an sich noch immateriellen Kräfte einsinken, welche der Materie zu Grunde liegen. Da diese Region in der Mitte zwischen Himmel und Hölle steht und solchen Hemmungen, wie sie das materielle Daseyn mit sich bringt, nicht unterworfen ist, so wird der Geist von da aus ebenfalls sehr auffallende Wirkungen erzeugen können. doch werden diese in Folge der beiden, einander so völlig gegenüberliegenden Gewalten, aus welchen sie entspringen, einen schwankenden zweideutigen Charakter an sich tragen.

In der rationalistischen Periode aber oder in der Zeit der sogenannten Aufklärung sah man die Möglichkeit jeder Art der Verzückung in Abrede und verwarf alle für ihre Wirklichkeit sprechenden historischen Zeugnisse einfach als unglauwürdig, als auf bloßer Täuschung oder gar auf Betrug beruhend; am Ende schien man den Sinn für solche Zeugnisse geradezu verloren zu haben, so daß sie einem gar keinen Eindruck mehr machten, daß man, wie mit Blindheit geschlagen, an ihnen vorüberging. Guten Theils war es der Mangel am eigentlichen historischen Sinn, an jener ruhigen Fassung, die das Gegebene nicht nach eigenem Belieben erst ummodellirt, sondern so wie es eben vorliegt, gelten lassen will, wodurch man hiezu verleitet wurde und wovon der Grund darin lag, daß man von seinem eigenen Denken allzu sehr eingenommen war, daß man selbes für schlechthin vernunftmäßig hielt und was mit ihm nicht im Einklang stand, ohne weiteres zurückweisen zu dürfen, ja zurückweisen zu müssen wähnte. Hauptsächlich aber waren es doch die so äußerst dürftigen Vorstellungen, die man vom Wesen des menschlichen Geistes selbst hegte, sowie die irrige Voraussetzung, daß die Natur in einem absoluten Gegensatz zum Geiste stehe, wodurch man sich für berechtigt hielt, alle Verzückung mit den an ebendieselbe sich anknüpfenden Folgen geradeswegs abzulugnen. Gegen die Geschichte wird sich indessen das bloße Raisonnement zuletzt doch nicht behaupten können; ihren Zeugnissen wird dieses am Ende doch sich zu fügen, nach ihnen sich selbst umzugestalten genöthigt seyn. In der That aber spricht die Geschichte entschieden genug für die Realität der Verzückung; sie belehrt uns, daß dieselbe in allen Zeitaltern, bei allen Völkern und bei den Bekennern der verschiedensten Religionen vorgekommen.

Dem Zeugniß der Bibel zufolge stand Gott der Herr mit den Patriarchen im vertrautesten Umgang und gewährte ihnen gar vielfach den Einblick in seine heiligen Absichten und Pläne. Von Moses wird uns (s. 5 Mos. 33, 11. 4 Mos. 12, 6. 8.) ausdrücklich berichtet, daß Gott mit ihm von Angesicht zu Angesicht, wie ein Mann mit seinem Freunde, daß er mündlich mit ihm geredet und Moses ihn, den Herrn, in seiner Gestalt selbst, nicht durch bloße dunkle Worte oder Gleichniß gesehen habe. Auch Aaron und seine Söhne, Nadab und Abihu, sowie die siebenzig Ältesten wurden (s. 2 Mos. 24, 9 ff.) des Anschauens der göttlichen Herrlichkeit gewürdigt. Aus dem Volke Israel ging aber ferner eine große Menge von Propheten hervor (s. z. B. 1 Sam. 10, 10.), von denen uns nur die wenigsten dem Namen nach bekannt sind. Unter denjenigen, die wir näher kennen, enthüllte sich einem Jesaias z. B. (s. Kap. 6, 1 ff.), einem Ezechiel (Kapp. 1. 10.), einem Daniel (Kap. 7, 13. 14.) die Majestät des Höchsten in wunderbaren Gesichten, aber auch der den Propheten eigenthümliche Blick in die Ferne und in verborgene Tiefen, die Gabe der Weissagung und die Kraft der Wunder setz eine wesentliche Erhebung über die Welt, mithin die Verzückung voraus. Eben so war der

Hohepriester in Israel darauf angewiesen (s. 2 Mos. 28, 17. und 4 Mos. 27, 21.), mit dem Urim und Thummim bekleidet, in wichtigen Angelegenheiten des ganzen Volkes oder des Königs auf Befragen den göttlichen Willen kund zu geben, was doch gleichfalls nicht geschehen konnte, wenn er nicht in eine innige Gemeinschaft mit Gott eingeführt worden wäre *).

Doch nicht bloß bei den Kindern Israel fand die Verzückung Statt, es rühmen sich ihrer auch die heidnischen Völker. So finden wir dieselbe, wenn gleich in anderer Weise, als bei den Personen alten Testaments, bei den Braminen der Indier, deren höchstes Streben dahin abzielt, in den Unendlichen sich einzufenken, ja sich in ihm zu verlieren, wozu sich die Neigung und das Vermögen theilweise von ihren Vorfältern auf sie herabgeerbt haben mag. Die Drakel der Alten beruheten ohne Zweifel ebenfalls auf einem ekstatischen Zustande derjenigen, welche hier als Werkzeuge dienten. Hätten diese Institute nicht irgend einen realen Grund gehabt, so wäre die tiefe Ehrfurcht, welche ihnen die geistreichsten Völker so viele Jahrhunderte hindurch widmeten, geradezu unerklärlich. Wie bei den Griechen die Pythia in ganz besonderem Ansehen stand, so beachteten die Germanen die Aussprüche der in der Verzückung weissagenden Frauen und ließen sich durch dieselben bei allen bedeutenderen Unternehmungen leiten. Den Celten verkündigten ihre Druiden die Zukunft, und aus den Liedern der Stalben läßt sich ersehen, daß auch den Scandinaviern das Wirken in die Ferne gar nicht als auffallend, sondern als etwas ganz Gewöhnliches und Alltägliches erschien. Mehrere noch rohe asiatische Völker suchen in Krankheitsfällen, bei Diebereien u. s. w. Hülfe bei ihren Priestern, den Schamanen, die selbe denn auch, nachdem sie sich in eine Ekstase versetzt haben, gewähren. Uebergewöhnliche Erkenntnisse kommen bisweilen bei ganz einfachen Leuten vor, die ihr Leben in der Einsamkeit zubringen, wie z. B. bei Hirten. Die ältesten Dichter waren durchweg zugleich als Seher verehrt. Auch große Denker unter den Heiden waren bisweilen so tief in sich selbst gesammelt, daß sie der Ekstase wenigstens sehr nahe gewesen seyn müssen. So erzählt Plato von Sokrates, daß er einst anderthalb Tage lang unverändert auf einem Flecke wie in Verzückung gestanden sey. Plato legt auf die Ekstase unstreitig einen hohen Werth und sie war ihm selbst wohl nicht fremd. Ein göttlicher Wahnstinn, sagt er, sey dem Zeugniß der Alten zufolge viel vortrefflicher, als eine bloß menschliche Besonnenheit. Die Stifter der neoplatonischen Schule, Ammonius Sakkas, Plotinus, Jamblichus, führten gleich den orientalischen Sehern ein beschauliches Leben; sie befanden sich vielfach im Zustande der Verzückung und wollten die Quelle der wahren Philosophie finden.

Vom Heilande wird uns berichtet, daß er während seines Wandels hienieden verklärte, nicht aber, daß er jemals verzückt worden sey. Die göttliche Herrlichkeit konnte nämlich bei ihm wohl nach Außen hin hervorleuchten, an eine Verzückung aber war bei ihm darum nicht zu denken, weil er ja selbst göttlicher Natur, folglich nichts vorhanden war, wozu er erst noch hätte emporgeführt werden können. Um so häufiger kam die Verzückung bei seinen Aposteln vor. Als der Geist über sie ausgegossen worden war, als sich ihre Häupter von einem wunderbaren Lichte umflossen zeigten, als ihnen die Gabe der Sprachen zu Theil geworden, da fanden sie sich doch über sich selbst erhoben. Eben so war Paulus (Apgesch. 9, 1 ff.) in eine Verzückung eingegangen, als er auf dem Wege nach Damaskus aus einem Feinde und Verfolger des Herrn in einen so gewaltigen Verkünder des Heils umgewandelt wurde. Nachmals ward er (s. 2 Kor. 12, 2—4), ohne daß er selbst zu sagen mußte, ob er dabei im Leibe oder außer dem Leibe gewesen sey, geradezu in das Paradies, ja in den dritten Himmel verzückt und

*) Gleichwie Gott den Menschen, um ihn in wesentliche Gemeinschaft mit sich zu bringen, in der Verzückung zu sich emporhebt: so kann Er zu ebendiesem Ende sich selbst auch wieder zu ihm herablassen. Obwohl wir hier zunächst nur jene Erhebung zu betonen haben, so längnen wir doch so wenig diese Herablassung, daß wir erstere ohne letztere sogar geradezu für undenkbar halten.

vernahm da unaussprechliche Worte. Auch dem Apostel Petrus erschloß sich, wie Apgeg. 10, 10 ff. ausdrücklich angegeben wird, der Himmel, und er empfing von daher eine wichtige Belehrung. Nicht minder vernehmen wir vom Apostel Johannes (s. Offenb. 1, 10 ff. 4, 2, 17, 3 ff.), daß er im Geiste der Erde entrückt und in den Himmel aufgenommen worden sey und hier die Wunder der göttlichen Herrlichkeit und die Zukunft der Kirche erschaut habe.

Bei den ersten Christengemeinden kamen gleichfalls nicht selten ekstatische Zustände vor. So lesen wir Apgeg. 4, 31., daß, nachdem die Gläubigen in Jerusalem mit den Aposteln gebetet hatten, die Stätte, wo sie versammelt waren, sich bewegte und alle voll wurden des heiligen Geistes. Auch auf die mit dem Hauptmann Cornelius um Petrus versammelten Heiden (s. Apgeg. 10, 45. 46.) wurde die Gabe des heiligen Geistes ausgegossen, daß sie mit Zungen redeten und Gott preiseten. Eben diese Gabe der Sprache nebst anderen auf Ekstase hinweisenden Kräften fand sich (s. 1 Kor. 12.) in sehr reichem Maße bei der Gemeinde zu Korinth. Dem ersten christlichen Märtyrer Stephanus eröffnete sich (s. Apgeg. 7, 55.) kurz vor seinem Hinscheiden der Himmel und er sah die Herrlichkeit Gottes und Jesum stehen zur Rechten des Vaters. So mußte andere Blutzengen auch der späteren Zeit befanden sich unter den schrecklichsten kühnen Mißhandlungen in seliger Verzückung. Von Einsiedlern, Mönchen und Nonnen läßt unzählige viele Berichte von ekstatischen Zuständen, zum Theil unter den seltsamsten Umständen vor. Wie es von Moses (s. 2 Mos. 34, 29 ff.) feststeht, daß sein Angesicht, nachdem er vierzig Tage und vierzig Nächte in Gemeinschaft mit dem Herrn sich befunden, dergestalt gegläntzt hat, daß sich die Kinder Israel vor ihm fürchteten, so wird von gar vielen Heiligen der katholischen Kirche angegeben, daß bei besonderer Erhebung ihres Geistes und Gemüthes ein übernatürlicher Lichtglanz von ihnen ausgegangen sey. Eben so wird von solchen frommen Personen erzählt, daß sie nicht weniger als der Heiland (Matth. 14, 25 ff.) auf dem Wasser zu wandeln vermochten, ja daß in den Momenten der Verzückung ihr Leib die Schwere verloren und über die Erde sich erheben habe u. dergl. Von so vielen dieser Angaben wird man nun freilich behaupten müssen, daß sie nicht nur der eigentlichen Beglaubigung ermangeln, sondern geradezu ein legendenhaftes Gepräge an sich tragen; durchgängig aber wird man sie doch nicht verworfen dürfen. Was z. B. die so hocherleuchtete und charaktervolle Theresia a Jesu in ihrer Selbstbiographie über die ekstatischen Zustände, in welchen sie sich befunden hat, berichtet, könnte in der That nur, wer den Sinn für historische Wahrheit gänzlich eingebüßt hätte, in der Reihe der bloßen Fabeln oder Träumereien stellen wollen*).

In einer der unserigen viel näher liegenden Zeit sind sehr auffallende, und wenn man sie gleich nicht für göttliche Wunder anzusehen haben wird, doch sehr merkwürdige Erscheinungen als Folge von Verzückungen bei den sogenannten Canisarden in den Gegendern, auch unter den Jansenisten am Grabe des François de Paris auf dem Kirchhofe St. Medard zur Paris vorgekommen. Von der in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts geflüsterten Sekte der Methodisten ist es bekannt, daß bei ihr die Ekstase sehr häufig stattfindet; ebendieselbe zeigte sich bei der sogenannten Prediger- oder Leserkrantheit, die in den vierziger Jahren des gegenwärtigen Jahrhunderts in Schweden herrschte; auch die Irvingianer rühmen sich ekstatischer Zustände. Doch nicht bloß innerhalb des religiösen Lebens als solchen, auch in den an ebendieses unmittelbar angrenzenden Gebieten hat sich, wie in den vorchristlichen, so auch in den christlichen Zeiten, die Verzückung in sehr wirksamer Weise geltend gemacht. So enthüllten sich einem Jakob Böhme in Folge einer Erleuchtung, die man immerhin eine wunderbare wird nennen dürfen, die Grundprincipien der Philosophia sacra. So hätte, wenigstens nach dem Urtheil des großen Michel Angelo, Johann von Fiesole seiner Darstellung der

* Näheres über die Theresia a Jesu selbst und einzelne Stücke aus ihren Schriften findet man in J. Hamburger's Stimmen der Mystik und Theosophie. Stuttg. 1857. Th. I. S. 189—210.

Maria im Momente der Verkündigung den überirdischen Ausdruck, den dieselbe an sich trägt, wenn er nicht einer Ekstase gewürdigt worden wäre, unmöglich verleihen können. Palästina hat von einer seiner besten Compositionen ausgesagt, daß er sie vorfindenden Engeln nachgeschrieben habe, wobei er freilich die himmlischen Töne in die irdischen erst gleichsam übersetzen mußte. Auch Händel hat von seinem „Messias“ ausgesagt, er wisse nicht, ob er sich bei Bearbeitung desselben, namentlich des „Alleluja“, im Leibe oder außer dem Leibe befunden habe. Der gotterfüllten Richterin Debora in Israel kann wohl in ihrer Art die Jungfrau von Orleans an die Seite gesetzt, und mit dem Glaubenshelden Gideon, der die unzählbaren Schaaren der Midianiter mit ganz geringen äußeren Mitteln, nur in Kraft göttlicher Begeisterung zu verjagen wußte, der Franziskanermdsch Johannes von Capistrano ganz füglich verglichen werden, der um die Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts zu Wien und zu Breslau 10 bis 20,000 Zuhörer um sich zu versammeln und dieselben, da er in fremder Sprache zu ihnen rebete, bloß durch die Macht seiner Persönlichkeit zu entzünden wußte und vor welchem bei Belgrad das Heer der Türken, das an Zahl jenes der Christen fünfzigmal überbot, in unaufhaltsamer Flucht getrieben wurde.

Die Realität der Verzückung kann dem allen zufolge nicht bezweifelt werden. Ein so ganz außerordentlicher Seelenzustand verlangt aber auch seine Erklärung, und diese läßt sich, wenn gleich nur etwa annäherungsweise, wohl erzielen. Die Grundvoraussetzung, auf welcher die Verzückung mit den sich an sie anknüpfenden Folgen beruht, ist und kann keine andere seyn, als die Gottähnlichkeit des Menschen. Diese wird aber freilich in einem weit reicheren und volleren Sinne genommen werden müssen, als dies rationalistischer Seits der Fall war. Nicht bloß darin nämlich besteht sie, daß der Mensch über die Erscheinungen der äußeren Welt nachsinnen und von ihnen aus zu dem Gedanken eines letzten Grundes aller Dinge sich erheben kann; nicht bloß darauf ist sie zu setzen, daß er aus dem, seinem Geist und Gemüth einwohnenden Sittengesetze auch die moralischen Eigenschaften jenes höchsten Wesens zu erkennen und nach ebendemselben Gesetze sich selbst zu bestimmen vermag; nicht bloß damit erfüllt sie sich, daß er auch die Kräfte und Produkte der Natur in seinen Dienst zu ziehen, in Folge bewußtlicher Ueberlegung zu seinem Nutzen sie zu verwenden weiß. Das Alles sind doch nur ganz vereinzelte Ausstrahlungen aus seinem Wesen, das sich eben durch die Schranken des irdischen Leibes, in welche selbes hienieden sich eingeschlossen findet, so vielfach gehemmt und gebrochen darstellt. Selbst jene höheren, lebendigeren, eine treibende Kraft in sich tragenden Gedanken, die wir Ideen nennen und in Kunst und Wissenschaft wie im Leben zu realisiren bemüht sind, haben wir immerhin bloß als theilweise Offenbarungen unseres geistigen Lebens anzusehen, in denen dessen ganze Fülle noch keineswegs zur Erscheinung kommt. So hoch steht dieses an und für sich selber, daß wir vermöge desselben in einem unmittelbaren Verhältniß zu Gott uns befinden, seine Herrlichkeit geradezu wahrnehmen, ihm völlig in Liebe uns hingeben, ganz also in ihn eingehen und in ihm leben können. Hieraus ergibt sich aber, daß man die Verzückung in Gott an und für sich selbst als den eigentlich natürlichen Lebenszustand des Menschen anzusehen und in seiner gegenwärtigen Trennung von Gott doch nur ein unnatürliches Verhältniß zu erkennen habe. Aus der nämlichen Ähnlichkeit des Menschen mit Gott läßt sich nicht minder die Möglichkeit oder Denkbareit der mit der Ekstase gemeiniglich verbundenen Wunder und Weissagungen ableiten.

So gewiß Gott der Allmächtige und der Allwissende ist, so gewiß aus seiner unendlichen Kraft das ganze unermessliche Weltall hervorgehen konnte und alle Veränderungen desselben in seiner Hand liegen, so gewiß er mit seinem Geiste dasselbe ganz und gar durchdringt, so daß es seinem Blicke in vollster Klarheit enthüllt ist: eben so gewiß ruhet auch im Wesen des Menschen, als dem Ebenbild Gottes, eine Fülle der Macht, von welcher wir in unserem dermaligen Zustande der Einschränkung und Hemmung kaum eine Ahnung haben, so liegt in ebendemselben auch ein Vermögen der Ge-

kenntniß, das gleichfalls unsere jetzige Vorstellung schlechthin übersteigt. Wenn wir also dereinst zum vollen Gottesbilde wieder hergestellt seyn werden, dann wird unser Geistesauge in den Blick Gottes gleichsam eingerückt seyn (2 Kor. 13, 12. 1 Joh. 3, 2.) und wir werden alsdann des Anschauens der göttlichen Herrlichkeit selbst gewürdigt werden, es wird sich uns dann auch das Weltall nach seiner eigentlichen Tiefe erschließen. Nicht minder wird dann die in unserem Wesen jetzt noch wie eingewickelt enthaltene Kraft nach ihrem weiten unermesslichen Umfang sich entfalten haben und nun, geeinigt mit der göttlichen Allmacht, die gewaltigste (s. 1 Mos. 1, 26. 27. Ps. 8.), in das ganze All der Dinge sich ausbreitende Wirksamkeit üben. So besteht denn freilich, wie uns nicht nur die Bibel zu erkennen gibt, sondern auch schon die Weisen des Alterthums eingesehen haben, ein ganz wesentlicher Unterschied zwischen dem Menschen in seiner gegenwärtigen Erscheinung und zwischen ebendenselben in demjenigen Zustande, zu welchem er von vornherein bestimmt war und zu dem er dereinst erneuert werden soll. Theilweise kann er jedoch eben hiezu noch während seines Erdenlebens gelangen, und dieß geschieht gerade in der Verzückung sowie im Wunder und in der Weissagung, die sich uns ergeben. Wenn nun aber die Möglichkeit jenes Zustandes wie dieser Thätigkeit ganz augenscheinlich auf der wesentlichen Verwandtschaft des Menschen mit Gott, auf seiner Gottähnlichkeit beruht, so bedürfen wir, um dieselbe gewissermaßen begreiflich zu finden, doch noch einer anderen Voraussetzung, deren Verkennung in der Periode des Rationalismus eben jene Möglichkeit geradezu als unstatthaft ansehen ließ.

In der That würde man das Recht haben, sie völlig zu läugnen, wenn die in jener Zeit herrschende Annahme, daß der menschliche Körper und die körperliche Welt überhaupt aus solchen Stoffen bestehe, die mit dem Wesen des Geistes gar nichts gemein haben, und daß der Geist, für dieses Leben wenigstens, an seinen Körper schlechthin gebunden sey, wirklichen Grund hätte. Letzteres kann jedoch nicht zugegeben werden; eine solche Gebundenheit stände mit der Würde desselben, mit seiner genuinen Superiorität über die Körperlichkeit in offenbarem Widerspruche. Ersteres aber läßt sich darum nicht einräumen, weil die Behauptung eines durchgreifenden Gegensatzes von Geist und Materie einer Verläugnung ihres gemeinsamen Ursprunges gleichkäme und überdieß die körperliche Welt hienach an einer principiellen Starrheit und Leblosigkeit, folglich an einer Unvollkommenheit leiden würde, die mit der absoluten Vollkommenheit ihres Schöpfers nicht zu vereinigen wäre. Wohl zeigen sich uns die körperlichen Dinge mehr oder weniger von einer gewissen Starrheit und Leblosigkeit beherrscht und ebendarum auch in strenger Absonderung von einander gehalten. So gewiß ihnen aber lebendige, dem Geiste verwandte Kräfte zu Grunde liegen, so reicht jene Starrheit und Leblosigkeit nicht bis in ihre innere Tiefe hinunter. In dieser inneren Tiefe, als der gemeinsamen Wurzel der körperlichen Dinge, herrscht vielmehr lauter Kraft und Leben, und hier ist auch alle Ferne und Geschiedenheit aufgehoben. Von hier aus wird also dem Geiste allerdings viel Höheres und Größeres möglich seyn, als er bei seiner Thätigkeit innerhalb der Schranken des äußeren materiellen Daseyns erreichen kann. Sofern er in eben jene innere Tiefe eindringt, wird er dieß und jenes, was in zeitlicher oder räumlicher Ferne von ihm abliegt, gleichwohl zu erschauen und eben so einzelne, über den gewöhnlichen Naturlauf weit hinausgehende Wirkungen herbeizuführen vermögen, d. h. er wird da der Weissagung und des Wunders fähig seyn.

Das Eine aber wie das Andere, und der gemeinsame Grund Beider, die Verzückung, kann sich doch nur unter gewissen Bedingungen ergeben. Jedensfalls muß hier das Verhältniß, in welchem Körper und Geist im Erdenleben gemeiniglich zu einander stehen und welchem zufolge letzterer einer entschiedenen Beengung unterworfen ist, aufgehoben werden. Dieß kann entweder damit erfolgen, daß der Geist vom Körper, wenn auch nicht völlig, so doch annäherungsweise geschieden wird, oder damit, daß der Körper zu einer solchen Vereblung gelangt, daß sich nun der Geist freier regen und der in ihm liegenden hohen Kräfte ungehinderter bedienen kann. Der erstere Zustand kann füglich

als eine Anticipation des Todes oder des Lebens nach dem Tode angesehen, der letztere dagegen mit der Verherrlichung verglichen werden, zu welcher der Mensch in Folge der Auferstehung gelangen soll. Jene Lösung des Geistes aus den Banden des Leibes erfolgt bisweilen im Verlaufe von Krankheiten, öfters namentlich gegen das Ende des Erdenlebens, ganz von selbst. Doch läßt sie sich auch durch gewisse Mittel eigenmächtig bewirken, und diese können entweder lediglich geistiger Art seyn, wie denn z. B. die Indier und eben so die sogenannten Feschasten am Berg Athos gänzliche Absonderung von der Außenwelt, mithin auch strenges Fasten und die entschiedenste Concentration des Geistes als den sichersten Weg empfehlen, zur wesentlichen Vereinigung mit der Gottheit, zum Anschauen des ewigen, unerschaffenen Lichtes zu gelangen. Auch gewisse Töne, unaufhörlich wiederholt, wie sie z. B. die Lappländer und die Finnen auf schallenden Instrumenten, namentlich auf Pauken hervorbringen, oder die heftigsten taumelnden Bewegungen, in welche sich die sogenannten Zauberer bei anderen Völkern bis zur völligen Erschöpfung versetzen, können einen ekstatischen Zustand herbeiführen. Daß sich eben dieser auch durch die magnetische Behandlung erzielen lasse, ist bekannt genug. Geradezu körperliche Mittel, welche man zu ebendiesem Ende in Anwendung bringt, sind, nach Plutarch, schon gewisse Quellen, dann auch Dämpfe, wie z. B. der kohlen saure Dampf der delphischen Höhle, der auf die Pythia eine so gewaltige Einwirkung übte. Im Orient bedient man sich in ebendieser Absicht überhaupt gern des Opiums, in Indien ganz besonders des sogenannten Somatrankes, wohl auch einer Mischung von Hanfmilch und Stechapfel, so wie anderer betäubender Substanzen.

Durch den Gebrauch dieser und ähnlicher Mittel kann man nun, nachdem sich vielleicht vorher noch die heftigsten Zuckungen oder Krämpfe eingestellt haben, in einem todtenähnlichen Zustand kommen, der sich auch äußerlich bestimmt genug kenntlich macht. Der Körper verfällt da in Starrheit, die Züge des Antlitzes sinken ein, das Athemholen, der Blutlauf wird gehemmt, der Ernährungsproceß und die körperlichen Ausscheidungen hören so gut wie auf, es tritt eine fast völlige äußere Empfindungslosigkeit ein. So ist denn jetzt der Geist der materiellen Bande nahezu entledigt, er lebt nur im Grunde oder in der Wurzel der Materie und von da aus wird ihm über die materiellen Dinge so manche Erkenntniß, nach welcher ein Verlangen in ihm rege geworden, zu Theil werden können; auch das Innwendige des eigenen Leibes stellt sich ihm als ein Aeußeres gegenüber und ist ihm ebendarum nun ersichtlich. Mit dieser Lösung aber vom Materiellen ist der Geist doch noch keineswegs zur eigentlichen Freiheit gediehen. Theils ist ja jene Lösung selbst noch keine vollständige, theils ist der Geist in Folge derselben einer anderen Macht, der Macht nämlich der Principien der Natur anheimgefallen; es können sich da bei ihm wohl auch die infernalen Gewalten um so leichter geltend machen. So wird sich ihm denn auch das Göttliche, das sich einem so fern man demselben sonst schon in Liebe zugewendet war, in diesem Zustande wohl um so eher enthüllen könnte, doch noch keineswegs in seinem reinen Glanze darstellen und die seligen Gefühle, in denen man hiebei schwelgen mag, werden zuverlässig noch gar vielfach mit lediglich irdischen Empfindungen vermischt seyn. Selbst die bedeutendsten Mittheilungen über die höhern Dinge, welche man namentlich aus dem Munde der sogenannten Somnambulen empfangen hat, bleiben, in der Regel wenigstens, weit hinter demjenigen zurück, was sich auf den gewöhnlichen Wegen gewinnen läßt, und wie endlich viel — kaum Halbwahres oder geradezu Verworrenes und Verkehrtes ist sonst noch von ihnen ausgesprochen worden! Es ist auch sehr natürlich, daß diejenige Art der Verzückung, welche nur auf physischen Verhältnissen, oder — wodurch sich ein höheres gewiß nicht wird erreichen lassen — auf bloßer Eigenwilligkeit beruhet, die wahre, ächte Verzückung nicht seyn, zur wirklichen Gemeinschaft mit der Gottheit nicht werden können.

Wir sind von der göttlichen Gnade in das Erdenaseyn eingeführt, damit wir in demselben allmählich unserer Eigenwilligkeit entledigt und der völligen Ergebung an

des heiligen Willen fähig werden. Diese allgemeine Aufgabe ist für uns hienieden gar viele besondere Aufgaben zerlegt, die wir ebendarum um so eher zu lösen im Stande seyn werden und die sich uns als die einzelnen Pflichten darstellen, wie sie eben in irdische Leben mit sich bringt. Nur im Kampfe mit dem Drange der äußeren Welt, nur durch Bewältigung unserer Sinnlichkeit, nur auf dem Wege also eines sittlichen Strebens können wir nach und nach dem himmlischen Daseyn entgegengehen. Diese Vorbedingung nun umgehen oder überspringen, vor der Zeit in die himmlische Welt irgendwie eindringen wollen, wird daher als ein Frevel zu betrachten seyn. Die Verzückung erzwingen will, macht sich, da dieß doch nur mittelst der Lösung der Banden der Materie möglich ist, offenbar einer Art von Selbstmord schuldig. Sie gleich nicht geradezu ein Nachtheil hieraus entspringen, sollte dadurch nicht etwa, das sehr wohl möglich ist, am Ende doch nur die Sinnlichkeit erregt, oder, was noch häufiger der Fall seyn möchte, Selbstüberschätzung und geistlicher Hochmuth noch hervorgerufen werden, — einen wirklichen Vortheil kann eine solche Ekstase doch nimmermehr zur Folge haben. Ein wahrer Gewinn wäre aus der klaren Enthüllung der göttlichen Herrlichkeit, wenn man deren hier überhaupt gewürdigt werden könnte, und nur kann zu erwarten, wenn sich aus ihr eine Veredlung des Leibes, eine entschiedene Unterwerfung desselben unter das Leben des Geistes ergeben würde, wie selbe mit jedem sittlichen Fortschritt allerdings herbeigeführt wird. Diese kann aber doch da nicht erfolgen, wo der Geist vom Leibe geradezu sich scheiden und nun gleichsam nur in diesem schweben, wo er in eine Region eingehen und in ihr leben will, die von ihm zunächst angewiesenen so gänzlich verschieden ist, daß ihm nach der Rückkehr in diese von ersterer kaum mehr eine Erinnerung vergönnt ist. Wohl bedürfen wir, wenn in der That eine sittliche Verbollkommnung bei uns Statt finden soll, von Zeit zu Zeit der Erhebung über das Irdische und des Aufschwunges zu Gott, wie solches der Andacht und im Gebete der Fall ist, wobei ein himmlisches Licht und himmlische Kräfte in uns eingehen, die nun bei uns wirksam und zu höherer Läuterung unseres Gemüthes und Wandels und zu stufenweiser Verherrlichung der mannichfachen Verhältnisse des Irdischdaseyns von uns benützt werden sollen. Diese Erhebung ist aber keine eigenartige, sondern eine uns gebotene, mithin selbst eine sittliche That; auch trennen wir uns bei ihr nicht vom Irdischen, wir bemühen uns da vielmehr, dieses nur dem göttlichen Willen zu unterwerfen; es hat also diese Art der Erhebung mit dem eigenwilligen Irden nach Verzückung nichts, gar nichts gemein.

Während diejenige Art der Verzückung, welche eine Anticipation des Todes zu Voraussetzung hat, so vielfach als eine unächte, falsche anzusehen ist, so wird umkehrt die wahre, ächte Verzückung, wie oben bereits bemerkt worden, mit dem Zustande der Verherrlichung zu vergleichen seyn, zu welcher der Mensch in Folge der Aufschwung gelangt soll. Schon dadurch bewährt sich dieses, daß sich hier nichts von dem Zuckungen oder Verzerrungen zeigt, wie sie bei der gewaltjam hervorgerufenen Ekstase Statt finden, überhaupt nichts Krankhaftes hier ersichtlich wird, die Züge des Irdischen sich vielmehr verklären, ja selbst der sonst schwache Leib zu einem durchaus würdigen Werkzeuge umgestaltet erscheint. Dabei bewahrt sich der Geist die volle Freiheit, ja es wird ihm diese gerade in Folge seiner Vereinigung mit der ewigen Freiheit in dem vollsten Maße zu Theil. Wenn sich jetzt gleich eine unendliche Gewalt seiner Gemüthsacht hat, so verliert er doch hierüber nicht die Klarheit des Selbstbewußtseyns: er weiß sich, obwohl in den Geist Gottes aufgenommen und von ihm beherrscht, von demselben doch sehr wohl zu unterscheiden. Vermöge der nämlichen inneren Klarheit entschwimmt ihm, wenn er in das irdische Leben zurückgekehrt ist, nimmermehr die Erinnerung an dasjenige, was sich ihm in dem himmlischen Daseyn dargestellt hat. Der Einzug in letzteres war eben auch nicht gleichsam sprungweise erfolgt, sondern in stiller, bester Art vorbereitet oder angebahnt durch treue Pflichterfüllung, durch eifriges Gebet, durch treubändige Ergebung in den Willen Gottes in allen Lagen des Lebens.

Indem durch das Alles Geist und Gemüth mehr und mehr gereinigt und erkräftigt, selbst auch die Leiblichkeit einer gewissen Vergeistigung entgegengeführt und eben hiemit der ganze Mensch dem Himmel angenähert worden, so kann nun allerdings eine gnadenvolle göttliche Nachtwirkung auf ihn erfolgen*), vermöge deren er sich für eine Weile dem Erdenbesein entrückt und in die Welt der Ewigkeit versetzt findet. Beabsichtigt aber darf die Ekstase auf keinen Fall gewesen seyn, wenn sie eine wahrhafte seyn soll; denn nur derjenige kann ihrer theilhaftig werden, der demüthigen Sinnes, der seiner Schwäche sich wohl bewußt ist und der sich eben darum doch nur des Gewöhnlichen, nicht des Außerordentlichen würdig erachtet. Eben so wird man die Verzückung desjenigen nicht für ächt halten dürfen, der an der Wonne, die sie ihm gewährt, hängen bleibt, d. h. ihrer nur um seiner selbst willen sich freut, nicht aber durch jene Erhöhung zu einem um so kräftigeren sittlichen Streben sich erweckt fühlt. Wenn der Mensch doch erst in Folge der Wiederherstellung zu seiner ganzen vollen Wesenheit, wie sie sich ihm vermöge der Auferstehung ergeben soll, aller Selbstsucht entledigt werden, nur unter dieser Voraussetzung mit ganz reiner, für sich selbst gar nichts mehr begehrender Liebe dem Herrn sich ergeben kann**): so wird sich in der ächten Verzückung, die als eine Anticipation jenes Zustandes der Vollendung zu betrachten ist, zuverlässig der Trieb in ihm entzünden, der Ehre Gottes und dem Heile der Mitmenschen seine Kräfte fortran mit umso größerer Entschiedenheit zu weihen. Gleichwie Sittlichkeit die Vorbedingung der wahren Ekstase ist, so hat dieselbe auch wieder erhöhte Sittlichkeit zur Folge.

Daß nun diese ächte Verzückung, da sie von so guten Folgen begleitet ist, als ein hohes göttliches Gnadengeschenk angesehen werden müsse, wer könnte wohl hierin zweifeln? So darf man sie denn auch nicht gewaltsam abwehren wollen, man soll, wie der Apostel Paulus ausdrücklich sagt, 1 Theß. 5, 19., den Geist nicht dämpfen; wiederum darf man sie aber auch weder sich selbst, noch Anderen vorschnell zuschreiben wollen. So scharf sich die ächte von der unächtigen Verzückung in der Theorie unterscheiden läßt, so fließen doch ihre Gränzlinien, wenn es sich um die Praxis, um die Anwendung jener Theorie auf einen einzelnen bestimmten Fall handelt, fast unmerklich in einander. Gerade so gut als man nicht selten für lautere Liebe nimmt, was im Grunde doch nur Selbstsucht ist, eben so leicht kann man auch die eigenwillige mit der in der That durch Gottes Willen herbeigeführten Ekstase verwechseln. Diese Verwechslung kann aber hinsichtlich der Würdigung der aus jenem Zustande allenfalls sich ergebenden Enthüllungen sehr verhängnißvoll werden.

Die protestantische Kirche zwar ist in dieser Beziehung einer Gefahr nicht ausgesetzt, da sie ja lediglich nur den in den heiligen Büchern alten und neuen Testaments niedergelegten Belehrungen bindende Kraft zuschreibt. Der Ekstase wird sonach hier eine Bedeutung hauptsächlich nur insofern zugestanden, als sie dazu dienen könnte, dasjenige, was in der Bibel doch schon ausgesprochen ist, aus eigener Anschauung und Erfahrung, mithin umso lebendiger und kräftiger zu erfassen. Anders aber ist es in der katholischen Kirche, welche den Abschluß der Prophetie mit den heiligen Büchern neuen Testaments nicht zugibt, sondern noch weitere Zusätze zu den biblischen Offenbarungen für sehr wohl möglich erklärt. Eben darum hat sie sich's aber auch angelegen seyn lassen, unter Aufbietung alles Scharfsinns Regeln aufzustellen, nach welchen jene aus der Verzückung hervorgehenden Aufschlüsse zu prüfen seyen. Namentlich ist dieß von dem gelehrten

*) Daß Gott, wenn es seinen heiligen Absichten gemäß ist, nicht auch einen entschieden sinnlosen Menschen in Ekstase eingehen lassen und ihn zu einem Verklünder hoher Wahrheiten und auch gegen den eigenen Willen eben dieses Menschen zu einem Verzeuge oder Auspender des Segens machen könne, soll hiemit nicht in Abrede gestellt werden. Ein ganz auffallendes Beispiel dieser Art bietet sich uns (s. 4 Mos. Kap. 22 f.) in der Geschichte des Bileam dar.

***) Eine vortreffliche Ausführung des hier angedeuteten Gedankens findet sich vor im zehnten und in der ersten Hälfte des ersten Kapitels von Bernhard's von Clairvaux Traktate: De Consuetudine Doo. Siehe J. Hamburger's Stimmen der Mystik und Theosophie. Th. I. S. 55—60.

Papste Benedikt XIV. gesehen, besonders im 53. Kapitel seines Werkes: „De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione, Venet. 1764.“ Doch tragen diese Regeln fast nur einen negativen Charakter an sich, und daß unter den Gründen zur Verwerfung des Anspruches irgend eines Verkündeten der Widerstreit mit den einmal von der Kirche gutgeheißenen Lehren und Dogmen obenanstehe, das wird man sich von vornherein nicht anders denken.

Literatur. Viele in die Lehre von der Verkündung einschlägige Thatsachen findet man zusammengestellt in Dr. Joseph Canemoser's Schrift: „Der Magnetismus im Verhältnisse zur Natur und Religion“. 2. Aufl. Stuttg. u. Tübing. 1853; ebenso in Jof. Görres' Werk: „Die christliche Mystik“, namentlich im zweiten Bande S. 237 bis 594. Es faßt dieses Werk freilich eine große Menge nicht nur nicht hinreichend beglaubigter, sondern auch durchaus ungläubwürdiger Berichte in sich, doch werden uns in demselben auch wieder mehrere sehr schätzbare Beiträge zur Theorie der Ekstase dargeboten. — Mit großer Ruhe und Klarheit verbreitet sich über unseren Gegenstand Dr. Johann Karl Passavant in seiner Schrift: „Untersuchungen über den Lebensmagnetismus und das Hellsehen“. 2. Aufl. Frankf. a. M. 1837. — Ungemein tiefe Einsichten über das Wesen der Verkündung gibt uns Franz Baader an sehr vielen Stellen seiner Werke, besonders aber in den „gesammelten Schriften zur philosophischen Anthropologie“, herausgegeben von Prof. Franz Hoffmann. Leipz. 1853. Eine treffliche Abhandlung über die Ekstase findet man in Dr. Franz Delig'sch's „System der biblischen Psychologie“. 2. Aufl. Leipz. 1861, und zwar im 5. Paragraphen des fünften Hauptabschnittes.
Dr. Julius Hamberger.

Vespasianus, Titus Flavius, im Jahre 9 nach Chr. in einem sabinischen Dorfe bei Reate in geringen Verhältnissen geboren (der Vater war Steuereinnehmer), wurde durch eine ehrliche, harte und glückliche Soldatenlaufbahn, besonders in Britannien, zu der welthistorischen Mission eingeleitet, die durch den Procurator Gessius Florus angezettelte Rebellion der jüdischen Nation zu erdrücken. Kaiser Nero, welchen Vespasian nach Griechenland begleitet hatte, sandte diesen im Spätherbst 66 nach den Niederlagen des syrischen Statthalters Cestius Gallus, als den zugleich Unentbehrlichen und Ungeheuerlichen, aber auch für das Spiel neronischer Narrheiten Unbequemem, als Legaten nach Palästina (Suet. Vesp. 4. Joseph. bell. jud. 3, 1, 1 f.). Nachdem Vespasian im Winter 66—67 seine Streitkräfte an Legionen der Bundesgenossen (unter ihnen der jüdische König Agrippa II.) bis zu 60,000 Mann in Antiochia und Ptolemais gesammelt (Jos. 2, 19, 9; 3, 1, 3; 3, 4, 2), gewann er freilich Sepphoris, die erste und bestbesetzte Stadt Galiläa's und eroberte im Juli 67 das von dem galiläischen Feldherrn Josephus hartnäckig 7 Wochen lang vertheidigte Jotapata (37—36). Es war der Anfang des jüdischen Endes. Im Frühjahr 68 brach er, unter der Kunde von dem Aufstande des Vindex gegen Nero den Krieg beschleunigend, von Caesarea über Samaria nach Tarichäa (4, 8, 1) und eroberte und zerstörte alle Städte (besonders die Hauptstadt Pella's, Gadara) bis in die Nähe des Bollwerks des Aufstands, Jerusalem (4, 9, 1; 4, 10, 2 f.). Den Angriff auf Jerusalem selbst verschob er. Er konnte zusehen, wie der zwiespältige Aufstand seine eigenen Kinder verschlang (4, 6, 2 f.), und seit der Nachricht vom Tode Nero's im Sommer 68 war sein Interesse Rom zugewendet (4, 9, 2). Sein Sohn Titus, der Held von Jotapata und Tarichäa, kam von seiner Sendung zur Begrüßung Kaiser Galba's nicht nur mit der Kunde vom Tode des neuen Kaisers zurück, welche ihm im Beginne des Jahres 69 in Achaja entgegenbrang (4, 9, 2; Tac. hist. 2, 1), sondern auch mit erwünschten Orakeln der paphischen Venus (Tac. c. 4) und mit vorläufigen Einverständnissen des Statthalters Syriens, Mucianus und des Statthalters Aegyptens, Tiberius Alexander, für Vespasian's Kaiserthum, dessen Proklamation nur durch das Zuzwarten auf die Entscheidung zwischen den zwei Prätendenten Ditho und Vitellius verschoben wurde (Tac. c. 7). Für den Entschluß Vespasian's wurden neben den politischen Constellationen heidnische und jüdische Vorzeichen und Prophezeiungen

entscheidend (Tac. 2, 78; Suet. Vesp. 5). Insbesondere hatte schon der Gefangene von Jotapata, Josephus, Vespasian und Titus das Kaiserthum geweissagt (Jos. 3, 8, 9; Suet. Vesp. 5); am Opferaltar des Karmelgottes hatte Priester Basilides ihm „weitgedehnte Gränzen“ versprochen (Tac. hist. 2, 78; Suet. a. a. O.), und Orient wie Occident war der Sage voll, vom Orient, von Jerusalem, solle ein neues Kaiserthum beginnen; ein Ableger jüdischer Reichshoffnung (Tac. hist. 5, 13, vgl. 2, 8. 73. Suet. Nero 40. Vesp. 4. Joseph. 6, 5, 4).*) Noch hatte Vespasian nach dem Untergange Ditho's im Frühjahr 69 seine schweigenden Truppen scheinbar für Vitellius beidigt (Tac. 2, 74) und sie dann noch einmal in die Nähe Jerusalems geführt (Joseph. bell. jud. 4, 9, 9.), aber fast gleichzeitig wurde er schon von den Legionen Mösens, unter welchen sich die in Palästina gestandene dritte Legion befand, bei Aquileja proklamiert (Suet. Vesp. 6. Tac. 2, 85. 96.), am 1. Juli folgte in definitiver Weise Aegypten, am 11. Juli das Heer Palästina's, vor dem 15. Juli ganz Syrien (Suet. 6. Tac. 2, 80 f. Jos. 4, 10, 2 ff.). In Verxutus empfing Vespasian die Huldigung des ganzen Orients; er bewies sich dankbar, indem er eben hier Josephus, den Propheten seiner Zukunft, der Fesseln entleidete (Tac. 2, 81. Joseph. S. 6 f.). Mucian eilte jetzt gegen Italien, Vespasian griff nach Aegypten, dem Schlüssel der Welt, um auf die Kunde vom Tode des Vitellius (Ende Dezember 69) im Beginne des Jahres 70 zur Weltstadt zu eilen, Titus aber zur Zerstörung Jerusalem's auszuscheiden (Jos. 4, 11, 5).

Nachdem Jerusalem (s. d. Art. „Volk Gottes“) im August und Septbr. 70 gräßlich in Feuer, Blut und Trümmern aufgegangen und im Frühjahr 71 der Triumphzug von Vater und Sohn die verborgenen Heiligthümer Israels, und als letztes und höchstes derselben das Gesetz vor den Augen des Heidenthums profanirt hatte (Jos. 7, 5, 3 f.), sandte der Kaiser den Legaten Lucilius Vassus zur Bekämpfung der Reste des Aufstands, welche den Römern bis Ostern 73 zu schaffen machten (Herodion, Machärus, Masada Jos. 7, 6, 1; 7, 8, 1). Der Kaiser war nicht Willens, irgend eine Stadt des Landes wieder erstehen zu lassen; der Legat und der Prokurator Liberius Maximus erhielten den Befehl, das Land stückweise zu Gunsten des kaiserlichen Fiskus zu verkaufen. Nur 800 Veteranen erhielten Emmaus bei Jerusalem als Niederlassungsstätte, während in Jerusalem selbst vorerst nur etliche Greise und Weiber auf den Trümmern saßen (Jos. 7, 6, 6; 7, 8, 7).

Auf vielen Punkten zitterte der Aufstand mit seinen Folgen nach. Schon im Beginne des Kriegs hatten unter getheilter Schuld in den phönizischen, syrischen Städten, in Alexandria zum Theil unter Mithilfe der Römer selbst Grausamkeiten und Rechtsberaubungen jeder Art gegenüber den Juden stattgefunden (Jos. 2, 18, 1 ff.; 7, 3, 3). Das Ende des Kriegs und die Grausamkeiten des Titus selbst, der im Oktober und November 70 Hekatomben in jüdischen Gefangenen bei den Festspielen opferte (7, 2, 1; 3, 1; 5, 1), schienen gegen die vernichtete Nation Alles zu erlauben, Austreibung, Rechtlosigkeit (Jos. 7, 5, 2). Der Kaiser war anderer Meinung und bewährte so nicht nur den Ruf seiner Rechtllichkeit, sondern übte auch die einzig richtige Politik gegenüber einem Volk, das national entwaffnet in den Friedenskünsten der Welt nur nützlich und bei seiner immensen Verbreitung in der Welt jedenfalls nur unter furchtbaren Weltstößen auszurotten war. Zwar in Aegypten und Cyrene (Jos. 7, 10, 1; 7, 11, 1), wohin sich die Unruhen der Zeloten fortsetzten, mußte der Widerstand der den Kaiser verachtenden Theokraten im Blut ertränkt werden; ja, der Widersetzlichkeit gegenüber, wußte der Kaiser auch für Aegypten keinen Rath, als den jerusalemischen, indem er dem Statthalter Lupus die Zerstörung des in der syrischen Zeit entstandenen Onias-Tempels bei Leontopolis als letztes Beruhigungsmittel der Nation anbefahl, ein Befehl, den die Statthalter Lupus und sein Nachfolger Paulinus durch Schließung, dann durch Ver-

*) Sehr mit Unrecht behauptet Gieseler, Kirchengeschichte I, 1, 51, Tacitus und Sueton haben hier nur Josephus ausgeschrieben. Eine solche Venüßung des Josephus steht man besonders bei Tacitus nicht und die beiden Schriftsteller lassen die Sage viel zu sehr als eine allgemein herrschende erscheinen.

raumung des Tempels und durch Wegnahme der Weihgeschenke zu entsprechen glaubten (7, 10, 2 ff.). Auch durch Aufführung der Davididen suchte er, wie nachher nur grausamer Domitian, die nationale Springkraft zu lähmen (Euseb. 3, 12, 19 f.). Der ganzen Nation legte er die Demüthigung auf, daß sie zur dauernden Erinnerung des Jales Jerusalems die herkömmliche Zweidrachmensteuer statt zum Tempel an den capitolinischen Jupiter zahlen mußte (Jos. 7, 6, 6; vgl. Dio Cass. 66, 7. Suet. Domit. 12). Trotz dem Allem aber hielt er die alten gottesdienstlichen und bürgerlichen Rechte der Juden allenthalben aufrecht. Schon während des Kriegs hatte der syrische Statthalter Radian in Antiochien die Besonderheiten der Juden geschützt (Jos. antiq. 12, 3, 1), auf der Reize des Kriegs nahm der Legat Cnejus Collega die antiochenischen Juden gegen den Vorwurf der Brandstiftung in Schutz (Jos. hell. jud. 7, 3, 4). Zu Ende des Jahres 70 schlug Titus in Antiochien dem Volk im Theater die Vertreibung der Juden, ja selbst die Wegnahme der ehernen Tafeln, auf welchen ihre weitgehenden (7, 3, 3) Rechte standen, durchaus ab (Jos. 7, 5, 2); ebenso wurden die Alexandriner von Vespasian selbst abgewiesen (Antiq. 12, 3, 1). Als der Statthalter der Pentapolis, Cerialis, aus Anlaß der cyrenaischen Unruhen des Pseudomesias Jonathan 3000 jüdische Männer hinrichtete, ihr Vermögen für den Fiskus einzog, meinte er, dem Kaiser, dem Freund der Einkünfte (Suet. Vesp. 16), einen Gefallen zu thun, indem er die vornehmsten römischen und alexandrinischen Juden in das gleiche Schicksal zu ziehen suchte; aber Vespasian sprach sie um so mehr frei, weil Josephus unter ihnen war und Titus für sie bat (7, 11, 3).

Das Christenthum hatte unter Vespasian's Regierung (69—79 n. Chr.) höchstens insoweit zu leiden, als es mit dem Judenthum identificirt wurde, wie ja thatsächlich lange über die Zeiten des Kaisers Claudius bis Domitian die Verwechslung fortwauerte, um erst unter Trajan der klareren Erkenntniß und damit zugleich einem specifischen Strafverfahren gegen die Christen Platz zu machen. Die neronischen Grausamkeiten gegen die Christen haben sich auf Vespasian schon deswegen nicht fortgeerbt, weil sie in Motiv und Exekution durchaus momentan waren. Die kirchlichen Schriftsteller wissen nichts von Verfolgungen, und ausdrücklich bezeugt Eusebius, Vespasian habe sich am Christenthume nicht vergriffen (3, 17). Im Falle der Unächtheit des zweiten Thessalonicherbriefs würde auch dieser den verhältnißmäßigen Ruhestand der christlichen Welt unter dem römischen Imperium in den siebziger Jahren bezeugen (2, 7 ff.), während kaum etwas früher der Verfasser der Apokalypse nach der Ansicht der historischen Schule von diesem Buche in der Erwartung des neronischen Antichrists, nach der Zeit Galba's und Vitho's, zu schwarz gesehen hätte (17, 10 f.). Dagegen finden wir allerdings in der Chronik des Sulpicius Severus aus dem Anfange des 5. Jahrhunderts die auffallende Nachricht, daß die Zerstörung des jerusalemischen Tempels im Sinne des Titus, der hierin jedenfalls das Organ Vespasian's gewesen wäre, der völligen Ausrottung der jüdischen und christlichen Religion zugleich gegolten habe: quo plenius Iudaeorum et Christianorum religio tolleretur. Quippe has religiones licet contrarias tibi, iisdem tamen auctoribus profectas. Christianos ex Iudaeis exstitisse, radice sublata stirpem facile perituram (II, 30, 6). Der erste Gedanke, gegenüber dem späteren Chronisten, wird nun freilich der seyn, daß er unhistorisch eine Idee seiner Zeit hier deponirt habe, da dieser Zeit die dogmatistrende Zusammenstellung der Juden und Christen und die Voraussetzung einer gleichanfänglichen Bekämpfung des Christenthums durch das Imperium natürlich genug gewesen, und diese Meinung befestigt sich, wenn man sieht, daß er Hadrian's neue Vernichtung des Judenthums ganz unter denselben hier doch erweislich unhistorischen Gesichtspunkt stellt. Dennoch konnte in neuester Zeit Jakob Bernays in seinem gelehrten Buch über die Chronik des Sulpicius (Berlin, Herz 1861) mit viel Scharfsinn die Vermuthung begründen, daß Sulpicius diesen Gedanken aus dem uns verlorenen Schluß des fünften Buchs der Historien des Tacitus entnommen habe, wodurch jene Nachricht freilich erhöhte Bedeutung gewinnen

würde (S. 48 ff.). Die taciteische Quelle ist nun aber doch sehr problematisch. Aus der sonstigen Benützung des Tacitus ist auf die Benützung einer uns verlorenen Tacitusstelle doch höchstens dann zu schließen, wenn Sprache und Gedanke des späteren Schriftstellers notorisch taciteisch ist. Hier trifft nun schon der erste Punkt nach Vernachlässigung eigenem Geständniß (S. 58) nicht völlig zu; der Gedanke aber ist wenigstens materiell nicht eben taciteisch, sofern Tacitus in seinen sonstigen Ausführungen den geschichtlichen Zusammenhang des Judenthums und Christenthums kaum leise andeutet (*Judaea origo ejus mali*), den strafbaren und weltverbreiteten christlichen Aberglauben in der Manier der trajan'schen Zeit ganz selbstständig und abgeldt vom Judenthum behandelt und nicht einmal bei dem Vorwurfe des Hasses des Menschengeschlechts zu der naheliegenden Parallele des Judenthums zurückgreift (ann. 15, 44); ein Moment, welches doch stark dagegen spricht, daß er jene Combination der zwei Religionen oder den Glauben einer Zerförbarkeit des Christenthums auf dem Boden Jerusalems vorgetragen. Diese Combination würde aber noch überdieß eben nur als Produkt seiner subjektiven Reflexion, nicht als tatsächliche Erinnerung aus der Zeit Vespasian's zu betrachten seyn, weil Vespasian und Titus bei der Zerföderung Jerusalems eine Ausrottung der jüdischen Religion gar nicht beabsichtigt, auch nachher nicht irgendwie ausgeführt haben, weil beide ebenso bei der noch herrschenden Vermengung des Judenthums und Christenthums an eine Zerföderung von zwei „verschiedenen“ Religionen gar nicht denken konnten, weil beide endlich tatsächlich gegen das Christenthum als solches lediglich nichts unternommen haben. Selbst der auf Grund des Sulpicius, des angeblichen Tacitus und besonders der *Argonautica* des Valerius Flaccus angetretene Beweis (S. 50), daß Titus in Wahrheit den jerusalemischen Tempel keineswegs habe retten, sondern selbst durch das Brandgeschloß habe zerföden wollen, daß erst Josephus in seinem unter Censur des Titus entstandenen „jüdischen Krieg“ den Titus vom Vorwurfe der Barbarei durch den Bericht eines angeblichen Schonungswillens zu entlasten gesucht habe, entbehrt bei der großen Bestimmtheit der Berichte des Josephus, bei der Offenheit, mit der er den anfänglichen Feuerbefehl des Titus (*bell. jud. 6, 4, 1*) und alle nachfolgenden Grausamkeiten des Titus selbst referirt, sowie bei der großen Wahrscheinlichkeit der Superstition, ja der Pietät der syncretistisch gestimmten Flavier (*Tac. hist. 2, 78; 4, 82. Suet. Vesp. 7. Tit. 5*) gegen den jüdischen Nationalgott, der ihnen das Reich versprochen, der genügenden Begründung, während der Dichter der *Argonautica* die Licenz, den Kriegserfolg des Eroberers Jerusalems bis zur vollendeten That des schauerlich großen Tempelbrands zu preisen, desto mehr genoß, weil der erste Gedanke dazu wirklich von Titus kam.

Th. Reim.

Vesper. So heißt derjenige Theil des kanonischen Stundengebetes, der bei einbrechendem Abend, um die Zeit des Sonnenunterganges oder des Lichtanzündens, recitirt wird. Synonym mit *vespera*, *officium vespertinum*, ist daher das altkirchliche *lucernarium* (*λυχνιαρόν*), d. h. die zur Zeit des Lichtanzündens (der *λυχνιαστα*, *lucernarum accensio*) zu haltende Andacht. Vgl. Basiliius de Spir. Scto. ad Amphilooh. c. 29; Epiphanius. Exposit. fidei s. finem; Chrysostom. in Ps. 118; Isidor v. Sevilla Reg. monach. c. 6; auch Hieronymus Ep. 107. ad Laetam, c. 9: „Assuescat..... accensa lucernula reddere sacrificium vespertinum“; und Cassian. Inst. coen. III, 3., wo die Zeit dieser Abendandacht mit der eilften Stunde (*Matth. 20, 6*) verglichen und als *hora lucernalis* bezeichnet wird. Ihrer Bedeutung nach entspricht die Vesper dem täglichen Abendopfer des alttestamentl. Cultus, wie z. B. Isidor De officiis eccl. I, 20. mit Beziehung auf Psalm 141, 2. (*elevatio manuum mearum sacrificium vespertinum*) ausführt. Zugleich steht sie aber auch in Beziehung zu der Kreuzabnahme des Erlösers, gleich wie die ihr zunächst vorhergehende None (um 3 Uhr Nachmittags) insbesondere des Todes, die auf sie folgende Complete aber der Grablegung zu gedenken hat, nach den alten Memorialversen über die *horas canonicas*:

„Matutina ligat Christum, qui crimina purgat;
 Prima replet sputis; causam dat tertia mortis;
 Sexta cruci nectit; latus ejus nona bipertit;
 Vespera deponit; tumulto Completa reponit.“

Eine dritte mystische Bedeutung erhält das Vespergebet dadurch, daß es ungefähr zu die Zeit der Einsetzung des heil. Abendmahls fällt; vergl. Gregor von Nazianz *Orat. 42.* in Pascha; Isidor a. a. O. und Durandus *Rationale divin. officior. V, 9.*

Die Vesper ist die erste derjenigen täglichen Gebetsstunden, welche zu jenen ursprünglichen drei: der Terz, Sext und None (*Dan. 6, 11; Apoc. 2, 15. 3, 1. 10, 9.*), deren noch Cyprian allein gedenkt (*De orat. dominica s. fin.*), allmählich hinzukamen. Chrysostomus (*Hom. 59. ad pop. Antiochen.*) und Hieronymus (*Ep. 22. ad Eustoch., c. 37.*) nennen nur vier tägliche Gebetszeiten, jene drei und die Vesper; kein wenn der Letztere sagt: „*Horam tertiam, sextam, nonam, diluculum quoque et vespere nemo est qui nesciat*“, so ist mit dem *diluculum* et *vespere* der eine Begriff der Abendgebetszeit nur doppelt oder per hendiadyoin ausgedrückt. Es geht dieß aufs Deutlichste daraus hervor, daß Hieronymus an einer anderen Stelle, wo er alle bei Tag und bei Nacht stattfindenden Gebete christlicher Religiosen in noch vollständigerer Zusammenfassung aufzählt, zwar eines Frühgebets vor der Terz und eines mittelmächtlichen, nicht aber noch eines zweiten abendlichen Gebets außer der Vesper gedenkt. „*Mane*“, sagt er *Ep. 108. ad Eustoch., c. 19.* „*hora tertia, sexta, nona, vespere, noctis medio per ordinem psalterium cantabant.*“ Dieselbe Zahl von sechs Gebetsstunden, drei bei Tage und drei nächtlichen, erwähnt auch Cassian a. a. O. als in den orientalischen und occidentalischen Klöstern des angehenden 5. Jahrhunderts übliche Observanz. Die Complete (das *completorium*) als ein späteres Abendgebet, welches man erst um 9 Uhr oder überhaupt unmittelbar vor dem Schlafengehen zu halten pflegte, kam erst im Laufe eben dieses Jahrhunderts hinzu (wiewohl schon Ambrosius [*de virgin. III, 4.*] einmal auf diese Sitte als von Einzelnen geübten Brauch anspielt) und machte die Siebenzahl, oder (wenn man obendrein auch die Morgenandacht in zwei Horen: die Matutin um 3 und die Prim um 6 Uhr früh, dirimirte) die Ahtzahl der kanonischen Stunden vollzählig. Bis zu dieser Zahl sehen wir das Institut der Horen angewachsen in den Mönchsregeln Benedict's von Nursia (*c. 16.*), Columban's (*c. 7.*), Isidor's (*c. 7.*) und der meisten übrigen Mönchschriststeller des 6. und 7. Jahrhunderts. Die Vesper wird von dieser Zeit an wohl nicht mehr erst nach Sonnenuntergang, wie früher (s. z. B. Basilus M., *Regul. fusius disput. c. 37.*), sondern schon vor demselben, oder auch genau um 6 Uhr Abends, wie noch jetzt in der römischen Kirche, gefeiert worden seyn. — Was nun die Art ihrer Feier oder den liturgischen Inhalt des *Officium vespertinum* betrifft, so war es in der ältesten Zeit, d. h. so lange noch nicht die Complete als besondere Andacht davon abgetrennt war, üblich, 12 Psalmen zur Vesper abzusingen; eine Sitte, die nach Cassian von den ägyptischen Mönchsvätern auf unmittelbare göttliche Weisung eingeführt worden seyn sollte (*Cass. Instit. coenob. II, 4. 5; hl. Concil. Turon. a. 567, c. 19.*) Später verringerte man diese zwölf Psalmen auf sieben, und theilte davon vier der Vesper und drei dem *Completorium* zu (*Reg. S. Benedicti c. 17.*) Außer diesen vier antiphonisch zu singenden Psalmen schreibt Benedict die Lektion eines Kapitels aus der heil. Schrift, ein (kürzeres oder längeres) *Responsorium*, den Ambrosianischen Lobgesang sammt zugehörigem Versikel, das *Magnificat* (oder „*Canticum de Evangelio*“, wie Benedict es nennt), *Kyrie*, *Paternoster* und *Schlussgebet* (*missae, collectae*) als ständige Elemente des klösterlichen *Vespergottesdienstes* vor (s. *Smaragdus, Turcremata, Martene u. a. Ausleger zur Reg. Bened. c. 17.*) Ähnlich ist der Bau der Vesper in der nichtklösterlichen Liturgie der abendländischen Kirche beschaffen, nur daß hier fünf Psalmen statt bloß viere vorgeschrieben sind, mit Bezug auf die fünf Sinne des Menschen, wie Durandus im *Rat. l. c.* bemerkt. Denn während für die Mönche als die Vollkommeneren die Vierzahl genüge, müsse die we-

niger vollkommene Weltgeistlichkeit und Latenwelt nothwendig fünf Psalmen reciti „ut videlicet quod per quinque sensus corporeos commissum est, per quinque psalmodiarum cantationem penitus dimittatur.“ Das römische Brevier beschreibt die *Be* als das genaue Gegenstück der *Laudes*: fünf Psalmen mit Antiphonen; ein Kapitel der Schrift; ein Hymnus; ein Versikel sammt Responsorium; ein Canticum, nämlich das Magnifikat, sammt Antiphone; endlich die täglichen Kirchengebete (*Vitaney*, *Be* unser *rc.*), nebst den sich gelegentlich anschließenden Commemorationen, Suffragien *Preces*. Vergl. *Gazäus* zu *Cassian* Instit. III, 3. p. 35 sq.; *Joh. Vona*, *De div* *Psalmodia*, cap. 10. p. 757 sq.; *Martene*, *De antiquis monachor. ritibus* I. I. c. p. 96 sq. — Wie die *Vesper* in der römischen Kirche noch jetzt allein von allen *The* des kanonischen Stundengebets auch in öffentlichem gottesdienstlichen Gebrauche (u bloß in dem der kanonisch lebenden *Kleriker*) ist und wenigstens an den meisten *So* und Festtagen fast überall in abendlichen Gottesdiensten von versammelter *Gemeinde* feiert wird (sey es nun, daß die *Gemeinde* selbst sich an den *Gefängen* theilhaftig daß ein *Chor* dieselben vorträgt): so haben auch in der evangelischen Kirche sich *stets* zahlreiche und gewichtige Stimmen für Wiedereinführung psalmodirender *Gottesdienste* an *Sonn-* und *Feiertagen* nach altkirchlichem und altlutherischem *Vorn* vernehmen lassen und hat man dieses *Desiderium* bereits an vielen Orten nicht glücklichen Erfolg zu verwirklichen gewußt. — Vergl. *Ev. Kirchenztg.* 1861. S. 3 487 ff. und die daselbst besprochene Schrift von *Pastor Hengstenberg*: *Ueber ~~Be~~ Gottesdienste*. Berlin 1861; desgl. *J. Dieckhoff*, *Breviarium, d. i. Matutinen u. ~~Be~~ durch das ganze Jahr, für Kirche, Schule und Haus*. Berlin (ohne Jahr). *Bibl.*

Vicarius heißt im Allgemeinen Jeder, qui alterius viros agit, also ein *vertreter*, im Besondern der *Vertreter* in einem Amte, gleichviel ob dasselbe ein *liches* oder *geistliches* ist (man sehe deßhalb die Stellen, welche *Du Fresno vicarius, vicarius Imperii* u. a., *Dirksen* im *manuale latinis* u. a. mitth *Der Ausdruck* wird auch technisch, ähnlich wie *vicedominus*, für ganz bestimmte *Be* gebraucht. Die Absicht der folgenden Darstellung ist eine gedrängte Uebersicht *de* *caritätsverhältnisses* auf allen Stufen der *Hierarchie*.

Das Haupt der Kirche ist Christus selbst. Die römisch-katholische Kirche *ver* dieß nicht: denn wie sollte sie den ausdrücklichen darüber in der heiligen Schrift *Ge* lichen Aussprüchen Anerkennung versagen, nach denen Christus, der selbst *Gottes* (1 Korinth. 3, 23), als Mittler zwischen Gott und den Menschen (1 Timoth. 2, Hebr. 9, 15. 12, 24 u. a.) vor Gott, als Haupt der Gemeinde gesetzt ist? (Kol. 1, Epheser 1, 22; 4, 15; 5, 23 u. a.). Die Kirche lehrt aber weiter, daß Christus *Apostel Petrus* zu seinem Vertreter bestimmt habe (Ev. Matth. 16, 16—19 u. und diese Vertretung dann auf den *Bischof von Rom* für alle Zeiten übergegangen *schon* früh heißt daher dieser *Bischof* bald *vicarius S. Petri*, auch *apostolic* *sedis*, bald *vicarius Christi* oder *vices Dei gerens in terris* (s. *Std* bei *Du Fresno* a. a. D., vgl. den *Art. Pabst*, Bd. XI. S. 86). Das *Tride* *nische Glaubensbekenntniß* nennt den *Romanus Pontifex Beati Petri Apostolor* *principis successor ac Jesu Christi vicarius*. Als Repräsentant Christi und des *A* *stelsfürsten* bestellt der *Pabst* selbst wieder *Vicare* des apostolischen *Stuh* *Als* solche erscheinen im weiteren Sinne alle *Patriarchen*, *Primate*n, *Erzbischöfe* : *Bischöfe* (s. *Citate* bei *Gonzalez Tellez* zum cap 2 X. de officio vicarii (I. *verb.* den *Art. Pabst* a. a. D. S. 89), im engeren Sinne aber die *römi* *Art. Bd. III. S. 204* folg.), sowie die päpstlichen *Legaten* und *Nun* *VIII. S. 269* folg.) und die für die *Mission* bestimmten *apostolische* *late* (man sehe ihre Uebersicht im Artikel *Propaganda* Bd. X *a* *der* für die *Stadt Rom* bestellte *Vicarius Urbis* wie *päpstliche Jurisdiktion* in der *Stadt* selbst übertragen *los* zum cap. 5 X. de officio vicarii [I. 28] no. 1

Wie der Pabst bedürfen auch seine Vicare wieder eigene Stellvertreter und Gehülfen. Für Erzbischöfe und Bischöfe erscheinen als vicarii in pontificalibus die Weihbischöfe (s. den Art. *Episcopus in partibus* Bd. IV. S. 103 folg.) und Coadjutoren (s. den Art. Bd. II. S. 761), die letzteren aber auch allgemeiner; als vicarii in jurisdictione fungiren die Generalvicare und vicarii foran-Officiale) oder auch eigene Collegia, als Vicariats- oder Generalvicariats-Gerichte (man sehe den Art. *Generalvicar* Bd. V. S. 4, 5 und *Official* Bd. I. S. 590). Als Vicare und Gehülfen der Bischöfe finden sich früher auch capellani, Mitglieder der Domcapitel oder der Collegiatstifte (s. den Art. *Kaplan* Bd. II. S. 565). Einer derselben hieß summus vicarius domini oder summi altaris vicarius, Großvicar und bekleidete die Großvicarie. Sobald der bischöfliche Stuhl vakant ist, übernimmt das Capitel die Verwaltung, welche aber binnen acht Tagen auf einen oder mehrere Deconomen und einen Official oder Vicar (vicarius capitularis) zu übertragen ist (über dessen Stellung und Berechtigung siehe man den Art. *Capitulum* Bd. XIV. S. 192). Die ordentlichen Mitglieder der Capitel waren nach den Statuten berechtigt, sich selbst beim Chordienste durch besondere Vicare vertreten zu lassen. Das spätere Recht hat dieß geändert (man sehe den Art. *Resistenz* Bd. III. S. 746 folg.), außerdem aber für jedes Capitel die Bestellung einer gewissen Anzahl von Vicarien zur Erhöhung der gottesdienstlichen Feierlichkeiten, insbesondere des officium diurnum et nocturnum, angeordnet.

Endlich gibt es auch Vicare für Pfarrer (vicarii parochiales). Der Inhaber der cura habitualis versehene Pfarrer hat als seinen Vertreter, substitutus, den Inhaber der cura actualis, curatus (s. den Art. Bd. III. S. 203, verb. Bd. XI. S. 470). Je nach Bedürfniß werden außerdem vicarii perpetui oder temporarii den Pfarrern beigegeben. Ueber die Bedingungen zu deren Bestellung und die Verhältnisse für dieselben ist in den Art. *Pfarrer*, *Kaplan* u. s. w. das Nähere angegeben. Hier ist noch daran zu erinnern, daß die Vertretung des Pfarrers durch den Vicar in manchen Verhältnissen nur eine beschränkte seyn kann, daß namentlich bei Verhältnissen gemischter Natur nicht ohne Mitwirkung der beiderseitigen Organe ein Vicariatsverhältnis begründet werden kann. So ist insbesondere da, wo den Pfarrern die Verwaltung von Seiten des Staates übertragen worden, nur unter besonderer Genehmigung der Staatsbehörde, in Beziehung auf diese Funktion, die Vertretung durch einen Vicar zulässig (man sehe deshalb z. B. den Erlaß der Regierung zu Posen vom 1. August 1861, in *Stiehl*, *Centralblatt für die gesammte Unterrichtsverwaltung* in *Wien*, Oktober 1861, Nr. 235, S. 610).

Ueber Vicare überhaupt sehe man noch die Commentatoren zu den *Decretalen* I, 28 *de officio vicarii*.

In der evangelischen Kirche erscheinen nach der Consistorialverfassung das Consistorium, sowie die Superintendenten als Vicare des Inhabers des Kirchenregiments, indem sie die denselben zustehenden Rechte in seinem Namen so weit vertreten, als er sich dieselben nicht zu eigener Entscheidung reservirt hat. (Ueber den Inhalt der iura vicaria und reservata sehe man den Art. *Consistorialverfassung* Bd. III. S. 126.) Vicare der Pfarrer kommen in derselben Weise, wie in der katholischen Kirche vor (man sehe deshalb die oben citirten Artikel). Die Bestellung erfolgt auf den Wunsch des Pfarrers, oder im Falle des Bedürfnisses, von Amts wegen, begehend oder dauernd, selbst mit dem Recht der Nachfolge. Der Ausdruck Vicar im den Partikularrechten bald im weiteren Sinne für jeden Vertreter und Gehülfen des Pfarrers gebraucht, bald nur für bestimmte Arten derselben. So unterscheidet die großherzoglich Hessische Gesetzgebung: Pfarrverweser, als selbstständige Vertreter erledigter Pfarreien; Pfarrvicare, Candidaten, welche emeritirten Geistlichen beigegeben sind und von diesen freie Station nebst einer jährlichen Remuneration erhalten; Pfarrassistenten, welche von nur theilweise unfähig gewordenen Geistlichen

lichen, unter Genehmigung der Kirchenbehörde, frei angenommen werden können, j nicht aus öffentlichen Fonds Besoldung erhalten und überhaupt nur als Gehülfe scheinen, welche allein unter fortwährender Verantwortlichkeit des betreffenden Geistlichen stehen (man sehe die Darmstädter allgem. Kirchenzeitung, 1849, Nr. 100, 101).

Das Hessische Gesetz vom 6. September 1820 disponirt wegen der Vicare besondere, daß die dazu bestimmten Pfarramtsandidaten der Aufforderung zur Annahme einer solchen Stelle sofort folgen müssen, indem sie sonst den Anspruch auf Stellung aus einer früheren Prüfung verlieren und den jüngeren, gleich würdigen Candidaten nachstehen, welche dem Rufe folgen. Das Vicariat gibt aber keinen Anstoß auf die Nachfolge im Amte. — Durch die Hessische Verordnung vom 29. Dece 1854 (v. Moser, allgemeines Kirchenblatt für das evangelische Deutschland, 1 S. 621) ist außerdem vorgeschrieben, daß künftig keinem Pfarramtsandidaten eine geistliche Pfarrstelle definitiv übertragen werden kann, der nicht wenigstens zwei Jahre als Assistent, Vicar oder Verweser ein geistliches Amt, oder ein Jahr eine mit Theologen zu besetzende Schulstelle verwaltet hat. In Württemberg wird der Vicar sowohl für Pfarrgehilfen, als Pfarramtsverweser gebraucht. Im Jahre 1853 ist für dieselben eine besondere Instruction erlassen (v. Moser a. a. D. 1 S. 809—811) und 1854 über ihre Verwendung im Dienste der Kirche Näheres bestimmt worden (a. a. D. 1854, S. 119—122). Im engeren Sinne sind es die Vicare, welche erst dann, wenn sie einige Jahre als solche erprobt sind, zu Pfarrverwesern verwendet werden können. Eine Mittelstellung zwischen Vicaren und Pfarrverwesern nehmen gewissermaßen die in mehreren größeren Städten angestellten Vicare ein, welche theils bestimmte, ihnen ausschließlich zugewiesene Berrichtung der Kirche und Schule haben, theils den ordentlichen Geistlichen zu ausshülfeweisen Leistungen verpflichtet sind. Die Vicare stehen unter Aufsicht der Oberkirchenbehörde, welcher jährlich zweimal die sogenannte Vicariatstabelle einzusenden ist (darüber den Erlaß des Consistoriums vom 4. September 1854, a. a. D. S. 401). Jeder Vicar hat jährlich als Probe seiner Studien einen Aufsatz über ein theologisches oder verwandtes Thema einzuschicken. Durch Verordnung des Kirchenraths im Herzogthum Sachsen vom 4. Januar 1854 (v. Moser a. a. D. 1854, S. 407) sind die Unterschiede der Pfarrvicare von den Pfarrcollaboratoren, Pfarrsubstituten genauer bestimmt. Die Pfarrvicare werden auf ungewisse Zeitdauer in einer Gemeinde, deren gänzlich erledigte Pfarrstelle aus irgend einem Grunde vorläufig unbesezt gelassen werden soll, angestellt. Ueber die Zeitdauer ihrer amtlichen Wirksamkeit entscheidet die kirchliche Oberbehörde. Pfarrcollaboratoren sind Gehilfen von Pfarrern, welche aus irgend einem Grunde, auf die Dauer oder zeitweilig, unzulänglich sind, ihr geistliches Amt nach allen seinen Theilen vollständig zu verwirken. Sie handeln überall im Namen und unter Auktorität ihres Seniors. Pfarrsubstituten werden zur völli gen Stellvertretung im Kirchendienste durch Alter oder Krankheit Berrichtung ihrer amtlichen Geschäfte ganz unfähig gewordener Pfarrer berufen. äußern ihre amtliche Thätigkeit selbstständig und unter eigener Verantwortlichkeit. Wenn sie nicht früher abberufen oder sind sie nicht mit der Hoffnung auf Dienstinachfolge gestellt, so endet ihr Verhältniß mit dem Tode des Emeritus, falls ihnen nicht die Verwaltung der erledigten Stelle vicario nomine bis zur Wiederbesetzung aufgetragen (vgl. dazu noch den Erlaß des Sachsen-Weimarischen Staatsministeriums vom 15. Dec 1856, a. a. D. 1856, S. 661 folg.). In ähnlicher Weise ist auch in den übrigen deutschen evangelischen Landeskirchen das Verhältniß der Vicare geregelt (man siehe Uebersicht der darüber ergangenen neueren Verordnungen bei v. Moser im Neuen zum allgemeinen Kirchenblatt, unter dem Worte: Candidaten).

Die Verwaltung eines Vicariats als Vorbereitung für ein künftiges Pfarramt der evangelischen Kirche ist schon längst als höchst erspriesslich allgemein anerkannt worden. Zugleich ist durch eine derartige Verwendung der Candidaten dem Bedürfniß der

ung katechetischer Kräfte ein nicht geringer Vorschub zu thun. Auf den Provinzsynoden in Preußen ist deshalb im Jahre 1844 diese Angelegenheit in ersüßliche Verhandlung gezogen und auf der Berliner Generalsynode im Jahre 1846 sind darüber weitere wichtige Verhandlungen gepflogen (man sehe den amtlichen Abdruck der Verhandlungen der evangelischen Generalsynode in Berlin [Berlin 1846, Fol.], Abtheilung I. Cap. 10 folg. und Abtheilung II. nro. III. S. 19 folg. eine Denkschrift darüber). Neben sind in den einzelnen Provinzen des preussischen Staats theils durch Privatpersonen, theils durch die Behörde Mittel beschafft worden, um das Vicariat immer allgemeiner zu machen. (Man sehe z. B. das Ausschreiben des Generalsuperintendenten der Provinz Schlesien vom 27. September 1857, betreffend die Bildung eines Fonds zur Begründung des evangelisch-kirchlichen Vicariats in der Provinz Schlesien, v. No. 100 a. a. D. 1857, S. 369—371). Auf den Antrag der neunten westfälischen Provinzsynode vom 1859, in allen Bezirken Kreisvicare zu bestellen, hat das geistliche Ministerium wegen des bedeutenden Kostenaufwandes nicht eingehen können, die Synode aber da gut geheißen, wo besondere, in der individuellen Beschaffenheit des Vicariats oder in persönlichen Verhältnissen, oder auch in vorübergehenden Schwierigkeiten liegende Umstände eine solche speziell begründen (man sehe den Erlaß des Ministeriums vom 26. Mai 1860, in dem kirchlichen Amtsblatt des Consistoriums der Provinz Westfalen 1860, Nr. 12, S. 54, 55). S. S. Jacobsen.

Vicelin, Apostel von Holstein, und die Bekehrung der Obotriten zum Christenthum. Das Leben des heiligen Vicelin steht mit der Geschichte der Verbreitung des Christenthums unter den Obotriten in so enger Verbindung, daß es schwerlich scheint, beide Artikel zu einem zu vereinigen und im Zusammenhange zu schreiben. — Vicelin, gleich vielen anderen Glaubensaposteln aus den früheren Jahrhunderten des Mittelalters nicht minder durch unerschütterlichen Muth und ausdauernde Thätigkeit, als durch einfache und innige Frömmigkeit ausgezeichnet, stammte aus einer adelichen Familie von mittlerem Stande und war zu Quernheim, einem Dorfe am Ufer der Weser unfern Hameln, im Sprengel von Minden, geboren. Den ersten Unterricht im Anfangsgründen des Wissens erhielt er von dortigen Domgeistlichen. Da er früh seine Eltern frühzeitig durch den Tod verlor und bald auch durch gewissenlose Verwandte sein väterliches Erbtheil einbüßte, so sah er sich, kaum dem Knabenalter entwachsen, auf seine eigene Thätigkeit und die Hilfe fremder Menschen hingewiesen. Er wandte sich auf dieselbe wider sein Erwarten bei einer frommen Edelfrau, welche ihn aus Mitleid auf ihr Schloß Everstein nahm und ihm sowohl den nöthigen Unterhalt als die Mittel zu seiner weiteren Ausbildung gewährte. Indessen erregte das stets sich gleichende Wohlwollen seiner Wohlthäterin gegen ihn den Neid des Burgprieesters, welcher mit der Absicht, ihn zu beschämen und zu verkleinern, wiederholt im Beisehn Anderer Vorwürfe an ihn richtete, die ihn in Verlegenheit setzten und zum Bewußtseyn und Bekämpfung seiner Unwissenheit brachten. Anstatt sich aber dadurch niederdrücken zu lassen, schloß er vielmehr darin eine Fügung der göttlichen Vorsehung und fühlte sich zu mehrerem Eifer im Lernen angetrieben. Er verließ daher sofort, ohne Abschied zu nehmen, die Burg und begab sich nach der damals blühenden Schule zu Paderborn, wo er bald durch unbeschreiblichen Fleiß und Eifer die Zuneigung des gefeierten Magisters Hartmann so sehr gewann, daß derselbe ihn zu seinem Haus- und Tischgenossen machte und ihn später zu seiner Unterstüßung einen Theil des Unterrichts der jüngeren Schüler übernahm (Helm. hist. Selav. I. c. 42). Nächst dem Magister Hartmann übte sein Lehramt Endolf, ein Mann von ausgezeichnete Frömmigkeit und ein treuer Befenner des Christthums, der Pfarrer in dem benachbarten Dorfe Feule war, den bedeutendsten Einfluß auf ihn aus (Helm. I. c. 43). Nachdem er sich in dem vertrauten Umgange mit diesen Männern lehrend und lernend zu einem tüchtigen Lehrer ausgebildet hatte, wurde er nach Bremen berufen, um der dortigen Schule vorzustehen. Da dieselbe durch die Unwissenheit und Zuchtlosigkeit eines großen Theils der Schüler sehr in Verfall gerathen

war, so ließ er es sich mit allem Eifer angelegen seyn, die verwilderte Jugend in ernste und anhaltende Strenge zur Zucht und Ehrbarkeit zurückzuführen, und in That gelang es ihm allmählich, die meisten von den seiner Leitung anvertrauten Eiern zu wirklich gebildeten und geistesfreien Menschen zu erziehen, von denen es drücklich lobend erwähnt wird, daß sie auch im Gottesdienste und im Besuche des Eifers sich eifrig bewiesen. Unter ihnen zeichnete sich ein bis dahin vernachlässigter Jüngling von bestem Charakter, Namens Thetmar, vorzüglich aus, der, von seinen Eltern geistlichen Stande bestimmt, seiner besonderen Obhut übergeben war und von ihm Haus- und Tischgenosse aufgenommen wurde (Helm. I. c. 44).

Ungeachtet sich Wicelin durch seine Verdienste um die Schule die Achtung und Wohlwollen des Erzbischofs Friedrich, der von 1105 bis 1123 regierte, sowie Uebrigen, welche durch ihr Amt oder ihr Ansehen in der Kirche hervorragten, in hohem Grade erworben hatte, so regte sich doch das Verlangen nach weiterer Ausbildung lebhaft in ihm, daß er wenige Jahre später den Entschluß faßte, in Begleitung seines ihm immer lieber gewordenen Schülers Thetmar den damals berühmtesten und von der begierigen aus allen Theilen Europa's erfüllten Sitz der Wissenschaften in Paris zu besuchen. Während eines dreijährigen Aufenthaltes hörte er daselbst mit beharrlichem Fleiße die berühmten Lehrer Radolf und Anselm (+ 1117), welche sich besonders in der Erklärung der heil. Schrift auszeichneten, und an die er sich um so enger schloß, je empfänglicher er für ihre Vorträge durch seine frühere Beschäftigung mit Sprachen und einigen Schriftstellern des klassischen Alterthums geworden war. Sie leiteten ihn hauptsächlich zu dem richtigen Verständniß der biblischen Schriften an, bewahrten ihn dadurch nicht nur vor der damals herrschenden dialektischen Richtung in gelehrter Spitzfindigkeiten, sondern machten ihn auch mit dem einfachen Geiste des Alterthums vertrauter, führten ihn zu einem strengeren Lebenswandel und bestärkten ihn in dem Vorsatze, sich ausschließlich dem Dienste der Kirche zu weihen (Helm. I, 45). Er daher mit Thetmar in seine Heimath zurückgekehrt war, lehnte er die ihm angebotene Stelle eines Domherrn in Bremen ab und begab sich nach Magdeburg zu dem vorher gewählten Erzbischof Norbert, um sich in dessen Umgange auf das Amt Apostels der Heiden würdig vorzubereiten. Nachdem er von demselben die Priesterempfangen hatte, lehrte er zum Erzbischof Adalbert II. von Bremen zurück, welcher ihm den Beruf, unter den Slaven das Heidenthum auszurotten, übertrug. Hier wandte er sich in Begleitung von zwei anderen Geistlichen, einem Priester Rudolf von Hildesheim und einem Kanonikus Ludolf aus Verden, welche sich mit ihm als Gefährten des heiligen Werkes freiwillig verbunden hatten, unverweilt an Heinrich, den mächtigsten König der Obotriten, und bat ihn um die Erlaubniß, das Evangelium unter seinem Volke verkündigen zu dürfen (Helm. I. c. 46).

Die Obotriten, häufig auch Abodriten (Annal. Einh. Fuld. ad a. 789 Partz, Monum. T. I. p. 350; Thietm. Chron. I. c. 6) genannt, gehörten zu der weitverbreiteten Völkerverzweigung der Wenden oder norddeutschen Slaven und beherrschten ihren Hauptsitz in dem heutigen Großherzogthum Mecklenburg. Wie die übrigen Stammes waren sie roh, treulos und, wenn sie zum Kriege gereizt wurden, sehr grausam. Von Natur mühevollen Arbeiten abgeneigt, beschäftigten sie sich am liebsten mit Viehzucht, der Jagd und den Raubzügen zu Lande und zur See, wohnten in schledchten Hütten aus Flechtwerk und bedienten sich einer höchst einfachen Kleidung. Ungeachtet die eigenen Frauen und Hausleute mit Härte und Geringschätzung behandelten, so sie gegen Fremde die Gastfreundschaft mit der größten Gewissenhaftigkeit. Das bedeutendste Ansehen unter ihnen besaßen die Priester, welche nicht allein die mannichfaltigen Religionsgebräuche und Opfer besorgten, sondern auch durch die Leitung der von ihnen vergebenen Pferde ertheilten, oder durch Loose bestimmten Drakel einen überwiegenden Einfluß auf die öffentlichen Angelegenheiten ausübten und ausschließlich im Besitze der wissenschaftlichen Kenntnisse des dem Aberglauben sehr ergebenen Volkes waren. U

in geweihten Hainen und Quellen, an denen die Slaven Ueberfluß hatten, gab es bei ihnen eine Menge von Haus- und Nationalgöttern, deren theils aus Holz, theils aus Metall nicht ohne Kunst gearbeitete, höchst phantastische Bilder in ihren reich ausgestatteten Tempeln überall aufgestellt waren. Unter den vielen Göttern, welche sie verehrten, und denen an bestimmten Festtagen von ihren Priestern selbst Menschenopfer dargebracht wurden, nahmen der vierköpfige Swantewid oder Swatowid (der heilige und lichte Sieger), Prowe (das Recht) und Kadegast die erste Stelle ein. **Perun** hatte sich bei aller Mannichfaltigkeit der Götter, denen Fluren und Wälder heilig, Freuden und Leiden zugeschrieben waren, im Volke der Slaven der Glaube erhalten, daß ein Gott im Himmel über die übrigen herrsche, welcher, vor allen mächtig, nur für die himmlischen Angelegenheiten sorge, während die anderen, aus seinem Blute hervorgegangene Götter ihm gehorchten und nach seinem Befehle die ihnen übertragenen **Aemter auf Erden** verwalteten (Helm. I. c. 52 u. 82).

Mit dem Christenthume wurden die Obotriten seit dem Anfange des neunten Jahrhunderts erst durch die Deutschen bekannt, nachdem sie, durch ihre Feindschaft mit den **Wenden** bewogen, eine Verbindung mit den Franken angeknüpft und als Bundesgenossen Karls des Großen gegen die Sachsen gekämpft hatten. Zwar blieben sie auch nach der Besiegung der Sachsen noch eine Zeit lang freie und unabhängige Bundesgenossen der Franken; indessen sahen sie sich durch ihre fortwährenden Streitigkeiten mit den **Wenden** und Dänen bald so sehr bedrängt, daß sie sich zu ihrem Schutze freiwillig der Oberhoheit des mächtigen Kaisers unterwarfen und ihn als ihren obersten Richter anerkannten. Als ihnen jedoch der Einfluß der vom Kaiser in Sachsen eingesetzten **Herzöge** nicht minder lästig zu werden begann, sagten sie sich im J. 817 unter ihrem **Fürsten** Slaomir von Ludwig dem Frommen los; aber schon nach zwei Jahren wurde Slaomir vertrieben und die Gewalt dem Ceodrag, einem Sohne Trasiko's, übertragen, welcher die Oberherrschaft des Kaisers wieder anerkennen und ihm Kriegshilfe leisten mußte. Allein kaum hatten die Obotriten die Abnahme des kaiserlichen Einflusses unter Ludwig dem Frommen und dessen Söhnen wahrgenommen, als sie sich mit anderen benachbarten Wenden verbänden, den Kampf für ihre Unabhängigkeit erneuerten und wiederholte Raubzüge in das Land der Sachsen und Nordalbingier unternahmten, weshalb sie sowohl von Ludwig dem Deutschen, als auch von Arnulf, jedoch ohne nachhaltigen Erfolg, bekriegt wurden. Erst dem Könige Heinrich I. gelang es, im Jahre 931 nach der blutigen Schlacht bei Lenzen (Lunzini, s. Thietm. Chron. I. c. 8) die Obotriten nebst anderen slavischen Völkerschaften zinsbar zu machen und die Grenzen des deutschen Reiches von der Elbe bis an die mittlere Oder zu erweitern. **Heinrich** ließ sich der umsichtige Sieger von ihnen das Versprechen geben, das Christenthum, welches ihnen seit der Stiftung des Erzbisthums Hamburg (834) meistens durch **Wendens** Missionare aus dem Kloster Corvei an der Weser verkündigt war, bereitwillig anzunehmen. So lange die Slaven den ihnen aufgelegten Tribut an die deutschen Könige pünktlich entrichteten, verhielten sie sich ruhig, und das Christenthum gewann unter ihnen durch die Bemühungen der Erzbischöfe von Hamburg-Bremen, zu deren Sprengel sie gehörten, einen immer festeren Boden. Unter dem Kaiser Otto I. wurde in Wagrien ein Bisthum Oldenburg, wo sich schon eine große Zahl der Einwohner zum Christenthum bekannte, um das Jahr 968 errichtet, der ehrwürdige Marco (Evracus) zum ersten Bischof ernannt und demselben das ganze Land der Obotriten bis zum **Mecklenburger** Ufer nebst dem Gebiete von Schleswig übergeben. Da Otto I. gleich seinem Vater bei den besiegten Völkern stets die Ausbreitung des Christenthums zu befördern suchte, so hatte er zu diesem Zwecke im J. 946 auch bei den überelbischen Wenden ein Bisthum Havelberg, welches alles Land zwischen den Flüssen Elbe und Peene umfaßte, gestiftet und mit Einkünften hinreichend ausgestattet (vergl. Riedel, Novus diplom. Brandenb. Tom. II.). Demnach wurde schon im Jahre 968 das Bisthum Oldenburg von Schleswig getrennt, behielt jedoch die Wendengau des Hamburger

Sprengels bis an die Peene und bezog unter der Bedingung, die heidnischen Obo im heutigen Mecklenburg zu bekehren, zu seiner Erhaltung nicht unbedeutende Summen aus liegenden Gründen, sowie aus Natural- und Gelderhebungen im Lande der Obo. Das Bisthum hatte nach Marco's Tode der Bischof Edward erhalten, welcher seinen Eifer dem Christenthum viele Slaven gewann, im Lande der Wagiren und triten mehrere Kirchen erbaute, aller Orten Priester anstellte und Vereine von Mönchen und gottgeweihten Jungfrauen stiftete (Helm. I. c. 12).

So erfreulich indessen die Fortschritte auch waren, welche das Christenthum durch die eifrigen Bemühungen des Bischofs und der von ihm herangezogenen zahlreichen Missionen unter den Slaven machte; so war man doch von einer völligen Christianisirung derselben noch weit entfernt. Es trat vielmehr, wie es in der Geschichte der Mission oft vorkommt, nach den ersten glücklichen Erfolgen des Bekehrungseifers der Geist eine gewaltsame Reaction ein, welche einen fast anderthalb Jahrhunderte hindurch gefesteten Kampf zwischen dem Heidenthume und Christenthum hervorrief. Während Herzöge von Sachsen, denen die deutschen Kaiser die Aufsicht und Zügelung der Obo übertragen hatten, die Abgaben derselben immer höher steigerten, benutzten die heidnischen Priester die darüber entstandene Unzufriedenheit des Volkes, um es zum Kampfe gegen die Christen zu entflammen. Zwar erlitten die Obo triten mehrere bedeutende Niederlagen und mußten sich aufs Neue unterwerfen, nichtsdestoweniger erhoben sich aber die Fürsten Miksewoi, Billug und dessen Sohn Mizislaw, deren christlicher Gatte sich stets schwankend gezeigt hatte, in kurzem wieder und benutzten besonders die Kaisermerzöge Otto's II. u. III. nach Italien, um sich von dem Joche der Deutschen zu befreien. Billug verließ seine christliche Gemahlin, eine durch ihre Schönheit ausgezeichnete Schwester Wago's oder Wego's, des dritten Bischofs von Aldenburg; und sein Sohn Mizislaw gab seine im Nonnenkloster zu Mitilburg (Mittellburg) erzogene Schwester einem heidnischen Slaven Namens Polizlaw zur Ehe. Sowohl der Bischof Wago als dessen Nachfolger Ezilo verloren an mehreren Orten ihrer Einkünfte und Besitzungen; die Kirchen und Klöster wurden an mehreren Orten zerstört, die Christen ermordet, ihre Frauen entehrt und ihre Priester unter grausamen Martern von den Altären fortgeschleppt zu einem qualvollen Tode. Ueberall, wohin die Sieger vordrangen, ward der heidnische Götzendienst mit seinen Tempeln glänzend wieder hergestellt. Selbst Hamburg, der Sitz des Erzbisthums, litt unter Plünderungen und Verheerungen der wilden Raubhaaren. Je höher aber die Obo der Krieg, welche hierdurch dem gesammten nördlichen Deutschland drohte, desto angefeuert rückten sich die Deutschen, um die raubsüchtigen Feinde über die Elbe zurückzutreiben. Auch kam es bald zu einer blutigen Schlacht, in welcher gegen 30,000 Slaven Leben gekommen seyn sollen (Helm. I. c. 13 ff.).

Mittlerweile war der aldenburgische Bischof Volkward, Ezilo's Nachfolger, die Slaven gleich im Anfange der Christenverfolgung aus ihrem Lande vertrieben und nach der Rückkehr von einer Missionsreise in Norwegen, zu Bremen gestorben. Seine Stelle wurde durch den Erzbischof Unwan Reginbert gewählt, der zwar den Sieg des Herzogs Bernhard von Sachsen über die Obo triten in sein Bisthum Aldenburg zurückgeführt zu seyn scheint, aber schon 1013 starb (Helm. I. c. 17.). dieselbe Zeit empörten sich die Obo triten, als sie die Nachricht von dem Tode des Herzogs Bernhard empfingen, von Neuem und setzten den Kampf in den Jahren 1013 bis 1018 mit solchem Erfolge fort, daß sie von der ihnen verhassten Zinsigkeit freigesprochen werden mußten; und wenn auch seit dem J. 1024 durch allgemeine Verträge (pactiones) ein leidlicher Friede zwischen den Sachsen und Obo triten geführt wurde, so vermochte sich doch das Christenthum daselbst kaum mit der größten Anstrengung zu erhalten, da unter den slavischen Fürsten nur Uto als Christ da begünstigte, während die übrigen dem Heidenthume offen huldigten. Erst Uto's Gatte Gottschalk, welcher im Kloster zu Lüneburg in den Wissenschaften unterrichtet

gegen war, sodann eine Zeit lang am Hofe des dänischen Königs Ranut des Großen gelebt hatte, erwarb sich, obgleich er Anfangs das Christenthum verfolgte, seit dem J. 1043 große Verdienste um die Ausbreitung desselben unter den Dobotriten und gewährte dem Bischof von Benna *) folgenden aldenburgischen Bischöfen Reinhard (1023—1030), Meinher (1030—1038), Abhelin (1038—1048) und Ezo (1051—1066) Schutz und Unterstützung in ihrem beschwerlichen Amte. Indessen erregte sein rastloser Eifer, das Christenthum in seinem Lande allgemein auszubreiten, einen ausgebreiteten Aufstand unter den Wenden, in welchem nicht nur er selbst und mit ihm alle Geistliche im J. 1066 das Leben verloren, sondern auch Hamburg und Schleswig durch neue Verheerungen litten, und der Rugenfürst Kruto (Krut), ein eifriger Heide, zum Oberherrn ernannt ward (Helm. I. c. 18—26). Seitdem sahen sich die Christen völlig unterdrückt, und das ganze Wendland erhielt sich frei von allem christlichen Einflusse, bis im Jahre 1105 Gottschalk's Sohn, Heinrich, den altersschwachen Kruto ermordete und sich der Herrschaft bemächtigte. Da sich jedoch ein großer Theil der Wenden gegen ihn auflehnte, so gelang es ihm erst mit Hilfe der Sachsen, deren Herzoge Magnus er zum Oberherren leistete, seine Gegner bei Zmilowe (Smilow) zu besiegen und zur Unterwerfung zu zwingen. Von jetzt an regierte er über die Dobotriten und die übrigen wendischen Slaven mit Milde und Umsicht, suchte sie mehr an den Ackerbau zu gewöhnen und das Christenthum, das nur noch in Lübeck, seinem Lieblingsaufenthalte, zu erhalten, unter ihnen zu befördern (Helm. I. c. 34).

Als daher der zum Apostel der Heiden geweihte Bicelin mit seinen Gefährten dahin kam, wurden sie vom Könige mit großer Achtung aufgenommen und erhielten sofort eine Kirche in Lübeck zum Siege ihrer Wirksamkeit. Aber noch ehe sie diese beenden konnten, starb Heinrich im Jahre 1126, und seine Söhne Zwentpolsch und Anst gerietzen durch innere Kriege in so verwirrte Verhältnisse, daß an eine thätige Beförderung des Christenthums auf lange Zeit nicht zu denken war (Helm. I. c. 46). Inzwischen kehrte Bicelin vorläufig zum Erzbischof Adalbert nach Bremen zurück und beauftragte ihn auf seinen Visitationstouren in dem ausgedehnten Kirchensprengel. Da traf er in dem Dorfe Faldera (Wippendorf, jetzt Neumünster) um Hilfe an, daß die Einwohner des Dorfes Faldera (Wippendorf, jetzt Neumünster) um einen Priester baten, der unter ihnen wohnen sollte. Der Erzbischof übertrug diese Bitte dem Bicelin, welcher sie mit Freuden annahm, da sie ihm einen erwünschten Anlaß für seine apostolische Wirksamkeit darbot. Denn der Gau von Faldera war ein wenig fruchtbares, überdieß durch die vielen Kriege fast gänzlich verwüstetes Land unmittelbar an der Gränze der Slaven, und seine Bewohner, unter denen, wie unter den Slaven, die Verehrung von Hainen und Quellen und sonst noch mancherlei heidnischer Aberglaube herrschte, waren nur dem Namen, nicht der That nach Christen.

Wohl erkannte Bicelin die Schwierigkeiten und Gefahren, die ihm hier in der Erfüllung seines Berufes bevorstanden; aber je mehr er dabei von menschlicher Hilfe verwehrt war, um desto dringender empfahl er sich dem Schutze Gottes, und er hatte die Freude, daß der Herr sein Bemühen bei diesem Volke gedeihen ließ. Bald ertönte das Wort des Evangeliums im ganzen Lande der Nordalbingier, und die Wahrheiten, welche sich durch Mund verkündigte, fanden vielen Eingang bei der rohen Menge und wirkten segensreichlich auf die Gemüther derselben. Von seinem frommen Eifer getrieben, besuchte er häufig die umliegenden Kirchen, führte die Gemeinden durch die Ermahnungen des Heils zur Buße und zu ächt christlicher Sinnesart, wies die Irrenden zurecht, verführte die Unkeuschen und vertilgte überall die Haine und heidnischen Altäre, sowie alle übrig gebliebenen Gebräuche des Götzendienstes. Diese unermüdete, ausschließlich seinem Berufe gewidmete Thätigkeit erweckte auch Andere, seinem Beispiele nachzufolgen. Allmählich

*) Benna oder Bernhard war im Jahre 1014 auf Reginbert, der das Bisthum von 992 bis 1013 besaß, gefolgt.

bildete sich ein freier Verein von ehelosen Laien und Geistlichen, welche sich unter seiner Leitung zu einem Leben des Gebetes, der Liebe und Entfagung mit einander verbanden und sich verpflichteten, die Kranken zu besuchen, die Dürftigen zu unterstützen und : minder für ihrer Nebenmenschen Seelenheil, wie für ihr eigenes zu sorgen, vor : aber für die Belehrung der Slaven zu beten und zu arbeiten (Holm. I. c. 47). Der Kaiser Lothar im Jahre 1134 in diese Gegenden kam, war er so erfreut über Bestrebungen Bicelin's, unter den Slaven die christliche Kirche zu gründen, daß er Theilnahme auf dessen Rath zum Schutze des Landes die Festung Segeberg anließ, wo sodann eine neue Kirche mit einem Kloster erbaut wurde, welche der Vicelin übergeben werden sollte. Da demselben nun auch die Sorge für die Mission in Lübeck anvertraut war, so kam dadurch die Leitung der ganzen Mission unter : Slaven in seine Hände, und er säumte nicht, sowohl zu Segeberg als in Lübeck : Pflanzschule von Missionären für das Slavenland zu gründen. Indessen unterbrach die politischen Streitigkeiten und Unruhen, welche nach des Kaisers Tode im J. 1 im deutschen Reiche entstanden, auch diese vielversprechende Thätigkeit, da jene Gegenden ohne Schutz auf's Neue der Wuth der argwöhnischen Slaven preisgegeben und christlichen Stiftungen zerstört wurden. Um ihr Leben zu retten, mußten die Geistlichen ihre Stellen verlassen, und auch Bicelin sah sich wiederum auf Feldern allein in seiner Wirksamkeit beschränkt. Aber auch dieser Ort blieb von den Verwüstungen der rohen Feinde nicht verschont, und die Christen geriethen in die äußerste Noth, in welcher Bicelin Bedrängten nach Kräften lehrend, ermahnend und tröstend, einige Jahre zubrachte. Nachdem der tapfere Graf Adolf von Holstein nach wiederholter Besiegung der Slaven unbestritten Herr des Landes geworden war, verbesserte sich die äußere Lage der Christen wieder (Holm. I. c. 53—56). Nun trat auch Bicelin in die früheren Verhältnisse wieder ein; denn der Graf nahm sogleich den Plan, welchen der Kaiser Lothar zu seinen Gunsten gefaßt hatte, wieder auf und stellte nicht nur die Kirche zu Segeberg wieder her, sondern bestätigte auch bereitwillig die Schenkung von Grundstücken, die ihr der Kaiser bestimmt hatte. Jedoch verlegte Bicelin das Kloster aus der Festung Segeberg in die benachbarte Stadt Högelsdorf (Hagerstorf), da sie ihm dazu geeigneter schien, für das geistliche Leben des Missionsvereins erforderliche Ruhe zu gewähren, und nannte seinen treuen Schüler und Freund Thetmar, der sein Kanonikat in Bremen gegeben hatte, zum Abte desselben (Holm. I. c. 56—59).

Während Bicelin im Holsteinschen mit selbstverläugnender Aufopferung für leibliche und geistige Wohl der Christen unter abwechselndem Glück thätig war, dauerte im Wendlande die zwischen Heinrich's Söhnen, Zwenteploch und Kanut, über Nachfolge in der Herrschaft ausgebrochenen Unruhen und Zwistigkeiten fort. Da die streitenden Parteien gegenseitig bis zu völliger Machtlosigkeit schwächten, so schlossen die Obotriten, einen angesehenen Mann aus ihrer Mitte, den mit Recht den Stammvater des noch jetzt regierenden Fürstenhauses von Mecklenburg gelten Niklot, zu ihrem Oberherrn zu wählen. Niklot war ein heftiger Feind des Christenthums und kämpfte lange und tapfer zuerst gegen die Dänen, dann gegen Heinrich's Söhne, welcher sich vergebens anstengte, die Obotriten von sich abhängig zu machen und dauernd zum Christenthume zu bewegen (s. d. Art. Bd. V. S. 694 ff. der Encyclopädie). Indessen fiel Niklot im J. 1161 im Kampfe mit seinem Gegner (Saxo Gram. lib. XIV.), und seine Söhne vermochten es nicht, den Besitz des Obotritenlandes zu behaupten; sie mußten es dem mächtigeren Herzoge Heinrich dem Löwen überlassen, der es von jetzt an als ein erobertes Gebiet betrachtete und demselben vertraute Männer aus seinem Heere als Böhme vorsetzte, von denen Guncelin (Fürst von Schwerin und Heinrich von Scaten die damals schon Niklinburg genannte Landschaft erhielt. Zugleich rief der Herzog nicht nur viele fleißige Kolonisten aus Flandern und England in's Land, mit welchen er vorzüglich die sehr verödeten Gegenden von Aldenburg und Mecklenburg bevölkerte; sondern er sorgte auch eben so eifrig

Wiederherstellung der slavischen Bisthümer. Zum Bischofe von Albenburg war während der Kämpfe mit Niklot im Jahre 1149 der unermüdet thätige Bicelin Erzbischofe Hartwig von Bremen geweiht. Er hatte jedoch fortwährend in seiner Thätigkeit mit manchen Hindernissen von Seiten Heinrich's des Löwen zu kämpfen, weil er sich aus Rücksicht auf seine kirchlichen Vorgesetzten, namentlich des stolzen Bischofs Hartwig, weigerte, die von dem Herzoge geforderte Belehnung mit dem Bisthume anzunehmen. Da er nicht ohne Genehmigung des Herzogs zum Besitze der ihm zustehenden Einkünfte gelangen konnte und sich durch die Mißthelligkeit mit demselben bei Bisthumsreisen in seinem Kirchensprengel beschränkt sah, so entschloß er sich, die Rücksicht auf seinen geistlichen Vorgesetzten dem höheren Interesse für sein und das Seelenheil der ihm anvertrauten Christen aufzuopfern. Er begab sich nach Lüneburg und sprach zum Herzoge: „Ich bin wegen dessen, der sich um mich gedemüthigt hat, bereit, mich selbst einem von eueren Höflichen zu eigen zu machen, geschweige denn auch, dem der Herr eine so ausgezeichnete Stellung unter den Bischöfen verliehen hat, sowohl durch den Adel euerer Geburt, als durch die Größe euerer Macht.“ Aber auch durch dieses Nachgeben fand er nicht die ungehemmte Wirksamkeit in dem Bisthume, die er suchte; denn er gerieth dadurch in ein noch gespannteres Verhältniß zu dem Erzbischofe, und während er in früheren Jahren, nur dem reinen Interesse des Bisthums dienend, frei nach seinen Grundsätzen gehandelt hatte, mußte er sich jetzt dem Willen und den selbstsüchtigen Ansichten eines ihm nicht wohlwollenden Vorgesetzten unterordnen. Dazu kam noch, daß um diese Zeit der Kummer über den Tod des treuen, in gleichem Geiste mit ihm wirkenden Freundes Thetmar sein Gemüth beunruhigte. In dieser Stimmung traf ihn bald darauf ein so harter Schlaganfall, daß er nicht frei bewegen konnte und selbst der Sprache nicht mehr mächtig war. So sah er in den letzten dritthalb Jahren seines Lebens in seiner Amtsthätigkeit durchaus nicht und vermochte nur noch durch seine Ruhe und Geduld unter schweren Leiden die Erbauung seiner Gemeinde zu wirken, indem er sich von Zeit zu Zeit auf den Armen seiner Priester und Schüler in die Kirche tragen ließ. Er starb am 12. December 1154, nachdem er fünf Jahre und neun Wochen auf dem bischöflichen Stuhle gesessen hatte (Helm. I. c. 73—79). Ihm folgte durch die Wahl des Herzogs dessen Schüler gelehrter als frommer Kapellan Gerold, ein geborner Schwabe, unter dem am 1. März 1163 der Sitz des Bisthums von Albenburg nach Lübeck verlegt wurde, nachdem der Herzog wenige Monate vorher das neue Bisthum Schwerin gestiftet und Bruno zum ersten Bischof desselben eingesetzt hatte. Doch gelang es erst nach der Überwindung vieler Schwierigkeiten, die Bestätigung der neuen Stiftung vom Kaiser Friedrich I. im J. 1170 und vom Papste Alexander III. im J. 1177 zu erhalten (s. Helm. I. c. 79. 89. 93 u. 94).

Nach dem Sturze Heinrich's des Löwen im Jahre 1180 setzten sich die Söhne des Königs wieder in den Besitz ihres väterlichen Erbes, nannten sich Herren von Mecklenburg und beförderten von jetzt an in Verbindung mit der Geistlichkeit neben dem Heidenthume deutsche Sprache und deutsches Wesen. Mit dem Heidenthume unterlag auf diese Weise auch das Wendenthum, bis sich im Anfange des 13. Jahrhunderts der Name der Obotriten im Leben des Volkes gänzlich verlor.

Literatur: Helmoldi Chronicon Slavorum (bis 1170); Adami Bromens. Hamburg. eccl. pontificum ed. Lappenberg bei Pertz, Monum. Tom. VII. scriptt.; Saxonis Grammatici Historiae Danicae libri XVI.; Alberti Krantzii Metropolis und Wandalia; — Gerken, Versuch in der ältesten Geschichte der Slaven in Deutschland. Leipz. 1771; Gebhardi, Geschichte der Slaven und Obotriten. 4 Bde. in 4. (auch Bd. XXXIII—XXXVI. der Allgem. Welthistorie). Halle 1790—97; — Frank, Altes und neues Mecklenburg. Leipz. 1753—58; Klabloff, pragmat. Handbuch der Mecklenburgischen Geschichte, 2 Bde. 1780 (zweite

Auflage 1822); Heffter, der Weltkampf der Deutschen und Slaven. Hamburg 1 Pappenberg, „die Bischöfe von Aldenburg“ im Bergschen Archiv für ältere de Geschichtekunde, Bd. 9. (1847). S. 384—395; Kruse, das Leben des heil. Vi 1828; Wiggers, Kirchengesch. Mecklenburgs, 1840; Neander, Allgem. Gesch der christl. Religion und Kirche, Bd. V. Abtheilg. 1. Hamb. 1841; Mooyer, zeichniß der deutschen Bischöfe. Minden 1854. G. S. Klippel.

Victor I., Papst, ein Afrikaner von Geburt und ein etwas heißblütiger, zufahrender und gewaltthätiger Charakter, hatte den bischöflichen Stuhl von Rom in etwa 10 — 12jährigen Zeitraum zwischen dem Episcopat des Eleutherus und des Zephyrinus (nach Pagi von 185 — 197, nach Anderen von 187 bis gegen 200) Berühmt ist er durch seine Theilnahme an den Osterstreitigkeiten mit den kleinasiatischen Quartodecimanern (s. die betreffenden Artikel). Er erneuerte die schon früher von seinem Vorgänger Anicet als Vertreter der abendländischen Osterpraxis gegen Polykarp Ephesus erhobene Opposition, und zwar in ungleich heftigerer und offensiverer Weise, indem er an Polykarp's Nachfolger, Polykrates, der gleich jenem und gleich sämmtlichen kleinasiatischen Bischöfen an der alten jüdenchristlichen Osterpraxis festhielt, zufolge am 14. Nisan das *πάσχα σταυρώσιμον* und am 16. Nisan das *πάσχα ἀναστάσιμον* oder das eigentliche Osterfest begangen wurde, einen Brief schrieb, in welchem er Androhung der Excommunication Anschluß an die in der römischen und der gesammten abendländischen Kirche übliche Zeit und Weise, das Osterfest zu feiern, von ihnen seinen Nachbarn forderte. Da Polykrates in seinem und der übrigen Kleinasiaten eben so ruhig und gemessen, als bestimmt ablehnend antwortete (s. sein Schreiben Euseb. hist. eccl. V, 24), hob Victor, der sich inzwischen der Uebereinstimmung mehrerer orientalischer Bischöfe, namentlich derer in Palästina, in Pontus und des Ithiischen, mit seiner römischen Osterpraxis versichert hatte, ohne Weiteres die Kirchengesellschaft mit den Kleinasiaten auf. Dieser rasche Schritt fand aber keineswegs die Billigung aller der sonst mit Victor gleichgesinnten Bischöfe. Mehrere von ihnen namentlich der ehrwürdige Irenäus von Lyon tabelten denselben mit edlem Freimuth und heiligem Ernste; das betreffende Schreiben des Irenäus hat uns Eusebius (a. a. wenigstens zum großen Theile aufbewahrt. Der Erfolg war, daß Victor seine Maßregel zurücknehmen mußte und daß, befördert durch das eifrige, vermittelnde Eingreifen der Bischöfe Palästina's, namentlich des Narcissus von Jerusalem und Iphilius von Cäsarea, der Friede in der gesammten Kirche wiederhergestellt, zugleich auch das allmähliche Obfliegen der heidenchristlichen oder antiquartodecimanischen Osterpraxis angebahnt wurde (vgl. überhaupt Euseb. V, 22—25). — Auch an den Anfängen der monarchianischen Streitigkeiten hat Victor sich betheiliget, indem er den dynamistischen Monarchianer Theodotus den Gerber (*ὁ οὐρεὺς*) aus Byzanz, einen Lügner der Menschheit Christi, welcher Christum gleich den Eboniten für einen bloßen Menschen erklärt aus der Kirchengemeinschaft ausstieß und so zur Begründung jener heterodoxen Sekte der Theodotianer (z. B. Asclepiades, Theodotus der Geldwechsler, Natalius Confessor angeblich auch Artemon) veranlaßte, welche einige Zeit in Rom, aber getrennt von der römischen Kirche existirte (Euseb. V, 28). Das diesen rationalistrenden und zugleich ebionitistrenden Dynamisten entgegengesetzte Extrem des Patripassianismus oder der Einerleuung von Sohn und Vater, wie dasselbe damals von dem Confessor Praxilla aus Kleinasien vertreten wurde, scheint Victor einigermaßen begünstigt zu haben; wenigstens scheinen einige Aeußerungen Tertullian's darauf hinzuweisen (Tert. adv. Fc. I; Append. ad libr. de Praescript. c. 53).

Victor II., Papst, vorher Gebhard, Bischof von Eichstädt, Verwandter und vertrauter Rathgeber Kaiser Heinrich's III., des Schwarzen, wurde von diesem nach einjähriger Sedisvakanz zum Nachfolger des 1054 gestorbenen Leo IX. ernannt am Gründonnerstage 1055 in Rom gekrönt. Wenn man Leo von Ostia, dem berühmten Chronisten von Montecassino, trauen darf (Chronica. Casinense II, 89), so war

egentlich Hildebrand, damals Subdiacon der römischen Kirche, der Gebhard's Erhebung zum päpstlichen Stuhle bewirkte, indem er den Kaiser, der sich keineswegs geneigt hiezu zeigte, durch die dringendsten und unermüdblichsten Vorstellungen endlich dazu zu bewegen konnte, daß er seinem klugen und bis dahin ihm treu ergebenen Vetter, dem mächtigsten und reichsten Kirchenfürsten des damaligen Deutschlands, seine Genehmigung zur Erlangung der dreifachen Krone ertheilte. Gerade daß Victor als Bischof von Eichstädt ein starrer Anhänger der kaiserlichen Interessen und ein fast unaufhörlicher Widersacher der Bestrebungen Leo's IX. gewesen war, scheint ein Hauptbestimmungsgrund für Hildebrand gewesen zu seyn, eben diesem Manne auf den Stuhl Petri zu verhelfen, um so das kaiserliche Feldlager in sich selbst zu theilen und gerade den gefährlichsten Gegner und demselben für die Sache der Kirche zu gewinnen. Das Experiment glückte auch vollständig. Victor ging wenigstens auf das Hauptbestreben der von Hildebrand geleiteten kirchlichen oder cluniacensischen Partei, auf die Bekämpfung der Simonie und Heirathe, als der vornehmsten Krebschäden des damaligen kirchlichen Lebens, mit vollem Eifer ein, erließ gleich nach seiner Stuhlbesteigung von einer florentinischen Synode energische Verbote wider jene Uebel, ließ in demselben Jahre (1055) zwei Concilien in Frankreich abhalten, eines zu Lyon durch Hildebrand, ein anderes zu Lizeux unter andern andern Legaten, welche Beschlüsse in gleichem Sinne fassen mußten, desgleichen 1056 ein Concil zu Toulouse von ganz ähnlicher Tendenz. Auch wirkte er in Deutschland, wohin er im Herbst 1056 auf Besuch gereist war und wo er Zeuge des frühzeitigen Todes Heinrich's III. zu Goslar werden mußte, in gleichem Geiste und mit nicht geringerer Energie, zumal seitdem der Wunsch des sterbenden Kaisers ihn zum Vormunde von dessen minderjährigem Söhnchen Heinrich IV. und zum Rathgeber der Kaiserin Wittwe Agnes bestellt hatte. Er starb aber schon bald nach seiner Rückkehr nach Italien, im Sommer 1057, und wurde durch diesen allzufrühen Tod an der gehörigen Befestigung und weiteren Verfolgung seiner heilsamen Anordnungen verhindert, deren glücklichere Wiederaufnahme und siegreiche Durchführung erst späteren Päbsten, wie Nikolaus II., Alexander II. und vor allem Hildebrand als Gregor VII. vorbehalten bleiben sollte. Vergl. Pagi, Breviarium Paparum Romm. II, p. 528 ff.; Hbfler, Geschichte der deutschen Päbste und Gröfner, Gregor VII., S. I S. 560; Kirchengesch. IV, 613 ff.

Victor III., Pabst, vorher Desiderius, Abt von Montecassino (Sohn Landulf's V., Sohn von Benevent), wurde seiner ausgezeichneten kirchlichen Gesinnung und sittlichen politischen Tüchtigkeit halber, von dem sterbenden Gregor VII., dem er schon bei seinen Lebzeiten ein Hauptfreund und Rathgeber gewesen war, als sein würdigster Nachfolger bezeichnet und deshalb von den Cardinälen im Jahre 1056 gewählt, weigerte sich aber die bereits empfangenen Insignien der päpstlichen Würde zu behalten, indem er aus Rom entwich und über Terracina, wo er sie feierlich niederlegte, in sein Kloster zurückkehrte. Es währte fast ein ganzes Jahr, bis er sich endlich auf einem capuanischen Concil durch die inständigen Bitten der Cardinäle zur definitiven Annahme derselben übertragenen, hohen Würde bewegen ließ (Frühjahr 1057). Er trat nun sehr energisch im Geiste und in der Richtung seines großen Vorgängers auf, excommunicirte auf einer Synode zu Benevent seinen kaiserlichen Gegenpabst Clemens III., der sich zuvor in Rom festgesetzt und fast diese ganze Stadt für sich gewonnen hatte, erließ gleich ein Verbot aller Laieninvestituren, forderte die Italiener zu einem gemeinsamen Entschlusse, einer Art von Kreuzzug, gegen die Saracenen in Afrika auf und verbot allen seinen Bischöfen und Klerikern, irgend welche Gemeinschaft mit dem widerspenstigen Bischofe Hugo von Lyon zu unterhalten, der zusammen mit Abt Richard von Marbach sich gegen seine päpstliche Autorität aufgelehnt und arge Verleumdungen wider seine Person ausgesprengt hatte. Witten in diesen Kämpfen und zum Theil weitausschauenden Entwürfen, raffte ihn der Tod weg, nachdem er kaum ein halbes Jahr aktiver Inhaber der päpstlichen Würde gewesen war (September 1057). Vgl. Leonis Ostiens. Chron.

Casin. contin. a Petro Diacono, l. III, c. 71, p. 480 sq. Muratori, Geschichte Italiens im M. A., VI, 464 ff.

Victor IV., Papst. Diesen Namen haben zwei Gegenpäpste im 12. Jahrhundert geführt, zuerst der vorherige Cardinal Gregorius Conti, Nachfolger Anacler's I († 1138), aber bereits nach Verlauf von zwei Monaten durch den Einfluß des heiligen Bernhard von Clairvaux zur Unterwerfung unter den mächtigeren Innocenz II. (1130 bis 1143) bewogen (s. Petrus Diac. im Chron. Casinense, l. IV, c. 130); sodann der frühere Cardinal Octavianus, ghibellinischer Gegenpapst Alexander's III. seit 1159 von Kaiser Friedrich Barbarossa anerkannt und mit starkem Arme beschützt, aber bei der beiden unter seinen Auspicien gehaltenen Synoden zu Pavia (1160) und zu Sens (1161) und deren wider Alexander gerichteten Beschlüsse diesem gewaltigen Gegenpapste weder an kirchlichem Machtumfange, noch an moralischem Ansehen und Einflusse nur von ferneher gleichkommend, 1164 zu Lucca gestorben und von Paschalis III. gefolgt, der eine Zeit lang wenigstens glücklicher war in seinem Kampfe wider den gewaltigen Alexander. S. v. Kaumer, Hohenstaufen II, 123 ff.; Neuter, Geschichte Alexander's III. und der Kirche seiner Zeit I, 129. 401 ff.

Victor, Bischof von Antiochien (daher Antiochenus genannt), lebte um das Jahr 400, also zur Zeit des Chrysostomus, und machte sich durch einen Commentar zum Evangelium des Marcus (in Maxima Bibliotheca veterum Patrum. T. I. Lugd. 1677, p. 370 sq.) bekannt. Er vertheidigte darin die in der Kirche vor jener Zeit herrschende Ansicht, daß der Christ für die Beobachtung des Fastens vollkommen Freiheit habe.

Victor, auch Claudius Marius Victor und Victorinus genannt, Dichter und Rhetor aus Marseille, lebte in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts und schrieb in Hexametern einen Comment. in Genesis und eine Epistola ad Romanum monem Abbatem de perversis suae aetatis moribus; s. Maxima Bibliotheca veterum Patrum T. VIII, p. 418 sq.

Victor, Bischof von Cartenna, dessen Leben in die Mitte des 5. Jahrhunderts fällt, schrieb Adversus Arianos ad Gensericum, Vandalorum regem; de poenitentia publica; epistola consolatoria ad Basilium und mehrere Homilien, — Schriften die wir zum Theile nicht mehr besitzen.

Victor, Bischof von Capua, daher Capuanus genannt, starb um das Jahr 544. Er gilt als der erste lateinische Catenator, schrieb hauptsächlich de Cyclo philosophali, — ein Werk, von dem sich jetzt nur noch Fragmente bei Beda finden, ferner Scholia veterum patrum, und verfaßte eine lateinische Uebersetzung der Evangelienharmonie von Ammonius Alexandrinus (Harmonia Evangeliorum Ammonii Alexandrini etc. Col. 1532).

Victor, Bischof von Tununa, lebte im 6. Jahrhunderte und starb um das Jahr 566. Er gehörte zu den Gegnern der vom Kaiser Justinian ausgesprochenen Dammung der sogenannten drei Capitel und wurde wegen seiner Bestreitung derselben nicht bloß mit Gefängniß, sondern auch mit Verbannung gestraft. Er schrieb ein Canonicon ab orbe condito, von dem wir aber nur noch denjenigen Theil besitzen, welcher die Zeit vom Jahre 444 bis zum Jahre 465 umfaßt, s. Thesaurus temporum Eusebii Pamphili opera et studio Josephi Justi Scaligeri. Amstelod. 1658. T. II, p. 1. Thesaurus Monumentorum ecclesiasticorum sive Henrici Canisii Lectiones antiquae ed. Jacobus Basnage. Vol. I. Antwerp. 1725, p. 321 sq.

Victor, Bischof von Carthago (646), ist nur durch einen an den Papst Theodor I. gerichteten Brief bekannt, in dem er seine Erhebung auf den bischöflichen Stuhl anzeigte und die Lehre von zwei Willen in Christo bestätigte.

Victor, Bischof von Vita (Vitensis, nicht wie oft irrig angegeben wird, Bischof von Utica), lebte in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts und schrieb im Jahre 484 Historia persecutionis Africanæ sub Genserico et Hunnerico Vandalorum regibus.

in Th. Ruinarti *Historia persecutionis Vandalicae*. Par. 1694; Ven. 1732. Vgl. F. Papencordt, *Geschichte der vandalischen Herrschaft in Afrika*. Berlin 1837, S. 66 f.; 113 f.; 269 f. Eine ganze Reihe von Männern mit dem Namen Victor gibt übrigens zu den Märtyrern und Heiligen der römischen Kirche, s. ausführliches *Heiligen-Verzeichnis* nebst beigelegtem *Heiligen-Kalender*. Köln und Frankfurt 1719, S. 2262—2271. Neudecker.

Victorinus Bischof von Pettau (Petau, Petavionensis, Petabionensis), eine Stadt an der Drau in Steiermark, dem alten Panonien, nicht aber Bischof von ~~Pavia~~, wie nach dem römischen Martyrologium Baronius mit einigen anderen Schriftstellern angibt, lebte um das Jahr 290, wird seiner Geburt nach als ein Grieche bezeichnet und fungirte, nach Angabe des Cassiodor und Hieronymus als Rhetor, bevor er zur bischöflichen Würde gelangte. Nach dem Urtheile des Hieronymus war er mehr des Griechischen als des Lateinischen mächtig, und wenn auch Hieronymus meinte, daß in den Schriften des Victorinus ein tiefer Sinn liege, legte er ihnen doch in rhetorischer Beziehung keine Bedeutung bei. Wie Hieronymus weiter angibt, theilte Victorinus ~~ähnliche~~ Vorstellungen. Zu den Schriften, die er abgefaßt haben soll, aber verloren gegangen sind, gehören: *Liber adversus omnes haereses*; *Carmina de Jesu Christo Deo et homine*; *Lignum vitae*. Ohne Grund wird ihm die Abfassung der in *Cyprian's* Werken vorkommenden Hymnen *De cruce seu de Pascha* und *De baptismo* beigelegt. Ein Fragment, *De fabrica mundi*, in dem sich auch chiliaistische Vorstellungen finden, hat Cave (s. unten) herausgegeben, und nach Hieronymus hat Victorinus überhaupt zu den meisten Büchern des Alten Testaments Commentare geschrieben. Auch einen Commentar zur Offenbarung Johannis soll er abgefaßt haben, dessen Richtigkeit aber bezweifelt wird, weil in demselben die chiliaistischen Meinungen des Cerinth vorkommen werden und die Epitome des Theodoros, der unter der Regierung des Kaisers Septimian lebte, erwähnt wird. Andere, welche die Richtigkeit vertheidigen, berufen sich darauf, daß die für die Unächtigkeit angeführten Gründe auf interpolirten Stellen beruhen, und daß auch solche Aeußerungen und Meinungen dargelegt werden, welche der Zeit angemessen seyn, zu welcher Victorinus lebte. Er starb nach dem römischen Martyrologium den Märtyrertod unter Diocletian um das Jahr 303. Vergl. *Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclesiastiques* par L. Elies du Pin. T. I. à Paris 1693, p. 194. *Guilielmi Cave Scriptorum ecclesiasticorum Historia Literaria*. Genevae 1688, p. 73 sq. *Maxima Bibliotheca veterum Patrum etc.* Tom. III. Lugd. 1677, de Commentar zur Apokalypse p. 414 sq. Neudecker.

Victricius, der Heilige. Von ihm wird erzählt, daß er zuerst Soldat gewesen ist. Weil er den Soldatenstand habe verlassen wollen und zum Christenthume sich bekehrt habe, sey er von dem heidnischen Feldherrn zu harten Qualen verurtheilt worden, daß sey der Victor, welcher die Exekution an ihm vollziehen sollte, erblindet, die Kessel aber, mit der Victricius gebunden war, von selbst gesprungen, so daß nun Victricius, in Folge dieser Wunder, frei gelassen worden sey, und Viele zum Christenthume sich bekehrt haben sollten. Um das Jahr 380 oder 390 soll Victricius noch Bischof von ~~Avinion~~ geworden seyn und als solcher sich dem Missionsgeschäfte, besonders im Hennegau und am Kanal, gewidmet haben; Manche setzen jedoch seine Missionsthätigkeit noch vor die Zeit seiner Besteigung des bischöflichen Stuhles. Mit Martin von Tours und Paulinus von Nola stand er in enger Verbindung. Als Bischof reiste er, wie weiter angegeben wird, im Jahre 393 oder 394 nach England, um hier den Kirchenfrieden zu vermitteln, der durch die Anhänger des Pelagianismus gestört worden war, daß fiel er selbst auch in den Verdacht der Irrlehre. Er mußte deshalb nach Rom reisen (403), um hier seine Rechtsgläubigkeit vor dem Papste Innocenz I. darzulegen. Er bewies sie und Innocenz übergab ihm eine Schrift, welche die Bestimmungen der kirchlichen Disciplin enthielt und sowohl für Victricius als auch für die Gläubigen überhaupt eine Richtschnur des Verhaltens seyn sollte. Er starb wahrscheinlich um das

Jahr 407 oder 408 und hinterließ eine Schrift *De laude Sanctorum*, herausgegeben vom Abte Lebeuf, Par. 1739. Sein Gedächtnistag ist der 7. August. **Recherches**
Viehucht bei den Hebräern. Schon in Bd. VI. S. 146 ff. ist von
 Viehzucht der Hebräer die Rede gewesen, wie dieselbe nicht nur während der nom-
 schen Patriarchenzeit, sondern auch noch nach Besitznahme Kanaans in Verbindung
 dem Ackerbau betrieben wurde. Einen Begriff von der Stärke der Viehzucht zu
 verschiedenen Zeiten erhalten wir aus den Angaben 1 Sam. 25, 2. 1 Rdn. 5, 3. 2
 Chron. 35, 7; Ps. 144, 15. und aus der Notiz bei Joseph. de bell. jud. 6,
 daß die Zahl der Oesterlämmer in einem Jahre 256,000 Stücke betragen habe.
 sichtlich der Zucht der Esel, Kameele, Maulthiere, Pferde, Hunde, Fühner, Lämmer
 gleiche man die betreff. Artikel. Es sind hier noch die die Zucht des Rindvieh-
 Schafe und Ziegen betreffenden Notizen und die darauf sich beziehenden gesetzlich-
 stimmungen nachzuholen. Diese drei Viehgattungen werden als die gebräuch-
 Haus- und Opfertiere gewöhnlich (schon 1 Mos. 1, 25) im Gegensatz gegen צִבְיָוִת
 zusammengefaßt unter dem Gemeinnamen בְּהֵמָה, brutum; die stehenden Unters-
 lungen desselben (3 Mos. 1, 2 ff. 22, 21. 4 Mos. 15, 3. 22, 40; vergl. Ps. 1
 sind בקר und צאן, Rindvieh und Kleinvieh.

1) Das Rindvieh, בקר, nach Gesen. vom Pflügen (בקר, den Boden פלוג
 benannt = Pflugvieh, wie armentum von arare, nach Anderen von den gepflüg-
 Klauen (vgl. Meier, Wurzelw. S. 475 und Saalschütz, Arch. I, 81 ff. Anm.),
 Kollektivbezeichnung. Nomen unit. ohne Bezeichnung des Geschlechts und Alters
 שור, chald. חור, arab. ثور, taurus, auch חֲלִיל, חֲלִילָה (das Gesellige oder das Joch-
 Meier a. a. D. S. 380); zur Bezeichnung des Geschlechts dient שר, שרה, der
 die Kuh in der vollsten Kraft und Fruchtbarkeit, juvenous, juvenca (daher שר
 u. שר השור Ps. 69, 32. Nicht. 6, 25). Der junge Stier und Kuh, vitulus —
 heißt jedoch vorzugsweise עגל, עגלה (= das Kinde, Wohlgenährte? s. dagegen
 a. a. D. S. 37), doch nicht nur einjährig, Nicht. 6, 6., sondern noch dreijährig (
 15, 5. Jer. 48, 34), schon zur Arbeit tauglich (Nicht. 14, 18. Hof. 10, 11. תרה
 לדשא, während das säugende Kalb, שור, שור בקר, עגל בן בקר (1 Mos. 18, 7. 3
 1, 5. 9, 2. 1 Sam. 14, 32), das eben erst geworfene שור אֶלְטִים (5 Mos. 7,
 28, 4. 18.), heißt. Für den Stier in der Kraft seines Alters steht poet. auch ש
 Ps. 22, 13. 50, 13. 68, 30. Jes. 34, 7. Unter מריא, מריא, mosir sonst
 עגל מרבק, Anbindling, steht (1 Sam. 28, 24. Jer. 46, 21. Am. 6, 4. Mal. 4,
 ist vorzugsweise im Stalle gemästetes junges Rindvieh zu verstehen (μόσχος ορειν
 im Unterschied vom Waidevieh (2 Sam. 6, 13. 1 Rdn. 1, 9. 19, 25. Jes. 1, 11. 11
 Ezech. 39, 16. Am. 5, 22). — Nach Hasselquist N. 180 ist jetzt das galiläische K
 vieh kleiner als das unserige, hat auch kürzere Hörner und auf dem Rücken oberhalb
 Vorderfüße einen Fettanwuchs. Doch ist hier auch ein Unterschied. Am kleinsten
 es sein in der Umgegend von Jerusalem, besser am obern Jordan und am Tabor,
 besten auch jetzt noch, wie vor Alters, im Ostjordanlande (Schubert N. III. S. 1
 Wie stark auch, abgesehen von den Bd. VI. S. 149 f. genannten Viehzuchtbez
 Dasan, Gilead, Saron und Karmel im ganzen Lande in den besseren Zeiten die K
 viehzucht getrieben wurde, das zeigt nicht nur der starke Verbrauch für's Opfer, son-
 läßt sich auch daraus schließen, daß Rindfleisch, besonders Kalbfleisch (5 Mos. 12,
 1 Sam. 14, 32. 28, 24. 2 Sam. 12, 4. 1 Rdn. 4, 23. 19, 21. 2 Chron. 18, 2. 5
 5, 18. Jes. 22, 13. Am. 6, 4. Spr. 15, 17. Matth. 22, 4. Luk. 15, 23) und R
 (לב ארץ זבת חלב Jof. 5, 6 u. 8., durch Wärme geronnene, חמאה Nicht. 4, 19, 5,
 2 Sam. 17, 29. Jes. 7, 15. 22. Spr. 30, 33; גבינה Job 10, 10), wohl
 Käse (הריץ החלב, LXX. τυρογαλλίδες 1 Sam. 17, 18. שפס היבקר 2 Sam. 17,
 Targ. Syr. Rabb. Käsemacherthal, φάραγξ τῶν τυροποιῶν in Jerusalem Joseph. 1
 jud. 5, 4. 1. Instrument zum Käseschneiden M. Schabb. 17, 2) zu den gemein

... des Volkes gebiete, wogegen bei manchen alten Völkern das Essen des
 ... Ackerbau nützlichen Rindviehes verpönt war (Ael. anim. 12, 34. Varro, r. rust.
 l. 1. c. Plin. h. n. 8, 70. Val. Max. 8, 1. Cic. nat. deor. 2, 65. Arat. phaen. 132.
 Georg. II, 535 sqq. — ante impia quam caesis gens est epulata juvenois,
 ... Zeitalter, auf das nach Michaëlis, Jes. 65, 25., anspielen soll). Ueber die
 ... des Rindviehs für den Ackerbau s. Spr. 14, 4. Seine Anwendung bei
 ... Geschäften kommt oft in der heil. Schrift vor, besonders beim
 ... Eggen (5 Mos. 22, 10. Richt. 14, 18. 1 Kön. 19, 19 f. Jes. 30, 24. Hof.
 II. Am. 6, 12. Hiob 1, 14; vgl. Jos. Alt. 12, 4. 6), und beim Dreschen (s.
 III. S. 505); auch zum Ziehen (4 Mos. 7, 3 ff. 1 Sam. 6, 7. 2 Sam. 6, 3. 6.
 ... 1 Chron. 12, 40?) brauchte man das Rindvieh. Man trieb es an mit
 ... , hebr. שָׂרָה, arab. سَرَّار, rabbin. auch מְרַרְרָא, מְרַרְרָא, dessen eiserne Spitze (וְ) מְרַרְרָא
 ... , 31. 1 Sam. 13, 21. Pred. 12, 11), griech. κέντρον (Sir. 38, 25.
 ... 9, 5. 26, 14), βούκιντρον, βούκιντρον, stimulus (s. Schöttgen, de stim. boum.
 ... 17. 1717. Bochart, hieros. I, 408 sqq.). Dieser war, wenn mehrere Paare
 ... waren, oft von ansehnlicher Länge, wie Maubrell berichtet, Ochsenstachel
 ... Länge gesehen zu haben, mit scharfer Spitze am dünnen Ende und am dicken
 ... einen Haken, um die am Pfluge hängende Erde abzustossen. Den Sommer
 ... Rindvieh auf der Weide zu (Zul. 2, 8 ff.), bei Nacht im Pferch (מְרַרְרָא, מְרַרְרָא),
 ... der Regenzeit im November an bis gegen das Passah in Ställen (מְרַרְרָא,
 ... = Verjüngung, Ställe, Stall, 2 Chr. 32, 28), wo sie Streu erhielten
 ... , 3, 17) und wo ihnen Futter in der Krippe, מְרַרְרָא (Jes. 1, 3. Hiob 39, 9.
 ... 14, 4. מְרַרְרָא Zul. 13, 15) gegeben wurde. מְרַרְרָא (von רִבַּק, anbinden), be-
 ... speziell den Maststall. Ueber die ägyptischen Viehställe vgl. Wilkinson II, 134.
 ... Futter bestand in frischem Gras und Heu (4 Mos. 22, 4. Dan. 4, 29. Hiob
 ... 10. Ps. 106, 20. Spr. 27, 25. Am. 7, 1. Sir. 38, 28), in Häderling, מְרַרְרָא,
 ... 11, 7. 65, 25; s. Meier, Wurzelw. S. 196 f.) und Gemengsel, מְרַרְרָא, von
 ... , Weizen, Gerste, Bohnen (Hiob 6, 5. 24, 6. Jes. 30, 24), dem man wohl auch
 ... kermisste, מְרַרְרָא (Jes. 30, 24; vgl. Plin. 10, 98. 31, 41. Plut. qu. nat. 3.
 ... hieros. I, 55). Der Mist, מְרַרְרָא, wurde nicht sowohl zum Dünger, als viel-
 ... gebürt als Brennmaterial selbst zum Baden (Ezech. 4, 15) gebraucht, was auch
 ... noch geschieht (Ruppell, Abth. I, 330. Ruffegger R. II. II, 37. Berggren R.
 ... 163; Bochart a. a. O. I, 338 f.). — Eine Kinderpest finden wir nur 2 Mos.
 ... erwähnt. Vergl. über die Kinderpest in Aegypten: Bruner, Krankh. d. Orient,
 ... 108 f. 112; Lepsius, Br. a. Aegypt. S. 14. — Auf das Rindvieh insbesondere
 ... sich folgende gesetzliche Bestimmungen: 1) Ochsen und Esel dürfen nicht
 ... an den Pflug gespannt werden (5 Mos. 22, 10), wofür der Grund nicht so-
 ... darin liegt, daß es eine Herabwürdigung des Ochsen ist (Mich. mos. R. III.
 ... 166) oder weil es eine Thierquälerei sey, Thiere von ungleichem Schritt zusammen-
 ... (Saalschütz, mos. R. I, 176), als vielmehr überhaupt darin, daß nicht Ver-
 ... artiges, מְרַרְרָא (s. Real-Enchyl. Bd. VII. S. 723. IX, 182) zusammen-
 ... werden sollte. Nach M. Kilaim 8, 2 sqq. Bab. kam. 5, 7. ist das Verbot
 ... vom Zusammenspannen eines reinen und unreinen Thieres zu verstehen;
 ... , der mit verschiedenen Thieren fährt, soll mit 40 Geißelhieben bestraft werden.
 ... dreschenden Ochsen darf das Maul nicht verbunden werden (5 Mos. 25, 4;
 ... 1 Kor. 9, 9. 1 Tim. 5, 18), was noch jetzt die Orientalen beobachten, wenigstens
 ... Ruhamedaner (Robins. Pal. II, 521; vgl. Wellsted R. I. S. 194. Lynch, Ver.
 ... 104. Ruffel, Al. I, 99. Bodingham, Mesop. S. 288. Hoëst, Marokko S. 129),
 ... was Soh. ar. Chosch. ham. 338 auch auf jede andere Art von Thieren bei äh-
 ... Arbeiten ausdehnt; die Uebertretung soll mit 40 Geißelhieben bestraft werden.
 ... im Rind, das einen Menschen todt stößt, soll gesteinigt und sein Fleisch soll nicht
 ... werden (2 Mos. 21, 28 ff.; vgl. 1 Mos. 9, 5. u. Plat. de leg. 9. p. 873).

Der Bestizter des Kindes geht straflos aus, wenn dasselbe nicht schon vorher tödtlich gewesen ist. Ist dieß der Fall, so muß der Bestizter auch sterben, falls die Verwandten es verlangen und sich nicht mit Geld abfinden lassen. Diese und andere Bestimmungen über Beschädigung durch Kinder (B. 32. 35 f.) gelten übrigens auch für andere Thiere und Baba kam. 5, 7. dehnt sie auch auf's Geflügel aus. Kinder werden hier genannt, weil mit ihnen am häufigsten solche Fälle sich zutragen. Saalschütz, mos. II. S. 865. 4) Wer einen Ochsen gestohlen und dann verkauft oder geschlachtet, soll 5 Ochsen als Ersatz geben (2 Mos. 21, 37), wie Knobel meint, weil er für sein Herrn besonderen persönlichen Werth gehabt haben konnte und nun nicht mehr zu setzen war, besser: weil das Verbrechen schon weiter durchgeführt und die Flucht wahrscheinlicher ist, während dagegen das geringere Strafmaß, wenn das Thier lebendig in den Händen des Diebs sich befand (außer Zurückgabe des gestohlenen) Sinzufügung eines gleichen Thiers, 2 Mos. 22, 3), dem Diebe noch zum Antriebe weh konnte, in sich zu gehen und das Gestohlene zurückzugeben (s. Calvin, Baumg., Bekk. d. St.). 5) Einem verlaufenen oder gefallenem Ochsen soll, wer es sieht, zurechtweisen, auch wenn er dem Feinde gehört (2 Mos. 23, 4. 5 Mos. 22, 1. 4). 6) Castration des Rindviehs war verboten nach der alten jüdischen Erklärung von 3 Mos. 22, vgl. Jos. Ant. 4, 8. 40. Schulch. ar. eb. haës. 5, 11. Michaelis, mos. R. S. 168. Saalschütz I. S. 177. Ewald Ant. S. 187 — ein Verbot, das, wie auch ähnliche, sich ergibt aus dem Princip der Vollkommenheit und Unverletzlichkeit der Gott geschaffenen Natur. Clericus dagegen meint, uncastrirte Stiere hätte man ohne Gefahr beim Ackerbau gebrauchen können, und versteht, wie neuerdings Knobel d. St., וַיִּצְרֹף vom Dpfern. 7) Das Sabbathgesetz galt auch dem Vieh. 2 Mos. 20, 10. 23, 12. 5 Mos. 5, 14.; vgl. Cyr. 12, 10. Dion. Hal. 1, 33. Tib. 2, 1. Vgl. über das Rindvieh Boch. hieroz. I. p. 273—326. 412—433.

Das Kleinvieh, אֶזְרָא = Heerdenvieh (אֶזְרָא 4 Mos. 32, 24. זֶבֶד פֶּס. 8. μῆλα), Collectivname für Schafe und Ziegen; für erstere z. Z. steht אֶזְרָא 1 Sam. 2 für's männliche Geschlecht 1 Mos. 30, 39., für's weibliche 31, 10. Vox unitatis וַיִּזְרֹא für beide Abtheilungen von Kleinvieh (4 Mos. 15, 11 u. 8.), daher וַיִּזְרֹא näher stimmt wird als Schaf durch וַיִּזְרֹא וַיִּזְרֹא und als Ziege durch וַיִּזְרֹא וַיִּזְרֹא 5 Mos. 1 vgl. Boch. a. a. D. S. 451 ff. Das Kleinvieh lieferte außer Milch und Fleisch Nahrung namentlich das Fell, Wolle und Haare zur Bekleidung. Betreffend die Zucht der Schafe (אֶזְרָא, chaldäisch רִבְרָא, Esra 6, 9. Schafbock; Reithammel תַּלְמֵי נֶפֶשׁ קָרָא u. נֶפֶשׁ קָרָא, Buxt. lex. talm. p. 2389, Muttereschaf רִבְרָא; כֶּבֶד, fettes Lamm nach Cyr. u. Targ. פֶּשֶׁם = fett; כֶּבֶד u. כֶּבֶד, Lamm von einem Jahr darüber; chald. אֶזְרָא, Esr. 6, 9 u. 8.; מִלְּחָא, מִלְּחָא, Milchlamm; מִשְׁנֵים 1 Sam. 15, nach Einigen zweijährige, nach Anderen Herbstlamm, die kräftiger sind, Varro r. 2, 2. 18. Plin. hist. nat. 8, 72.; secundo partu editi., nach dem Zusammenstellen schwerlich Schafe von geringerer Güte; vgl. Bochart a. a. D. S. 458 ff. 582 ff.), war diese auch in der nachnomadischen Zeit in manchen Gegenden noch von nicht geringem Belang. Uebrigens scheint die geringere Wichtigkeit, welche die Schafzucht für das Volk als ein ackerbauendes hat, auch damit angedeutet zu seyn, daß ein gestohlenes Schaf nicht wie ein Ochse 5fach, sondern nur 4fach ersetzt werden mußte (2 Mos. 21, vgl. 2 Sam. 12, 6). Für die Schafe gewährten besonders die trockenen Bergtriffländer (Jes. 7, 25) treffliche Weide, mit ihren würzigen und salzigen Kräutern. Nicht die Könige und reichere Männer, wie Isai und Nabal, waren Schafhalter, sondern die ärmere (2 Sam. 12, 3) Leute, was schon der vielfache Nutzen des Schafviehs für häusliche Leben erwarten läßt. Das Fleisch der Lämmer und Schöpfe war ein beliebter Braten (1 Sam. 25, 18. 2 Sam. 12, 4. 1 Kön. 4, 23. Nehem. 5, 18. Jes. 22, 1. Luc. 6, 4. Tob. 7, 9. 8, 21). Auch die Schafmilch (5 Mos. 32, 14. cf. Diod. S. 1, 87. Plin. 28, 9. Strab. 17, 835. Col. r. rust. 8, 2. Diosc. 2, 65) wurde gebraucht, und besonders war die unter jenem Himmelsstrich besonders feine Wolle (אֶזְרָא,

of. 13, 47. 5 Mos. 22, 11. Ezech. 34, 3. Hiob 31, 20. Spr. 27, 26. 31, 13) Wichtigkeit für die Bekleidung. Ueber den Wollschmug *קוצות* vergl. Bd. VII, 723. geübteren Schafhaltern war die Schaffschur ein fröhliches Familienfest (1 Sam. 25, 2 Sam. 13, 23.; vgl. 1 Mos. 31, 19. 38, 12). Ein Zehnten von der Schafschur (*קצת מן הצמר*) wird 5 Mos. 18, 4. erwähnt. Ueber die Hirten und deren Ge-
 2, Weiden, Hürden, Hunde u. s. w. s. Bd. VI. S. 147 u. Boch. I. a. C. 44. 45. über Race die Schafe Palästina's in alter Zeit vorzugsweise angehöreten, können nicht entscheiden. Wenn nach Robins. Pal. II. 391. Schubert III, 118. vergl. Kugl. Spr. II. S. 92 im heutigen Palästina alle Schafe zu der afrikanischen Race
 kern, mit krummer erhabener Nase, langen herabhängenden Ohren, kurzem, breitem
 hwanz, oft mehr als 15 Pfund schwer, aus markigem, in der Küche oft statt Butter
 kammtem Fett bestehend, und wenn *קצת* (2 Mos. 29, 22. 3 Mos. 3, 9. 7, 3. 8, 25.
 , 19.) nach Jos. Ant. 3, 9. 2. und dem arab. *أفيمة* die *cauda ovis pinguis* ist (s. Bd. X.
 h. 639; dagegen Saalshütz, mos. R. I, 258 f., nach LXX. = *σαγδος*), so waren
 und von damals diese Fettschwänzer, die ihren Schwanz auf einem kleinen Koll-
 wachstum nachziehen, in Palästina einheimisch (vgl. Leo Afr. p. 753. Herod. 3, 113.
 Ael. h. a. 3, 3. 10, 4. Plin. h. nat. 8, 75. Sonnini R. II, 358), wie auch aus
 K. Schüb. 5, 4. hervorzugehen scheint. Doch hat das Beduinen-schaf in Nordarabien und
 aus Arabien keinen Fettschwanz (Burrh. Bed. S. 162. 165). Die Farbe der Schafe
 in Morgenlande gewöhnlich weiß (Jes. 1, 18. Ezech. 27, 18. Dan. 7, 9. Hohesl.
 6, 5. Offenb. 1, 14). Sie und da kommen schwarze (*צמר* 1 Mos. 30, 32 f.) Schaf-
 schaf vor, während dagegen die Ziegen meist einfarbig sind, schwärzlich, dunkelbraun
 oder graulich, selten weiß und weißgefleckt. Jakob hat sich daher scheinbar mit dem
 schwarzen und Gefleckten unter den Schafen und den Gefleckten unter den Ziegen einen
 geringen Lohn ausgebenen (vgl. Bd. VI. S. 375). Hinsichtlich der Erzielung abnorm
 hoher Schafe durch Kunst vergl. Plin. hist. nat. 7, 10. 31, 9. Ael. h. a. 8. 21.
 Mon. civ. I, 246. Boch. I. c. I, 618 sqq. Vergl. überhaupt über die Schaf-
 schaf der Morgenländer Michaelis verm. Schr. I, 118 ff.
 b) Die Ziegen (Ziegenbock überhaupt, *עזים* 1 Mos. 30, 35. 32, 15. Spr.
 31, 31, während *עזים*, *עזים*, *עזים*, chald. *עזים*, den älteren und *עזים* den jüngeren
 zu bedeuten scheint. Bd. X, 623; das Böcklein *עז*; die weibliche Ziege *עז* von *עז*,
עז, vgl. Bochart a. a. O. I, 703 ff. 732 ff.) wurden, da sie wie die
 Schafe nicht nur zum Opfer und zur Speise (Fleisch 5 Mos. 14, 4. Richt. 6, 19.
 15. 1 Sam. 16, 20. Robins. R. I, 342. Ruffel Al. II, 23., und besonders die
 schme Milch Spr. 27, 27. vergl. Plin. 28, 33. Galen *περι εδωγμ.* 4. Diosc. 2.)
 dienten, sondern auch der sonstige Gebrauch noch ausgehnter war, als bei den Schafen
 sie helle als Kleidung der Armen Hebr. 11, 37. und zu Schläuchen dienend, Bd. XIII.
 S. 566; die Haare zu Matragen, Lagerdecken, Mänteln verarbeitet, 1 Sam. 19, 13. 16.
 s. Robins. I, 279) sehr häufig, besonders auch in den gebirgigen Gegenden des Landes
 wuchsen, vgl. 1 Sam. 25, 2. Hohesl. 6, 5., und waren nach Spr. 27, 26. ein nicht
 unbedeutender Handelsartikel. Ohne Zweifel waren diese Ziegen von der jetzt noch ge-
 wöhnlichen schwärzlichen Beduinenrace. Ob die hellrothe *Capra mambrica*, Mamre-
 ziege (in Unterägypten und Syrien nach Sonnini R. I, 329. Ruffel Al. II, 23.
 Ruffegger R. I, 712. Thevenot II, 196) und die *Capra angorensis* L. mit ihrem
 langen seidenartigen Haar in Palästina auch in alten Zeiten einheimisch war, ist nicht
 zu entscheiden. Ueber das Verbot, das Böcklein in der Mutter Milch zu kochen, s.
 R. XIV, 605. Ueber den Gebrauch der Hausthiere zum Opfer s. Bd. X, 622 f.
 in Betreff der Schweinezucht vgl. Bd. XIV. S. 598 f. — Vergl. noch die Artikel
 Schafzucht, Rindvieh, Schafe, Ziegen, Thiere in Winer's Real-W. Buch und in Reil's
 Arch. §. 12 u. 121. Bochart hieroz. I. l. ed. Ros. Ugol. thos. XXIX. de
 rust. p. 33 sqq. 79 sqq. Leyrer.

Bienne, Concilien daselbst. Eine Reihe von Concilien sind in Bienne gehalten worden, von denen aber die meisten ohne Bedeutung für die kirchlichen Verhältnisse gewesen sind oder doch keinen besondern Einfluß auf die Entwicklung derselben gehabt haben. Zunächst wird ein Concil zu Bienne erwähnt, welches im Jahre 47 stattfand, von dem aber Nichts weiter bekannt geworden ist, als daß es die vom Bischof Mamercus zu Bienne bereits angeordnete festliche Feier der drei Tage vor Himmelfahrt sanktionirte. Ein anderes Concil (im Jahre 870) bestätigte die einem Kloster verliehenen Rechte, während das, welches im Jahre 892 unter dem Vorstze der Legaten des Papstes Formosus gehalten wurde (s. Harduini Acta Conciliorum et Epistolas Decretales et Constitutiones summorum Pontificum. T. VI. Pars I. Paris 1714, p. 429), die Weltlichen mit dem Banne belegte, welche Kirchengüter trotz erhaltener Abmahnung zurückbehalten, einen Cleriker, ohne Genugthuung zu geben, entehren oder tödten, Kirchen an Bischöfe geben, endlich mit den Schenkungen kranker oder verstorbener Bischöfe irgendwas betrügerisch umgehen würden. Im Jahre 907 veranstaltete der Erzbischof Alexander von Bienne ein Concil daselbst, welches einen zwischen den beiden Aebten Aribert und Barnard über Klosters Einkünfte obwaltenden Streit beilegte. Wichtiger war das Concil, welches der Erzbischof Guido im Jahre 1112 abhielt, indem es den Kaiser Heinrich V wegen der beanspruchten Investitur der Bischöfe mit dem Banne belegte und den Vertrag vom Jahre 1111 aufhob, nach welchem der Papst Paschal II. genöthigt worden war, dem Kaiser die Investitur (s. diesen Art.) zu gestatten; s. Acta Conciliorum et Pars II, p. 1913; Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio ed. Dominicus Mansi. T. XXI. Venet. 1776, p. 73 sq. Papst Gelasius II. veranstaltete dann wieder ein Concil zu Bienne im Jahre 1119, als er den Kaiser Heinrich V excommunicirt hatte, der ihm in Gregor VIII. einen Gegenpabst aufstellte; doch gibt es gar keine Nachrichten darüber, was auf diesem Concile verhandelt oder beschlossen worden ist, s. Mansi a. a. O. p. 187. Von einem anderen Concile, welches der Erzbischof Petrus von Bienne an seinem Sitze auf Veranlassung des Papstes Calixt II. im Jahre 1124 hielt, wissen wir nur, daß es sich auf die Wahrung kirchlicher Freiheiten in Besitzungen bezog, die bei Strafe der Excommunication nicht angetastet werden sollten, s. Mansi a. a. O. p. 318. Im Jahre 1142 fand wieder ein Concil zu Bienne Statt, das sich wesentlich mit der Wahl eines neuen Bischofs beschäftigte, s. Mansi a. a. O. p. 571. Als dann Paschal III. vom Kaiser Friedrich I. als Pabst anerkannt und aufgestellt worden war, kam im Jahre 1164 ein neues Concil zu Bienne zu Stande, an dem es sich der Erzbischof Reginald von Köln besonders, jedoch vergeblich, angelegt sehn ließ, die Anerkennung Paschal's durchzusetzen, s. Mansi a. a. O. p. 1202. Im Jahre 1199 veranstaltete der Cardinallegat Petrus ein Concil zu Bienne, um hier den Bann über den König Philipp August zu verkündigen, welcher vom Papste Innocenz III. über denselben verhängt worden war, weil Philipp seine Gemahlin Ingeburgis verstoß und eine neue Ehe mit Agnes von Meran eingegangen hatte, s. Mansi a. a. O. T. XXII, p. 707; Harduini Acta etc. T. VI. Pars II, p. 1955. Ein Concil, das im Jahre 1289 in Bienne gehalten worden ist, wird nur dem Namen nach erwähnt, nach Anderen soll es gar nicht stattgefunden haben, s. Harduini Acta etc. T. VII p. 1159. Eine eigentliche Wichtigkeit und Bedeutung hat nur das Concil zu Bienne, welches im Jahre 1311 unter dem Papste Clemens V. gehalten worden ist. Es gilt als das 15. ökumenische Concil. Die Berufungsbulle zu demselben war bereits im Jahre 1308 vom Papste erlassen worden und enthielt die Bestimmung, daß es nach Verlauf von zwei Jahren am 1. October 1310 eröffnet werden solle. Doch die wirkliche Eröffnung wurde durch eine neue, im April 1310 erlassene Bulle bis zum 1. October 1311 vom Papste verschoben, indem derselbe allerlei Nebenverhandlungen mit dem König Philipp von Frankreich pflog, die sich theils auf die von Philipp geforderte Aufhebung des Tempelherrenordens, theils auf die von ihm verlangte Einleitung eines Verdammungsprocesses gegen den Pabst Bonifacius VIII. (s. diesen Art.) bezogen. Philip

ließ endlich die zuletzt erwähnte Forderung fallen und stellte die auf Bonifacius sich beziehende Angelegenheit der Entscheidung des Papstes und des allgemeinen Concils anheim. Als die Hauptpunkte, auf welche sich die Thätigkeit des Concils erstrecken sollte, waren in der Berufungsbulle bezeichnet: 1) die Aufstellung bestimmter Verordnungen gegen den schwerer Verbrechen angeklagten Tempelherrenorden; 2) die Sicherstellung der durch die Ketzereien des Johannes von Oliva, der Fratricellen, Dolcinisten, Begarden und Beguinen verletzten Glaubenslehre; 3) die dem gelobten Lande zu leistende Hilfe, endlich 4) die Reform der Kirchendisziplin. Zugleich hatte Papst Clemens die zum Concile kommenden Bischöfe und Prälaten aufgefordert, ihre Ansichten über diese Punkte niedergeschrieben mitzubringen. Unter den Gutachten, die auf diese Weise zur Vorlage kamen, ist besonders der Tractat des Wilhelm Durandus, Bischof von Mendocino (*Tractatus de modo celebrandi generalis concilii*, s. *Tractatus illustrium Jurisconsultorum*. T. XIII. Para. 1. Venet. 1584, p. 159 sq.), wegen seiner freimüthigen Äußerungen merkwürdig geworden. Clemens begab sich im September 1311 von Avignon nach Vienne und eröffnete das Concil am 16. October 1311 in der Metropolitankirche der Stadt mit einer Rede, in der er den Zweck des Concils nochmals ausführte. Unter den Prälaten, die sich zur Theilnahme am Concile eingefunden hatten, befanden sich auch die Patriarchen des lateinischen Ritus von Alexandria und Antiochia, doch wird die Zahl der versammelten Bischöfe verschieden angegeben, von Einigen auf 114, von Anderen auf 300 bestimmt. Nach der Eröffnung wurde in einer Reihe von Conferenzen, die sich bis in den Monat März 1312 ausdehnten, wesentlich nur die den Orden der Tempelherren (s. diesen Art.) betreffende Proceßsache verhandelt. Nachdem Clemens in einem geheimen Consistorium am 22. März 1312 die Aufhebung des Ordens *per provisionis potius quam condemnationis viam* bereits ausgesprochen hatte, wiederholte er diese Erklärung in der zweiten Sitzung des Concils am 3. April 1312 in Gegenwart des Königs Philipp, der drei Söhne desselben und des Prinzen Carl von Valois. In derselben Sitzung erklärte Clemens seinen Vorgänger Bonifacius VIII. für einen legitimen Papst und für frei von den gegen ihn laut gewordenen Beschuldigungen, auch gestand er den Königen von Frankreich, England und Navarra im Gehorchen, zum Zwecke eines neuen Kreuzzuges, auf sechs Jahre zu. Die dritte Sitzung, welche am 6. Mai 1312 stattfand, beschloß das Concil mit einer feierlichen Verkündung des Aufhebungsdekretes des Tempelherrenordens, doch wird von Manchen angegeben, daß der Schluß des Concils bereits mit der zweiten Sitzung eingetreten war. Die wichtigsten, für die Lehre und Kirchendisziplin erlassenen, meist in den sogenannten Elementinen enthaltenen und erst vom Papste Johann XXII. promulgirten Decrete bezogen sich auf die oben genannten ketzerischen Parteien, auf Ausschreitungen der Bettelbrüder, auf die nur dem päpstlichen Stuhle zustehenden oder reservirten Fälle der Absolution, auf Mißbräuche beim Ablasspredigen, auf Beeinträchtigungen der Kirchen u. dergl. m. Die Elementinen ordneten auch die Feier des Frohnleichnamfestes immer an, s. *Clementinarum* Lib. III. Tit. 16 *de reliquiis et veneratione sanctorum*. — Für das Concil von Vienne siehe Harduini *Acta etc.* Tom. VII, p. 1321—1361.

Endlich ist noch im Jahre 1557 ein Concil zu Vienne gehalten worden. Es erging mehrere auf die Kirchendisziplin sich beziehende Bestimmungen, sprach sich über die Belehrung des Volkes durch die Predigt aus, verbot die Zulassung fremder Prediger, um dem Eindringen der Ketzereien zu wehren, forderte die Anzeige von Ketzern, unterbot Spiele, Tänze und andere unzulässige Vergnügungen an Festtagen, ferner den Umgang mit verdächtigen Personen, gab Bestimmungen über die Tonsur und Kleidertracht, verbot Mönchen und Nonnen die Klöster zu verlassen u. s. w., s. *Thesaurus novus Anecdotorum* T. IV. studio et opera Edmundi Marteno. Lutet. Par. 1717, p. 446 sq.

Bierkrß, s. Tetrarch.

Kreuzkater.

Vigilantius, Presbyter im Anfange des 5. Jahrhunderts, gehört zu den von einzelnen testes voritatis, welche gegen die gerade im Laufe des 4. Jahrhunderts immer augenfälliger hervortretenden Irrthümer der Kirche in Cultus und Leben — Irrthümen die wir nur als specifisch römische ansehen können — Zeugniß ablegten. Ueber sein persönlichen Verhältnisse sind wir wenig unterrichtet. Außer dem, was sein Hauptgegner Hieronymus gelegentlich anführt, gibt nur noch Gennadius von Massilia in seiner Festsetzung von des Hieronymus Buch de viris illustribus einige Auskunft, c. 35. Vigilantius war von Geburt ein Gallier aus Calagurris, einem Dorfe, das nicht mit dem spanischen Orte dieses Namens, dem späteren Calahorra, zu verwechseln, sondern mit dem heutigen Orte Casère, in der Grafschaft Commenges (Convonnas) zu suchen ist. Dies nachgewiesen zu haben, ist das Verdienst des Erzbischofs Peter de Marca in einer eigenen Abhandlung de patria Vigilantii. Man begreift freilich kaum, daß es möglich war, diese Thatsache überhaupt zu bezweifeln, da nicht nur Gennadius, der doch auch in der Zeit nicht gar ferne stehender Landsmann, auf Glauben Anspruch machen kann, ausdrücklich die Nationalität des Vigilantius bezeugt, sondern auch Hieronymus selbst mehrfach diese Angabe in ganz klarer Weise bestätigt, wenn man nur seinen Worten nicht Gewalt anthun will (c. Vig 1: Triformem Geryonem Hispanias prodiderunt Sola Gallia monstra non habuit — Exortus est subito Vigilantius und ibid. Nimium respondet generi suo ut qui de latronum et Convenarum natus est semina (quos Cn. Pompejus edomita Hispania — — de Pyrenaeis jugis deposuit). Das Einzige, was mit einigem Schein für die spanische Abkunft angeführt werden konnte — war außer dem Namen Calagurris — die ausdrückliche Parallelistrung des Vigilantius mit dem Spanier Quintilian (bei Hier. c. Vig. 1), aber es bezieht sich dieß eben nur auf die Gleichnamigkeit des Geburtsorts (cf. Pagi V. zu Baronii annales 496 39—53. Bayle dictionnaire s. v. Vigilantius. Walch, Reges-Historie III. S. 673 ff.). So viel ich sehe, ist zu Gunsten der spanischen Abkunft, auf die Angabe des Gennadius, daß Vigilantius als Presbyter eine Parochie in der Diocese Barcelona inne gehabt habe, weniger Gewicht gelegt worden, mit Recht, denn die Geburt präjudizirte damals keineswegs gegen die Amtswirksamkeit in einem anderen katholischen Lande. Aber es scheint mir in Beziehung auf das spätere Leben des Vigilantius in dieser Angabe ein bisher weniger beachtete Schwierigkeit zu liegen, auf die ich weiter unten zu reden kommen werde.

Zunächst finden wir ihn allerdings in Verbindung mit Barcelona. Wie er, da wohl in früheren Jahren zu dem jedenfalls, wie es scheint, von den Eltern ausgeübten Gewerbe der Gastwirthschaft angehalten wurde (c. Vig. 1 caupo Calagurritanus ep. 61, 3 u. d.), nach dieser Stadt kam, läßt sich auch nicht vermuthen. Genug, die erste weitere Nachricht von ihm finden wir bei Paulinus von Nola, der ep. ad Severum V. S. 11 von einem Vigilantius redet, welcher von dem zu Barcelona, wo Paulinus selbst zum Presbyter geweiht worden war (Aug. epp. 24, 4), weilenden Adressaten, Sulpicius Severus, an ihn, den Paulinus, empfohlen worden war und eben im Begriffe stand, wieder zurückzukehren. Der Brief fällt, nach den Berechnungen Muratoris, des Herausgebers von des Paulinus Werken, in das Jahr 395. Daß Vigilantius damals noch nicht Presbyter war, geht allerdings klar daraus hervor, daß Paulinus ihn nicht frater nennt, sondern noster Vigilantius schlechthin sagt. — Dagegen kann dieser doch auch nicht wohl noch zu den pueros gerechnet seyn, von denen Paulinus im Sage vorher redet, wie Walch will (a. a. D.), denn er muß doch ganz unmittelbar darauf zum Presbyter geweiht worden seyn, da wir ihn bereits im Jahre 396 als Presbyter in Jerusalem finden — ein Datum, welches sich aus Vergleichung der von Hieronymus (c. Vig. 12) erzählten Geschichte mit des Prosper von Aquitanien Chronicon — ergibt. Nach Jerusalem kam Vigilantius mit einem Empfehlungsschreiben des Paulinus an den Hieronymus (cf. Hieron. ep. 58). Wir müssen also annehmen, daß er 395 wieder nach Barcelona zurückkehrte, sofort zum Presbyter geweiht wurde und unmittelbar daran

über Nola die Reise in den Orient machte. Die Empfehlung des Paulinus verschaffte ihm bei Hieronymus zunächst eine freundliche Aufnahme (a. a. D.), aber der Eindruck, den er selbst machte auf diesen Kirchenvater, scheint doch keineswegs ein vortheilhafter gewesen zu seyn. Allem nach ohne gelehrte Bildung, machte er doch literarische Ansprüche und verletzte dadurch den Hieronymus an einer seiner zwei allerschwächsten Seiten — der Eitelkeit (ep. 61, 3. 4.). Noch mehr aber — indem Vigilantius abschließend, wie es scheint, seinen eigenen Mangel an gelehrter Bildung, den damaligen Studien des Hieronymus gegenüber geltend machte (die simplicitas ep. 61, 3 ist dem Vigilantius wohl aus dem Munde genommen), kam er auch sofort in einen dogmatischen Conflict mit ihm. Hieronymus studirte damals den Origenes und die Dogmatik des letzteren mundete dem nüchternen Abendländer nicht. Er griff deshalb den Kirchenvater auch noch an der andern der beiden schwächsten Seiten an, indem er Zweifel gegen seine angeführte Orthodorie erhob. Man kann in der That fragen, für was Hieronymus hauptsächlich besorgt war, für seinen Ruf als erste gelehrte Autorität der Kirche oder für den Ruhm, der orthodoxeste unter den Orthodoxen zu seyn: in Beziehung auf Beides war er zunächst mit sanften Mitteln aufgetreten zu seyn (ep. 109, 2 et testimoniiis scripturae quasi vinculis Hippocratis volui ligare furiosum). Er machte den Versuch, seine Orthodorie vor dem Gaste zu erweisen und brachte diesen auch wohl einen Augenblick zur Anerkennung derselben (ep. 61, 3), aber schließlich entzog sich Vigilantius solchen zudringlichen Anforderungen durch schnelle Abreise (a. a. D. ep. 58, 11). — Wohin Vigilantius zunächst seine Schritte lenkte, ist nicht ganz sicher. Aus Contra Rufinum 3, 19 (ubi eum sc. Vigilantium scripsi haeretica apud Alexandriam commione maculatum?) folgt, daß Vigilantius einmal in Aegypten war, doch könnte dieser Aufenthalt auch vor den in Jerusalem fallen. Allein es dürfte sich wahrscheinlich machen lassen (cf. auch ep. 61, 1), daß er doch erst nachher fällt — und es ist möglich, daß Vigilantius, der sich nach seiner Abreise von Jerusalem an keine Rücksicht gebunden hielt, schon hier, wo die origenistischen Streitigkeiten doch ihren Anfang nahmen, sich über den Origenismus des Hieronymus ausgesprochen hat, bestimmt that er dieß in einer eigenen Schrift von einer späteren Station seiner Rückreise aus (ep. 109, 2 inter Adriae fluctus Cottiius regis Alpes). Eine Antwort auf eine solche Schrift ist der 61ste Brief des Hieronymus (ed. Vall.). Wir können uns nicht wundern, wenn der letztere die Schalen seines Hornes nun auch in vollem Maße auf den Gegner ausposaunte und sich nicht begnügte, die ganz richtige, nur nach der sonstigen Anschauungsweise des Hieronymus selbst, doch nicht ganz genügende Antwort zu geben, daß wenn Einiges bei Origenes irthümlich sey, darum nicht Alles verkehrt sey, und daß er nur das Werthvolle, nicht das Irrige von ihm sich aneigne (ep. a. a. D. 1. 2), sondern auch seinen Gegner mit einem Judas verglich (a. a. D. 1) und ihn ziemlich direkt einen Esel nannte (a. a. D. 4). Es kann nur vielleicht gezweifelt werden, ob dieser Horneserguß von Vigilantius auch wirklich traf — aber bald sollte Hieronymus Gelegenheit erhalten, sich eine noch viel glänzendere Genugthuung für den Zweifel an seiner Orthodorie zu nehmen. Acht Jahre nach der Begegnung in Jerusalem erhielt Hieronymus von einem Presbyter Riparius ein Schreiben, worin ihm dieser mittheilt, daß Vigilantius sehr auffallende Lehren verbreite. Es erhebt sich nun die schon oben kurz angedeutete Frage, wo Vigilantius damals sich aufhielt. Wollten wir einfach dem Gennadius folgen, so müßten wir annehmen, daß er sofort nach seiner Heimkehr aus dem Orient die Verwaltung einer Parochie in der Diocese Barcelona neu erhalten oder wieder angetreten habe. Allein daß die ganze Darstellung des Hieronymus mit dieser Angabe nicht ganz stimmen will, zeigt sich sehr deutlich in den Widersprüchen, welche sich die Vallarische Ausgabe des Hieronymus in dieser Beziehung, ohne es zu bemerken, zu Schulden kommen läßt. Während sie nämlich in der praefatio tomi I. S. 58 den Riparius nach einem von Martinianus benutzten Manuscript ohne Weiteres zum Tarraconensis macht, erklärt

sie es in der Anmerkung b zu ep. 109 für unwahrscheinlich, daß Riparius aus T
 gewesen, da er ja Nachbar des Vigilantius gewesen sey, dieser aber dießseits der
 nien gelobt habe. Umgekehrt aber schließt sie wieder in der commonitio zu der
 gegen den Vigilantius tom. II. aus der Notiz des Gennadius, daß auch die
 Presbyter Riparius und Desiderius, die diese Schrift veranlaßten, ihren Wirkort
 in der Nähe Barcelona's hatten. Es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, de
 ronymus, wenn er z. B. sagt, Gallias vernaculum hostem sustinent (a. V
 voraussetzt, daß Vigilantius auch in Gallien als Presbyter gewirkt habe (das
 ergibt sich aus dem Ausdrucke sedentem in Ecclesia a. a. D.). Wir können ab
 auch zu einem ziemlich hohen Grad von Wahrscheinlichkeit bringen, wenn wir ei
 daß derselbe Sisinus, der die Schrift des Vigilantius im Namen der Presbyste
 bringt (s. Fig. 18), auch der Bote des Bischofs Exuperius von Toulouse ist (e
 1 Comm. in Zach. proosmium). Da zwischen der Ordination des Vigilanti
 seiner Reise kaum die nöthige Zeit zu wirklicher Verwaltung einer Parochie übrig
 so müssen wir annehmen, daß die Notiz des Gennadius nur ein Schluß ist aus
 Barcelona allerdings stattgehabten Ordination des Vigilantius, daß dieser aber in
 Heimort oder ganz in der Nähe desselben als Presbyter lebte und daß die gallische
 zunächst aufgeregt wurde durch seine Behauptungen. Offenbar hatte die Reise
 Orient, der damals dieselbe Stellung für die christliche Welt hatte, wie Rom i
 fange des 16. Jahrhunderts, auf den Gallier eine ähnliche Wirkung gehabt, 1
 Luthern seine Romfahrt. Die Urtheile, die er über diejenigen Seiten des chr
 Lebens, welche damals in den heiligen Stätten besonders cultivirt wurden, 2
 welcher willen die christliche Welt mit besonderer Ehrfurcht auf jene Stätten blickte,
 widersprachen der gewöhnlichen Ansicht so sehr, daß Hieronymus, als sie ihm vor
 rius denunciirt wurden, schon das proferte und audire derselben für ein sacri
 erklären konnte (ep. 109, 1). Gegen den Häretiker glaubte er sich nun vollends j
 Rücksicht entbunden und er bedauerte nur, nicht auch die ganze Schrift des Vigi
 vor sich zu haben, um in gehdrigem Maße seine Lust an Aufdeckung und Verurt
 des Ketzers blüßen zu können (a. a. D. 4). Die Gelegenheit dazu kam ihm zue
 nachher, im Jahre 406 (über die Chronologie cf. Vallarsi praef. tomi I. 6
 Leider faßte sich aber auch in Widerlegung des ganzen corpus delicti Hieronym
 kurz. Seine Schrift contra Vigilantium wurde in Einer Nacht verfaßt (c. Vi
 Von ihrer Wirkung erfahren wir Nichts. Wir müssen uns allerdings mit B.
 (Ann. 406, Nr. 52) und mit Hieronymus selbst (a. a. D.) wundern, daß der
 keine weiteren Dimensionen annahm. Zeigt doch die letzte Schrift des Hieronym
 Vigilantius keineswegs allein stand, daß er nicht nur etwa unter Laien und de
 deren Klerus Anhänger hatte, wie sich aus der Furcht der beiden Presbyter v
 fiedung ihrer Parochien ergibt (s. Fig. 1, 4), sondern daß sogar Bischöfe ihn f
 (a. a. D. 2). Ja, schon in dem ersten Schreiben an den Riparius ärgerte s
 Kirchenvater, daß der Bisthumsbischof nicht strenger gegen seinen Untergebenen eir
 (ep. 109, 2). Und daß in der That des Hieronymus Polemik keine durchgreifend
 lung hatte, möchte sich daraus ergeben, daß Gennadius, offenbar unter dem Dri
 gallischen Tradition, viel günstiger über ihn urtheilt, als sonst ein Häretiker
 konnte, indem er dem sittlichen Verwerfungsurtheil des Hieronymus das Zugesi
 eines zelus religionis — und der wiederholten Herabsetzung seiner geistigen F
 den Satz gegenüberstellt, daß Vigilantius wenigstens lingua politus gewesen s
 Wollen wir nicht annehmen, daß das völlige Verstummen des Vigilantius durch
 baldigen Tod herbeigeführt worden sey, so bleibt allerdings nur der Erklärung
 übrig, den Baronius (a. a. D.) angibt — die Stürme der Barbaren, die über 1
 eben hereinbrachen. Die damit im Zusammenhange stehende Ansicht des Car
 diese Stürme seyen die Strafe für des Vigilantius Häresie gewesen, ist kaum ein
 chen Widerlegung würdig, wie sie Bayle (a. a. D.) gibt.

Wenn wir uns nun zu den Ansichten selbst, die dem Hieronymus einen solchen Zorn erregten, so müssen wir zum Voraus es aussprechen, daß das, was uns in diesem Briefe des Kirchenvaters aufbehalten hat, trotz etlicher wörtlicher Citate, nicht hinreicht, uns ein zusammenhängendes Bild von der Anschauungsweise des Vigilantius zu geben. Das vorzüglichste Object seiner Angriffe war der Cultus der Märtyrer. Dieß ist schon in dem Briefe an Riparius (ep. 109) vorangestellt. Dieser Cultus schloß sich wesentlich an die Reliquien an, deren man immer mehrere aufzufinden wußte, je mehr die Zeit der Märtyrer gerückt wurde. Vigilantius scheint schon gegen die Achtung der Reliquien Bedenken gehabt zu haben (cf. das bedenkliche *illud nescio quid a. fig. 4*), dann aber scheint ihm namentlich das Herumtragen der Todtenbeine, die Einsetzung in kostbare Stoffe zum Anstoß gewesen zu seyn (c. *fig. 5*). Ohne Zweifel hat ihm eine derartige Behandlung mit der natürlichen Scheu des Menschen vor dem Tode zu streiten und im Aussprechen dieses *horror naturalis* mag er wohl Ausdrücke immer gebührenden Verehrung erscheinen konnten — doch blieb Vigilantius keineswegs bei dieser Begründung seines Verwerfungsurtheils stehen. Vielmehr machte er auch dogmatische Bedenken dagegen geltend. Er konnte in der Art, wie die Märtyrer angebetet wurden, überhaupt nur einen Rückfall in's Heidenthum, eine Vergötterung der Tugend sehen (ep. 109, 1, c. *fig. 4*). Speciell aber machte er noch geltend, daß die Anrufung der Heiligen deren Abwesenheit voraussetzen würde, während sie doch an einem bestimmten Orte der Seligkeit seyen (c. *fig. 61*), oder, folgerte er, wenn man die Anrufung gerade an die Reliquien binden wollte, die lächerliche Vorstellung, daß die Seelen der Märtyrer allezeit ihren Staub umflattern (c. *fig. 9*). Etwas weniger ist die Einwendung, daß zwar unter den Lebenden wohl einer für den anderen seinen Namen, nach dem Tode aber *nullius sit pro alio exaudienda oratio: praesertim quum martyres ultionem sui sanguinis obsecrantes impetrare non quiverunt* (c. *fig. 7*). Wir müßten mit Walsh diesen Grund als wenig treffend in Anspruch nehmen, wenn wir nicht vielleicht annehmen dürften, Vigilantius habe nur das Vertrauen auf die sichere Wirksamkeit der Intercession der Heiligen durch den Hinweis darauf zu widerlegen wollen, daß die Märtyrer ja sogar in ihren eigenen Angelegenheiten nicht immer Erhörung finden. — Möchten diese dogmatischen Sätze aber noch so wohl begründet seyn, so glaubte doch der Märtyrercultus seine Stütze in unbestreitbaren Thaten zu finden, in den Wunderwirkungen der Reliquien. Aber gerade auch diese Thaten, dieses wesentlichste Moment für den ganzen Cultus, suchte Vigilantius umzuwerfen. Wenigstens hat es viel für sich, die aus ihrem natürlichen Zusammenhange gerissene Stelle (c. *fig. 11*): *argumentatur contra signa atque virtutes, quae in laudibus martyrum fiunt et dicit eas incredulis prodesse non credentibus*, mit Walsh (a. a. D. S. 697) so zu verstehen, daß man daraus folgert, Vigilantius habe die Wunderkraft auf die Zeit der Apostel — oder möchten wir allgemeiner sagen — auf die Zeit eigentlicher Missionspredigt eingeschränkt. Wir dürften in diesem Falle nicht annehmen, dem Vigilantius wirklich ein größeres Maß von dogmatischer Einsicht zuzuschreiben, und wir müßten sagen, daß wenigstens auf all die Punkte hingedeutet sey, welche aus dem objectiven Theil der Dogmatik gegen den Heiligencultus geltend gemacht werden können, und es ist wohl nur ein Rest von traditioneller Ehrfurcht vor einem Hieronymus, was den Chemnitz abhält, sich ganz auf des Vigilantius Seite zu stellen (examen conc. Trid. IV, 1, 3). Aber auch wenigstens mittelbar vom Standpunkte des subjectiven Dogma aus habe Vigilantius den Heiligencultus bestritten, könnte man sagen, mit Berufung auf seinen Tadel gegen die Anzündung von Kerzen am hellen Tage in den Basiliken der Märtyrer (c. *fig. 4. 8*). Wenigstens begründet er den Tadel damit, daß die Märtyrer, in dem Lichte des Lammes, der inmitten des Thrones sitze, doch einer solchen Leuchte nicht bedürfen (c. *fig. 4*). Er scheint also, als den eigentlichen Sinn dieses Cultus den Versuch angesehen zu haben, durch ein Aeußeres die göttliche

Gunst zu gewinnen. Doch hat er darüber wohl allerdings nicht so genau reflektirt seine Opposition gegen diesen Punkt beruhte mehr auf seinem Abscheu gegen Einfuß paganischer Gebräuche in den christlichen Cultus (c. Vig. 8), die einem Manne selbst noch das sinkende Heidenthum vor sich hatte, noch viel mehr auffallen mußte uns. Gewiß sah er wohl ein, daß nicht die symbolische Bedeutung, die Hieron geltend macht (a. a. O.), das prius war, an das sich der Aberglaube erst ansondern daß umgekehrt, was der Aberglaube in den Cultus einführte, von Lehrer Kirche nachträglich durch symbolische Deutung gerechtfertigt wurde. Sah Vigilantius dieser Cultusstätte zunächst einen übeln Aberglauben, so bestritt er in einem anderen Brauch, der Feier von Vigilien auch vor Märtyrerverfesten sehr bestimmte sittliche Gesetze. Wie auch Hieronymus selbst nicht läugnen konnte, mußten schon damals diese Vigilien zum Stellbilde dienen für die lästernen Glieder beider Geschlechter (c. Vig. 2). Sofern aber Vigilantius darum doch die Vigilien nicht schlechthin aufgehoben, so nur auf Ostern beschränkt wissen wollte, müssen wir seine Opposition zusammen mit der Forderung, daß auch nur zu Ostern das Hallelujah gesungen werden (c. Vig. 1). Vigilantius wollte offenbar die Gleichstellung der Märtyrerverfeste mit Pascha im Cultus bekämpfen — also wieder heidnische Creaturvergötterung, und es sich gerade hierin, daß seine Einwendungen wirklich ein positives, religiöses Ideal einen zelus religionis zum Hintergrund hatten.

So bedenklich und durchgreifend für die Gestaltung des Cultus diese Reformvorschläge auch sind, so bringt den Vigilantius dem evangelischen Standpunkt doch noch näher, was er in Beziehung auf das sittliche Leben ausgesprochen. Vor allem hier sein Auftreten gegen den Eölibat zu erwähnen. Ueber die Art der Bestreitung uns freilich Nichts aufbehalten, denn wenn Hieronymus (c. Vig. 16) sagt: *et virgines non erit approbanda. Si enim omnes virgines fuerint, nuptiae non erunt*, dieß nicht Ausführung eines Satzes des Vigilantius, sondern ist vielmehr ein Widerspruch, diesen ad absurdum zu führen. Das aber sehen wir aus des Hieronymus Aeußer deutlich, daß gerade in Beziehung auf die Priesterliche Vigilität auch Bischof seiner Seite hatte. Vermuthlich waren die viel besprochenen Folgen des Eölibats damals in Gallien stark genug hervorgetreten (c. Vig. 2). Doch dürfen wir wohl nehmen, daß Vigilantius nicht nur empirische Gründe geltend machte; er war vielmehr ein principieller Gegner der mönchischen Ethik in ihren wesentlichsten Grund. Weder die selbsterwählte Armuth, noch die selbsterwählte Einsamkeit vermochte billigen. In ersterer Beziehung machte er geltend, daß es besser sey, nach und nach den Armen zu helfen, als auf einmal sich seines Besitzes zu entäußern (c. Vig. 3). In letzterer Beziehung hat er einerseits darauf hingewiesen, daß, wenn man das Mönchthum als sittliche Forderung aufstellen wollte, auch wesentliche Aufgaben des Reichthums, wie Seelsorge u. s. w. nicht mehr besorgt werden könnten (c. Vig. 6), anderseits darauf, daß die Weltflucht nicht eine Befreiung der Welt sey (c. Vig. 17). Stritt er das Mönchthum überhaupt, so mußte er auch den besonderen Nimbus das palästinenische Mönchthum in den Augen der damaligen Welt hatte, zu zerbrechen. Hatte er doch aus eigener Anschauung das excentrische Treiben dieser Kolonien gelernt. Er wollte daher die Geldspenden nach Jerusalem aufgehoben (c. Vig. 14). Es war dieß eine Forderung, die Hieronymus fast als persönliche Forderung ansehen konnte.

Diese Polemik des Vigilantius gegen das Mönchthum, setzt offenbar, wie anders schlagend seyn soll, den Gedanken voraus, daß es keinen Unterschied zwischen höherer und niederer Sittlichkeit geben könne, daß vielmehr alle wahrhaft sittlichen Handlungen auch jeden Menschen schlechthin verpflichten. Als das eigentliche Principium von dem Vigilantius ausging, muß doch wohl eine Anschauung betrachtet werden, im Gegensatz gegen den Dualismus auf sittlichem Gebiet, der in der Kirche und Sittlichkeit immer mehr seine verderbliche Wirkung geltend machte, vielmehr im Christen-

nie positiv auf die Welt eingehende Macht suchte. Inwiefern sich freilich Vigilantius über das seiner Polemik zu Grunde liegende Princip klar war, ist schwer zu sagen. Ohne Zweifel war er kein eigentlicher Mann der Principien, sondern scheint mehr durch die Klarheit, mit der er die Forderungen des Instinkts einer lautereren, nüchternen Frömmigkeit vortrug, gewirkt zu haben. Gerade diese Klarheit, die auch mit seiner abendlichen Rationalität zusammenhängen mochte, machte es uns, wie schon gesagt, erklärlich, daß ihm der orientalische, im innersten Kerne doch von dualistischer Weltanschauung umgebende Origenes zuwider war. Für spekulative Theologie hatte er keinen Sinn, so um dieser Schranke willen steht er unter seinem Genossen in der Opposition gegen ähnliches Wesen — unter Iovinian, den schon Hieronymus mit Recht in Vigilantius wieder anferstanden sieht (c. Vig. 1). Ganz richtig hat schon Walch (a. a. O.) bemerkt, daß, obgleich der Kreis der Gegenstände, auf welche sich die Opposition des Vigilantius bezog, ein weiterer sey, als der, innerhalb dessen sich Iovinian bewegte, der letztere doch den Vorzug habe, Principien aufgestellt zu haben, von welchen aus consequent alle von Vigilantius bestrittenen Irrthümer fallen müßten. Dieser Vorzug einer methodischen Hervorhebung von Principien hat entschieden den Iovinian zu der bedeutendsten sachlichen Erscheinung gemacht, als welche er anzusehen ist. Freilich auch Iovinian's Principien waren eben keine wahrhaft religiösen, sondern doch mehr philosophischer Natur. Es liegt in der That dem Vorwurfe des Stoicismus eine gewisse Wahrheit zu Grunde. Ihm, wie dem Vigilantius, fehlte es an tieferem Verständniß für die Schrift. Es war gewiß dieß die schwächste Seite an Vigilantius. Daß Hieronymus so wenig ergetische Begründung von Vigilantius anführt, ist doch wohl nicht nur Folge unwilliger Verschweigung. Ein ziemlich abenteuerliches Beispiel seiner Ergetese hat uns in Versuch des Hieronymus, den Vorwurf der Kezerei mit dem der Gotteslästerung zu verbinden, aufbehalten (op. 61, 4), und noch schlimmere Dinge fast erzählte er uns über den völligen Mangel an Kritik bei Vigilantius, in Ansehung des Gebrauchs von Apokryphen (c. Vig. 7). So wenig Hieronymus selbst eine eigentlich tiefere Schrifterkenntniß hatte, so war er dem Vigilantius doch überlegen in gelehrten Kenntnissen von der Schrift, deren unübertroffener Meister er in seiner Zeit dastand und auf diesem Gebiet hat Vigilantius sicher manche Blöße gegeben, namentlich wenn er, wie wir wohl glauben dürfen, einen gar zu hohen Ton gegen seinen Gegner annahm. Freilich verstand Hieronymus sicher nicht, diesen Vortheil zu benutzen. Seine Leidenschaft mußte Alles verbieten. Eine unwürdigere Polemik, als die des Hieronymus, läßt sich schwerlich denken. Im größten Theil fast der zwei Briefe und des kleinen Aufsatzes, die gegen Vigilantius gerichtet sind, nehmen Variationen des geistreichen Wortspiels von Vigilantius und Julianianus ein, ein Wortspiel, das förmlich zu todt gehezt wird — und seine Anspielungen auf die Gastwirthschaft zu Calagurris. Die zwei einzigen ernsthaften Gedanken, die wenigstens einigen Schein für sich haben, dürften etwa die seyn, daß die Möglichkeit einer Erhöhung durch die Märtyrer aus ihrer Verbindung mit Christo folge, und die welche sie an seiner Abwesenheit Theil nehmen (c. Vig. 5) — und sodann die der Unfug bei den Vigilien consequent auch zur Aufhebung der Ostervigilien führen müßte (c. Vig. 10). Aber selbst diese Gedanken ließen sich unschwer als bloß scheinbar treffende nachweisen. Es kann aber unsere Aufgabe nicht seyn, der Polemik im Einzelnen weiter zu folgen. Das Angeführte möge nur zur Begründung des allgemeinen Urtheils über die Art, wie dem Vigilantius entgegnet wurde, dienen. Daß auch im 4. Jahrhundert gemeine Schimpfreden nicht hinreichten, einen Gegner zu vernichten, dürfen wir wohl zum Voraus annehmen. Wenn aber dennoch die von Vigilantius ausgehende Bewegung eine lediglich ephemere war — und sich nicht wenigstens in anderer Form oder an anderen Orten wieder geltend machte, — nachdem sie in ihrer ursprünglichen Heimat durch die oben hervorgehobenen Ereignisse erstickt war — dieß haben wir wohl eben daraus zu erklären, daß Vigilantius so wenig als Iovinian eigentlich reformatorischen Geists besaß — und nur ein solcher Geist wäre im Stande gewesen,

einer Richtung sich entgegen zu stemmen, die in ihren Keimen bis auf die Anfänge der Kirche zurückreichte und allmählich so mächtig geworden war, daß selbst ein Geist, in der Augustin's, von ihr fortgerissen wurde, trotz des Ringens dagegen (vgl. hauptsächlich sein Buch *de dono conjugali*). Es war der klassische Geist, dessen dualistische Art in Wesen des Christenthums inskribirte. Dieser Geist konnte innerhalb der alten Kirche nicht mehr überwunden werden, sondern entwickelte nur immer deutlicher seine Consequenzen.

Die primären Quellen sind einzig Hieronymus (in den oben benutzten Stellen) und Gennadius, und dazu die ebenfalls angeführte Stelle des Paulinus von Nola. In einer eigenen Dissertation, „*de Vigilantia haeretico orthodoxo*“, hat den Vigilantien behandelt unter Wald's Vorzug, Pastor Vogel aus Erfurt, 1756. Das Wesentliche dieser Dissertation ist übergegangen in Wald's *Recherches*, III, 673—704. Es sind auch die früheren Bearbeiter citirt: neben Tillemont im *Leben des Hieronymus mémoires pour servir etc.* Tom. VII. S. 191—196 und S. 266 ff. und Bayle's *Dictionnaire*, die zwischen, Barthelemy, dem Vertheidiger protestantischer und Calhier, dem Vertheidiger römischer Grundsätze gewechselten Streitschriften über die Rechte der Väter. Außer der Verächtlichmachung, welche neuere kirchengeschichtliche Werke den Vigilantien angedeihen lassen, vgl. namentlich Baur, *die christliche Kirche vom 4. bis 6. Jahrhundert*, S. 817 ff. — hat derselbe in neuerer Zeit eine besondere Bearbeitung noch erhalten in Lindner, *de Joviniano et Vigilantia purioris doctrinae annotationibus*, Leipzig 1840. (Dem Verfasser leider nicht zugänglich geworden).

S. Schmidt.

Vigilien, *vigiliae*, *pernoctationes*, *παραυχίδες*, heißen in der römischen Kirche die Vorfeste, oder vielmehr die gottesdienstlichen, in Gefängen, Gebeten, Vorlesung und Processionen bestehenden Handlungen, welche am dem Vorabende eines großen Festes vorgenommen werden; sie sind die festliche Vorbereitung zur Feier des bevorstehenden Hauptfestes. Der Name Vigilien bezeichnet ursprünglich nur die nächstfolgenden gottesdienstlichen Zusammenkünfte der ersten Christen in den Verfolgungsperioden, umbehielt diese Versammlungen aber auch nach der Zeit der Christenverfolgung bei, theilim Anschlusse an die jüdische Sabbathfeier, die mit dem Einbruche der Nacht begann, theils nach dem Vorbilde der heidnischen Nachtfeste, gab ihnen jedoch zugleich den Charakter als religiöse Grundlage, daß der Christ auch zur Nachtzeit durch das Gebet und Wachsamkeit über sich darlegen müsse. Im zweiten Jahrhunderte galten die Vigilien vor dem Oster- und Pfingstfeste als ganz besonders heilig, — die Ostervigilie, inman in ihr der Wiederkunft Christi zum Weltgerichte entgegen sah, die Pfingstvigilie weil sie auf die Ertheilung des heiligen Geistes durch die Taufe bezogen wurde. In der Ostervigilie war daher auch die Feier der Agapen und des heiligen Abendmahls mit der Pfingstvigilie die Feier der Taufe verbunden, daher durften auch nur die Vigilianen an diesen Vigilien Theil nehmen. Im 4. und 5. Jahrhunderte wurde die Ostervigilie als die feierlichste Zeit für die Taufe und das Abendmahl angesehen, auch betrachtete man sie als die geeignetste Zeit für die Ordination; ihr zunächst stand die Pfingst- und Weihnachtvigilie, in dieser aber wurde die Taufe nicht vollzogen. Nachdem namentlich aus den Klöstern seit dem 10. Jahrhunderte ein Officium der Maria hervorgegangen, dann besonders durch Petrus Damiani, wenn auch nicht ohne Widerspruch verbreitet worden war, wurden seit dem 12. Jahrhunderte auch der Maria Vigilien geweiht (s. Gieseler, *Lehrbuch der Kirchengeschichte* II, 1., 4. Auflage, Bonn 1844 S. 317 f., II. 2. S. 470).

Seit dem 4. Jahrhunderte hatte sich die Feier der Vigilien überaus glänzend gestaltet, aber auch mit vielen Ungebührligkeiten verknüpft, so daß selbst weiblichen Personen die Theilnahme an den Vigilien verboten wurde. Mit Ernst und Nachdruck wurden sie daher bekämpft, namentlich von dem Bischof Vigilantius von Barcelona, in auch der Vigilienfeier an den Gedächtnistagen der Märtyrer entgegentrat, obschon wieder an Hieronymus einen Gegner fand. Die Vigilien erhielten sich allerdings beson-

bars in den Klöstern und durch dieselben, doch wurde in den Kirchen der Nachtgottesdienst abgeschafft und der Gottesdienst, den man hielt, auf den Nach- und Vormittag verlegt und die Vigilienfeier in ein Fasten verwandelt, woher es auch kam, daß man das Fasten am Sonnabend in der Kirche einführte. Die allmählich auf den Vormittag verlegte Feier der Vigilien erhielt die allgemeine Annahme in der römischen Kirche bis auf die Gegenwart, obschon vereinzelt die Mitternachts-Messe zu Weihnachten, unter dem Namen der Christmette, und die Vigilie am Abende vor dem Ostersfeste wieder in Gebrauch gekommen ist. Jetzt werden in jener Kirche mit Gottesdienst gefeiert die Vigilien vor dem Feste von Mariä Verkündigung und Reinigung, vor Weihnachten, Epiphanien, Ostern, Himmelfahrt und Pfingsten, vor dem Feste Johannis des Täufers, Michaelis und vor den Festen der Apostel Matthias, Petrus, Judas, Jakobus, Simon, Thomas und Andreas. Es gibt in der römischen Kirche auch privilegirte und nicht privilegirte Vigilien. Die privilegirten Vigilien haben einen eigenen Gottesdienst, mit Ausnahme der Vigilie vor Epiphanien. Wenn mit ihnen ein Fest ersten oder zweiten Rangs zusammenfällt, so wird das Officium des Festes gefeiert, die Vigilie aber in dem Landes- und der Messe celebrirt; fungiren zwei Priester, dann liest der eine die Schluß nach der Lesung, die Vigilmesse nach der None. Bei nicht privilegirten Vigilien wird bloß die Commemoratio der Vigilie ein. — In der protestantischen Kirche hat man eine Art Vigilie in den hier und da eingeführten Christmetten, und in der Bräutigamsgemeinde begeht man bekanntlich in gleicher Weise eine Art Vigilien am Charfreitage und Ostersfeste. — Vergl. die Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie von Dr. Joh. Christian Wilh. Augusti I. Leipzig 1817, S. 131; VII. Leipzig 1822, S. 170 ff.; VIII. Leipzig 1826, S. 138 f.; IX. Leipzig 1828, S. 413; X. Leipzig 1829, S. 319.

Vigilius, Bischof von Tapsus, in der afrikanischen Provinz Byzacene, ist uns jetzt als Verfasser einer Reihe von Streitschriften gegen Arianer und andere Ketzer bekannt. Ueber sein Leben aber haben wir eine einzige sichere Nachricht. Sein Name findet sich als der letzte unter der Zahl der afrikanischen Bischöfe der genannten Provinz in einem Schriftstück, das auf uns gekommen ist, einem Verzeichniß der Bischöfe, welche einer, von dem Vandalenkönig Hunerich 484 nach Carthago berufenen Conferenz anwohnten, die dazu bestimmt seyn sollte, der Streitfrage zwischen der siegreichen arianischen und der unterdrückten orthodoxen Kirche ein Ende zu bereiten (vergl. Victoris Vannii Episcopi de persecutione Vandolica lib. IV. Bibl. Patr. VIII. S. 691). Im Recht werden wir aus dieser Notiz weiter folgern, daß auch Vigilius in das Schicksal verwickelt wurde, welches die Bischöfe unmittelbar nach der genannten Conferenz traf — nämlich verbannt zu werden, und wenn auch die positive Nachricht, welche ihn später in Constantinopel sich aufhalten läßt, nicht an sich auf Glauben Anspruch machen kann, so ist der Schluß auf einen solchen Aufenthalt von seinen Werken uns immerhin ein ziemlich sicherer. Aber auch dieser letztere Schluß war so lange ein unmöglicher, als seine Autorschaft nicht festgestellt war. Dieß gethan zu haben, ist das Verdienst des holländischen Chiffletius, der erstmals zu sammeln unternahm, was sich an literarischen Fragmenten auf ihn zurückführen ließ (Vigilii opera ed. Chiffletius Divionis oder Dijon 1664). Ein eigenthümliches Schicksal nämlich waltete über Vigilius; während er selbst es liebte, pseudonym zu schreiben, legte die Tradition, das einzige Werk, das er unter seinem eigenen Namen herausgegeben, dem ihr bekannteren Bischof Vigilius von Tridentum. Als ein Werk dieses Mannes wurden die 5 Bücher gegen Eutyches zum ersten Male von Churrerus, Tübingen 1528, herausgegeben. Es kann jetzt wohl keinem Zweifel unterliegen, daß dies Werk nicht nur unter keinen Umständen dem Vigilius von Tridentum (s. den Art.), sondern positiv dem Vigilius von Tapsus angehört. Dieses Werk, welches (V, 2) auf eine andere pseudonyme Schrift Bezug nimmt, setzt uns in den Stand, auch eine von einer unkritischen Zeit ohne Weiteres dem Athanasius beigelegte Schrift — eine Streitunterredung zwischen Athanasius, Photinus, Sabellius, Arius, dem

Vigilius zu vindiciren und damit zugleich eine weitere Unterredung zwischen Athanasius und Arius, nach Tillemont's Vermuthung, nur die erste Ausgabe der zuerst genannten Schrift. Ob wir weiter aus der in dieser Schrift (II, 45) sich findenden Notiz, daß der Herausgeber eine Abhandlung gegen den arianischen Diakonus Marivad verfaßt habe, schließen dürfen, daß das unter dem Namen eines Idacius Clarus vorhandene Werk gegen Marivad von Vigilius sey, ist fraglich. Die Vallerini (Appendix zu Leonis M. Opera S. 958) läugnen es gegen Paschasius Quesnel, weil sich die von Vigilius in der Streitunterredung citirte Stelle aus dem Buche nicht in der uns vorliegenden Schrift findet, während Tillemont durch die Annahme mehrerer Ausgaben helfen will. Von der Entscheidung über diese Frage hängt auch die Entscheidung der weiteren ab, ob die unter des Athanasius Werken vorhandenen 12 Bücher de Trinitate von Vigilius oder Idacius Clarus herrühren. Wahrscheinlich dürfte dagegen seyn, daß das unter Augustin's Werken (opp. tom. VIII. Appendix S. 1137 — 1172) vorhandene Gespräch, de unitate Trinitatis, wie die Benediktiner wollen, ebenfalls auf Vigilius zurückzuführen ist. Der Gedanke, daß Vigilius von Tapsus auch der Verfasser des Symbolum Quicumque sey, den Quesnel (dissertatio XIV. in opera Leonis M. nach der oben citirten Ausgabe Appendix S. 937 — 944) zuerst aussprach, hat trotz der Einsprache der Vallerini viel Bestehendes (vgl. Koellner, Symb. der luther. Kirche S. 19, namentlich a. 5 und 14).

Versuchen wir auch eine chronologische Ordnung aufzuweisen, so enthält schon der eingeschlagene Weg, zu einer Sammlung der dem Vigilius zugehörigen Schriften zu gelangen, eigentlich eine solche Ordnung in sich. Näher aber ist wohl Tillemont's Grundgedanke als richtig anzuerkennen, daß, so lange Vigilius in seiner Heimat weilte, er es nur mit den Arianern zu thun hatte und daß erst sein vorauszuweisender Aufenthalt im Osten ihm auch andere Häresen näher rückte, obgleich wir nicht so weit werden gehen dürfen, anzunehmen, daß die christologischen Häresen, denen Leo's des Großen Auftreten in Chalcedon galt, nicht im Allgemeinen auch einem Vigilius zum Voraus bekannt gewesen seyen.

Vigilius gehört als theologischer Schriftsteller entschieden zu den bedeutendsten Männern seiner Zeit. Er hat eine gewisse Klarheit, einen Sinn für logische Gedankenfolge und einfache Entwicklung, wodurch er sich vortheilhaft vor der schwülstigen, geschraubten Redeweise, namentlich so vieler Griechen, auszeichnet. Es fehlt ihm nicht an einiger dialektischer Befähigung und an Fähigkeit, allgemeinere Gesichtspunkte geltend zu machen (Walch, Kirchengeschichte V. S. 688, Vigilius von Tapsus, ein gelehrter Schriftsteller, dessen Absichten weiter gehen, als den Nestorium zu widerlegen). Offenbar hat Vigilius den Augustinus sehr fleißig studirt. Schon die Form seiner Schrift trägt den dialektischen Charakter, der eine so auszeichnende Eigenthümlichkeit Augustin's ist. Offenbar schwebte dem Vigilius der Gedanke vor, seine Gegner auch durch möglichstes Eingehen auf ihre wörtlich referirten Gedanken zum Schweigen zu bringen. Freilich wie diese dialektischen Versuche nur gemachte sind, wie dem Gegner nur das Wort geliehen ist, so entbehren auch des Vigilius Werke des spannenden Interesses, welches das Ringen eines originellen, gestaltenden Geistes mit dem Gegner nicht nur, sondern auch mit sich selbst darbietet. Wir finden keine neuen spekulativen Erörterungen, keine ungeahnten, überraschenden Gesichtspunkte, wir haben nicht Gelegenheit, wie bei einem Athanasius und Augustin, das Werden eines Dogma's zu belauschen — alle Gedanken, die vorgebracht werden, machen den Eindruck von etwas längst Abgenüßtem. Man fühlt es dem, was er vorbringt, so wohl an, daß dasselbe anderswo auch schon oft gesagt worden ist. Dazu bekennt auch Vigilius sich überall zu der ächt katholischen Traditionellehre; die Vorgänger sind ihm ohne Weiteres Autorität, die antiquitas hinlänglich Grund der Entscheidung. Will er doch in seinem Hauptwerk nichts Anderes als die Synode von Chalcedon und den Brief Leo's verteidigen, und macht er doch (c. kat. V, 1) es als ein Zeichen der letzten Zeit, nach 1 Tim. 3, 1, geltend, daß Lenze kom-

nen, welche die Synode von Chalcedon und die Väter angreifen, und so den Eltern ungehorsam sind. — Aber auch materiell ist es ganz der katholische Standpunkt, den er vertritt, wenn wir eben jene Doppelseitigkeit, wie sie in dem berühmten Briefe des Bischofs Leo an Flavian hervortritt — jenen Versuch, eine richtige Mitte zu treffen, als eigenthümlich katholisch bezeichnen dürfen. Es tritt dieß schon in seiner Trinitätslehre zu Tag, wo er den Sabellius ebenso zum Zeugen für die Homousie, wie den Arian zum Zeugen für die Unterscheidung der drei Personen aufruft (c. Ar. Sabellianum etc. 3, 10: Nam usque adeo Pater et Filius et Spiritus sanctus unius sunt potestatis, uniusque naturae, ut Sabellius tantam vim conspiciens veritatis unam et singularem esse personam putaverit. Sed in tantum non est una persona, sed tres distinctae ut Arius eos inaequales et natura dicat esse diversos. Ergo inaequalitas Arii distinctionem indicat personarum. Confusio Sabellii naturae apertius unionem ostendit, vgl. c. Eut. lib. 2, 2: Sabellii enim perfidia Arii damnat errorem. Rursus Ariani dogmatis error Sabellii impietatem excludit u. s. f.).

Nach deutlicher freilich tritt dieß in der Christologie hervor, wo er das Dogma von Chalcedon und den Brief Leo's von vorneherein von dem Gesichtspunkt aus vertheidigt, daß kein der schmale Weg zwischen Nestorius und Eutyches gegeben sey (c. Eut. 1, 2: Inter Nestorii ergo quondam ecclesiae Constantinopolitanae non rectoris sed dissipatoris — — sacrilegum dogma et Eutychetis nefariam et detestabilem sectam in serpentinae grassationis sese calliditas temperavit, ut utrumque sine utriusque periculo plerique vitare non possint). Wie er auf trinitarischem Gebiet Beides gleichmäßig anerkannt wissen will, die Unterschiedenheit der Personen und die Einheit des Wesens, so will er auf christologischem Gebiet Beides haben, die Einheit der Person und die Verschiedenheit der Naturen. Auf den inneren Zusammenhang beider Sätze, auf die Identität des Interesses in beiden Fällen, deutet er selbst hin, wenn er (c. Eut. 1, 10) fragt: Si ergo hae tres personae habentes singulae proprietates suas, quibus significantius distinguantur, non quibus separentur, unus est Deus, quomodo Filius una utriusque naturae proprietate non unus est Christus? Freilich mit diesen Sätzen ist auch eigentlich das Positive der Lehre des Vigilius erschöpft. Die so nahe liegende weitere Frage, wie denn in der Trinität der Ausdruck der Verschiedenheit der Begriff „Person“, in der Christologie der Ausdruck der Verschiedenheit der Begriff „Natur“ seyn könne, hat er nicht erhoben. Doch hierin steht er eben nur auf dem Boden der Dogmatik der ganzen alten Kirche, in welcher es ja überhaupt nie zur schärferen Bestimmung der Begriffe Natur und Person kam. Aber auch jene Frage, wie man überhaupt die unitas des göttlichen Wesens mit der proprietas der Personen bezeichnen könne, beschäftigt ihn nicht mehr. Wenn er die Frage, an welche Augustin so viel Scharfsinn wendete, inwiefern denn die missio des Sohnes ohne Subordination desselben stattfinden könne, mit einem alius mittens, alius missus (c. Eut. 1, 2) abmacht, so zeigt sich darin deutlich, wie er eben nur eine bestimmte Formel vertheidigt, nicht mehr die Sache selbst mit neuen Gedanken und Gesichtspunkten bereichert — ja nicht einmal mehr die eigentliche Schwierigkeit der Sache zu fassen vermag. Ebenso auf christologischem Boden schreitet er von dem eigentlichen Motiv der Häresen gar keine Ahnung mehr zu haben. Worin nämlich die unio personalis bestehe — wie sie zu denken sey — dieß eben wird von Vigilius gar nicht gefragt. Wenn er z. B. (c. Eut. 2, 7) sagt: Ergo secundum proprietatem naturae solum Verbum descendit de coelo, secundum unionem personae simul et caro descendit, quoniam persona carnis in Verbo est, quod descendit — so ist offenbar eben von dem Kernpunkt der Sache Umgang und auf die Aufforderung des hie Rhodus, hie salta, nicht die mindeste Rücksicht genommen. Stellt man sich einmal auf diesen Standpunkt, daß man sich begnügt, eine bestimmte Formel zu vertheidigen, ohne auf deren Vollziehbarkeit in der Vorstellung Rücksicht zu nehmen, so ist freilich die richtige Mitte, der sensus catholicus, nicht mehr so sehr schwer zu treffen, dennoch dürfte auch diesem Vertheidiger der Orthodoxie es

nicht gelungen seyn, sich völlig von aller Einseitigkeit frei zu halten, wenigstens in Christologie, wo seine Widerlegung doch wesentlich nur den Eutychianismus trifft, und der Nestorianismus nur in dem ihm doch eigentlich nicht angehörigen Satz liegt, daß Christus eine Doppelpersönlichkeit gehabt habe. Die Tendenz auf Einheit ist unverkennbar größer, als die Tendenz auf Sicherung der Einheit.

Bei diesem Mangel an positiver Entwicklung der beiden Dogmen, welche Gegenstand der Schriften des Vigilius bilden, kann ihr Werth und ihre Bedeutung in der Polemik und Apologetik, der Häresie gegenüber, gefunden werden, und eben legt Vigilius die oben von ihm gerühmten guten Eigenschaften an den Tag. Arianismus gegenüber hatte er wohl um so leichteres Spiel, je weniger derselbe noch in eigentlich wissenschaftlicher Gestalt entgegentrat. Wir können wohl glauben, daß der vandalische Arianismus keineswegs im Stande war, mit scharfen wissenschaftlichen Waffen zu streiten, und es möchte wohl ein aus dem Leben gegriffener Zug wenn Arius in dem ganzen ersten Buch des Dialogs zwischen ihm und Athanasius krampfhaft daran hält, daß das Wort *ὁμοούσιος* der Schrift fremd sey. Daneben bemüht sich das Buch de unitate Trinitatis auf rein spekulativem Wege so gehen, aber im Allgemeinen sind die Einwürfe des Arianers Felicianus zu unbedeutend als daß an ihnen sich der eigentlich spekulative Gehalt des Dogma's entwickeln läßt. Nur Sätze, welche die größte Vermischung der Begriffe, oder genauer noch, die Wechselung logischer und zeitlicher Verhältnisse, geistiger und materieller Vorgänge wehren sollen, werden durch diese arianischen Neben hervorgehoben, und wiederholt bei sich der Arianer über nova subtilitas (c. 8), über Aristotelica subtilitas (c. 4 ja, c. 10, sagt er sogar, daß sein orthodoxer Gegner wie ein reißender Strom seine Sätze darniederwerfe. Ein solches Bekenntniß paßt allerdings nur in den Mund eines Mannes, der sehr schwache Argumente vorgebracht hat. Nicht viel stärker, die dem Schüler geliehenen Argumente, sind diejenigen, welche als Schriftbeweise Arius dem Meister Arius selbst in den Mund gelegt hat. Es sind im Ganzen eben subordinatianisch lautenden Stellen, deren Gewicht dann Vigilius in der Person Athanasius durch die Beziehung auf die menschliche Natur abzuweisen sucht.

Noch schwächer aber ist freilich die Art, wie Arius dem Sabellius begegnet, in der des Letzteren Berufung auf neutestamentliche Stellen, in welchen eine Immanenz Vaters im Sohne ausgesagt scheint, wesentlich nur alttestamentliche Stellen sehr beliebiger Art entgegenhält (c. Ar. Sab. sto. 1, 7—9), in denen eine Pluralität von oder in Gott ausgesagt erscheint. Am Gelungensten dürfte der von Athanasius geführte Nachweis seyn, daß der Sabellianismus auf die ebjonitische Ansicht des Photinus (a. a. D. 1, 12).

Im Ganzen machen die Verhandlungen mit dem Eutychianismus noch mehr Eindruck, daß Vigilius sich einem ebenbürtigen Gegner gegenüber gefühlt habe, obgleich wie bereits angeführt, die eigentliche Schwierigkeit auch hier keineswegs in's Auge faßt wird, denn die Durchführung der bekannten Vergleichung der unio personalis dem Verhältniß von Leib und Seele z. B. (c. Eut. 4, 3, wo das concupiscere fleisches adversus spiritum und c. 17, wo das Sterben des Menschen nach dem Fiktiv trotz der Unsterblichkeit der Seele geltend gemacht wird als Analogie), beweist eben nur für die Unfähigkeit das eigentliche punctum saliens zu erfassen. Aber es läßt nicht läugnen, daß er die von den Prämissen der alten Dogmatik sich für den Monophysitismus entgebenden Schwierigkeiten, nämlich die Gefahr für die Unveränderlichkeit des *λόγος* und für die Homousie Christi mit uns klar, vollständig und eingehend gelöst gemacht hat, so daß wir sein Werk unter die wirklich den Gegner treffenden Überlegungen zählen können. Nach Allem aber kann nur gesagt werden: Vigilius war eine Epigonzeit, die sich darauf verlegte, nur das von den Vätern Gefundene zu arbeiten und wiederzugeben, gewiß keine unbedeutende Erscheinung; er legt vielmehr rühmliches Zeugniß für das Leben ab, welches auch damals noch in der Kirche

Afrika's herrschte, aber an dem Maßstabe einer produktiven Zeit gemessen, sinken seine Werke zu einem ziemlich geringen Werthe herab.

Ueber die Ausgaben der Werke des Vigilius ist schon oben geredet; die drei Hauptchriften des Vigilius, die Bücher gegen den Eutyches und die zwei Streitunterredungen mit Arius und mit Arius und Sabellius befinden sich sammt den zweifelhaften 12 Büchern de Trinitate im 8ten Bande der Bibliotheca maxima Patrum; im 4ten Bande derselben Sammlung die zweifelhaften Bücher gegen Marivad und die zwei gegen Palladius, der Dialog de unitate Trinitatis in Augustin's Werken a. a. O. Am Ausführlichsten hat über ihn geredet Tillemont s. tit. St. Eugène, Art. LL LII. Mémoires XVI. Cave historia liter. tom. I. S. 458.

S. Schmidt.

Vigilius, Bischof von Trient, wird zuerst von Gennadius erwähnt (de vir. ill. 37) als Verfasser eines Aufsatzes an einen gewissen Simplicianus in laudem martyrum und eines Briefes über die Thaten der Märtyrer seiner Zeit unter den Barbaren. Trotz des auffallenden Ausdrucks: quendam Simplicianum, läßt sich doch nicht bezweifeln, daß unter diesem Manne nur der bekannte Bischof dieses Namens, der Nachfolger des Ambrosius auf dem Stuhle von Mailand, zu verstehen ist. Wir müssen ihn also in das Ende des 4. und Anfang des 5. Jahrhunderts setzen, und es ist schon aus diesem Grunde ganz unmdglich, ihn für den Verfasser der Bücher gegen den Eutyches zu halten. Aber wie wir aus der Angabe des Gennadius sehen, muß er überdies auch einer Zeit angehören, in welcher innerhalb der Gränzen des römischen Reichs noch so weit gehende Brutalitäten der Heiden gegen die Christen mdglich waren. Auch in dieser Hinsicht können wir nicht wohl über die Regierung des Honorius herabgehen. Die von Honorius unter dem 26. Juni veröffentlichten Akten — nach den Hollandisten freilich nicht primogenita, aber doch proxima — erzählen nun, daß Vigilius in Athen studirt habe, hierauf Bischof von Trient geworden sey, in Folge des Drängens der Bürger seiner Stadt. Nach einer, namentlich für die Mission sehr eifrigen Verwaltung dieses Amtes, habe ihm sodann das Zerbrechen eines Bildes des Saturn in einem abgelegenen Theile seiner Diocese, den Tod durch Steinigung gebracht, unter dem Consulat des Stilicho. Die letztere Zeitbestimmung ist deswegen keine ganz präcise, weil wir von dem doppelten Consulate Stilicho's wissen, im Jahre 400 und 405, da die Märtyrer Cyprianus, Martyrius und Alexander, deren Schicksale er selbst meldet, ebenfalls unter dem Consulat Stilicho's starben und in diesem Falle bestimmt das erste anzunehmen ist, wenn des Simplicianus, so könnte man versucht seyn, das Martyrium des Vigilius mit dem von ihm beschriebenen, in ursächlichen Zusammenhang zu setzen. Indes enthalten die Akten keine bestimmte Hinweisung darauf, und es dürfte wahrscheinlicher seyn, das zweite Consulat als die Zeit des Todes des Vigilius anzunehmen. Seine zwei Schreiben an Simplicianus und Chrysostomus sind in den Akten der genannten Märtyrer bei Rimini unter dem 29. Mai veröffentlicht. Interessanter als der Inhalt beider Briefe dürfte die Adresse derselben seyn, da die auch sonst noch hervorzuhebende Verbindung mit Mailand, als abendländischer Metropole, daraus hervorgeht. Dem mag man auch, daß sich Vigilius an Mailand wendet mit seinem Schreiben, aus dem früher schon bestehenden Verhältniß ableiten, so können wir uns dieß selbst doch auch anders denken, als so, daß Vigilius von Mailand auf seinen Missionsposten ausging. Eine selbstständig missionirende Kirche ist aber überhaupt noch eine selbstständige Kirche.

Siehe über Vigilius Baronii Annales ed. ann. 400, Nr. II. — XVIII. Tillemont, mémoires etc., Bd. X.

S. Schmidt.

Vigilius, ein Diakon, ohne Zweifel in Gallien, ist uns nur aus des Gennadius Buch, de viris illustribus, bekannt, wo von ihm unter der Nr. 51 geredet wird. Der Stellung nach, die ihm Gennadius angewiesen, gehört er in das zweite bis dritte Jahrhundert des 5. Jahrhunderts. Als einziges schriftstellerisches Produkt wird von ihm angeführt eine auf Grund der Ueberlieferung der Väter verfaßte Mönchsregel, welche

in den klösterlichen Mönchsversammlungen vorgelesen wurde. Wirklich hat auch Gennadius eine Regel unter dem Namen des Vigilius herausgegeben in seinem *Code regularum* tom. I. (Migne patrol. 50, p. 373—380), die wesentlich auf Pachomius zurückgeht. Darnach haben wir in Vigilius einen der Beförderer des gallischen Mönchthums auf Grund von Erfahrungen des Orients zu sehen, an denen jene Zeit sehr arm war. Vgl. Cave, *scriptorum ecclesiasticorum historia literaria*, S. 402.

Vigilius, römischer Bischof, von 540 (resp. 536) bis 555, bekannt durch seine auffallende Stellung im Dreikapitelstreit. Vigilius war selbst ein geborener Römer (lib. pontif. bei Mansi tom. IX.) und unter dem Bischof Agapet Diakonus. Mit diesem Bischof ging er nach Constantinopel, als derselbe im Jahre 536 in Auftrag des Königs Theodorich sich dahin begab. Der Aufenthalt in der östlichen Hauptstadt brachte ihn in persönliche Beziehung zu dem Hofe, und ein Mann, der weder in theologischer Bildung, noch in Charakterfestigkeit und geistlichem Leben die Mittel besaß, eine solche Vorthail jener Belanntschaft mit dem Hofe für seine Pläne auszubeuten. Justinian ränkevolle Gattin Theodora erkannte in ihm das geeignete Werkzeug zur Ausführung seiner kirchlichen Pläne. Als Agapet, im Begriffe abzureisen von Constantinopel, in dieser Stadt starb, gelangten sofort an Vigilius Eröffnungen, dahin zielend, daß er unter dem Preis der Nachfolge der monophysitischen Partei seine Unterstützung leihen solle (Lib. pontif. c. 22). Vigilius ging bereitwillig darauf ein. Als er aber nach Italien zurück kam, fand er den römischen Stuhl bereits durch des Bischofs Hormisdas Sohn Silverius besetzt. Er wandte sich daher an den in Ravenna befindlichen Belisarius um durch diesen die Erfüllung der kaiserlichen Versprechung zu erlangen. Belisarius, unter dem Einflusse seiner Gattin Antonina, der Freundin der Theodora und — nach Justinian (a. a. D.), unter dem Einflusse von dem Geld des Vigilius — ging auf den letzteren Anträge ein. Halb durch eine Intrigue, halb mit Gewalt, wurde Silverius entfernt und Vigilius nahm nun seinen Platz ein. Als indeß die Reihe an ihn kam, seine Verpflichtungen zu halten, ließ er sich nicht sonderlich bereitwillig finden. Er ließ sich zwar herbei, an die drei abgesetzten monophysitischen Patriarchen des Morgenlandes Theodosius (Alexandria), Anthimus (Constantinopel) und Severus (Antiochien) zu schreiben und ihnen seine Uebereinstimmung mit ihrem Glauben zu bezeugen — ja geradezu auszusprechen: non duas confitemur naturas sed ex duabus naturis compositum unum alium, unum Christum, unum Dominum, allein er verlangte die Geheimhaltung dieses Schreibens, angeblich, weil er unter dem Scheine der Orthodoxie von Chalcedon besser für die monophysitische Sache wirken könne, in der That aber, weil er offen für sein schwer errungenes Bisthum fürchtete (Lib. a. a. D.). Der Kaiserin war ein solch heimliches Bekenntniß um so weniger gedient, als der römische Apokrifist in Constantinopel, Pelagius, den noch Agapet eingesetzt hatte, offen im entgegengesetzten Sinne wirkte. Dennoch wurde der Plan nicht ganz aufgegeben.

Mit Hilfe des durch die Verdammung des Origenes erbitterten Theodoros Mopsuestensis, Bischofs von Cäsarea, wurde eine neue Intrigue eingeleitet. Dem Kaiser, der immer noch von dem Gedanken beherrscht wurde, die Monophysiten mit der Kirche zu vereinigen, wurde vorgestellt, daß eine Verdammung von drei Hauptvertretern nestorianischer Denkweise — von Theodor von Mopsueste, Theodoret von Cyrus und Nestor wegen seines Briefs an den Perser Maris alle Einwendungen gegen die Synode von Chalcedon, welche diese drei für orthodox erklärt hatte, verstummen machen würde. Um den Kaiser ganz bestimmt zu engagiren, wurde ihm weiter vorgehalten, daß der Inhalt eines einfachen Edikts dem Umweg durch eine Synode weit vorzuziehen sei. Justinian ging in die Falle und erließ ein Edikt, durch welches er die Verdammung der drei Kapitel aussprach, unter Wahrung jedoch der Orthodoxie von Chalcedon. Diesen allgemeinen Inhalt des Edikts lernen wir, obgleich es in seinem Wortlaute verloren ist, aus den wenigen Stellen, welche uns Sokrates von Hermiane in seiner Bertheidigung

sich für die drei Kapitel (Gallandi, bibl. tom. XI.) erhalten hat, kennen (vgl. Walch, Kirchengeschichte VIII. S. 150 ff.). Dieser Versuch einer Auseinandersetzung zweier Seiten, die gerade wesentlich zusammengehören schienen, fand aber schon im Orient Widerstand. Selbst Menas wollte sich nicht zur Unterschrift verstehen, doch war die Mehrzahl der Geistlichkeit im östlichen Reiche längst so demoralisirt, daß an einen durchgehenden Widerstand nicht zu denken war. Auch Menas entschloß sich endlich, nachzugeben, wenn auch bedingungsweise — unter Voraussetzung der Zustimmung des römischen Bischofs (Facundus a. a. O. 4, 4). Trotz der Verpflichtungen, welche Vigilius eingegangen, war dennoch dieß eine Bedingung, auf deren Erfüllung nicht ohne Weiteres geachtet werden durfte. Denn sofort hörte man vom Abendlande her Stimmen, welche entschieden gegen des Kaisers Vorgehen protestirten. Namentlich war es die afrikanische Jungenschaft, die ihre Stimme wider diese Gewaltthat erhob (vergl. das freimüthige Schreiben des Bischofs Pontianus bei Mansi IX. S. 45). Die Verdammung von Letztem wurde als ein Eingriff in die göttliche Richterthätigkeit angesehen. Wir dürfen aber nicht übersehen, daß gerade im Abendlande das Ansehen der Synode von Genua ganz besonders eifersüchtig bewahrt wurde. War sie doch der dogmatische Leucht des Abendlandes gewesen, und wir dürfen nicht übersehen, daß, so sehr Leo's des Großen Brief nur darauf berechnet war, die katholische Mitte zu treffen und die heiligen Bekenntnisse in die Einheit einer Formel zu bannen, doch sich darin auch zugleich ein bestimmter, dogmatischer Instinkt aussprach und in den Entscheidungen von Chalcedon der abendländische Widerwille gegen Eutychianismus und Monophysitismus sich einen Ausdruck verschafft hatte. Wenn Jemand, so wäre nun freilich der Nachfolger des großen Leo verpflichtet gewesen, mit aller Energie jeden Angriff auf die Synode von Chalcedon zurückzuweisen, aber gerade den Vigilius konnte nach den vorangegangenen Verhandlungen Justinian hoffen, zum Werkzeug zu gebrauchen zur Brechung des Widerstandes des Abendlandes. Allein wenn Vigilius auch sicher unfähig war, in selbstständiger Weise dogmatische und kirchliche Interessen zu vertreten, und charakterlos genug, um auch Ueberzeugungen, die er etwa hatte, zu opfern, so war er doch klug genug, um die Gefahr zu ahnen, die seiner Stellung drohte, wenn er sich den Angriffen überlegener dogmatischer und kirchlicher Kräfte aus dem Abendlande preisgab. Wenn der römische Bischof sich daher zunächst mit den afrikanischen Bischöfen in's Benehmen setzte, so haben wir darin nicht nur einen Beweis von persönlicher Unfähigkeit zu einem sicheren Auftreten, nicht nur ein Zeugniß dafür zu sehen, daß noch immer die Kirche Nord-Afrika's die dogmatische Führerschaft im Abendlande behauptete, trotz aller über sie ergangenen Urtheile, ja, vielleicht eben auch wegen derselben, sondern wir haben es auch als einen Beweis des Vigilius zu betrachten, sich den Rücken frei zu erhalten für die bevorstehenden Verhandlungen mit dem Kaiser. Wie zu erwarten stand, ging die Antwort der Afrikaner dahin, daß das Edikt des Kaisers keineswegs zu billigen sey. Justinian mußte also entschiedenere Maßregeln ergreifen, wenn er nicht seinen Einfluß im Abendlande ganz aufgeben wollte. Vigilius wurde an den Hof berufen — und er mußte der Einladung folgen (Chron. Victoris Tununensis ad ann. 545). Die Reise wurde sehr langsam über Sicilien gemacht und von allen Seiten erhielt Vigilius unterwegs Aufforderungen zum Widerstand gegen den Kaiser. Vigilius drückte denn auch schon auf der Reise in einem Schreiben an Menas seine Mißbilligung von dessen Verfahren an (Facundus a. a. O. c. 4, 3). Am 25. Januar 547, gerade drei Jahr nach Erlaß des kaiserlichen Edikts, kam endlich Vigilius in Constantinopel an (Victor Tunun. Chron. bei Gallandi XI. S. 810. Ueber die chronologische Frage vgl. Walch a. a. O. I. 165). Hatte Vigilius vielleicht unter dem Eindrucke der Entschiedenheit, mit der die abendländischen Kirchen ihre Meinung ihm ausgedrückt, bessere Entschlüsse mitgebracht, so zerstreute sie die Hoflust schnell wieder. Er kam auf sein schon einmal aufgeführtes Spiel zurück, dem Kaiser und der Kaiserin sich zu verpflichten, aber die Gehaltung dieser Verpflichtung sich auszubedingen (vgl. die von dem kaiserlichen Quästor

Constantinus in der siebenten Collatio der fünften Synode vorgelegten Altenstücke *Mansi tom. IX. S. 351 ff.*). Diesmal indessen war er zu sehr in der Gewalt des Hofes als daß er auf diese Weise hätte entschlüpfen können. Er mußte doch darauf denken auch öffentlich seinen Beitritt zu dem kaiserlichen Edikt zu vollziehen. Er wußte es wieder nicht anders zu helfen, als so, daß er sich mit fremder Autorität zu decken suchte. Er schlug vor, die anwesenden Bischöfe zu einer Synode zu versammeln. Aber die Mittel erwies sich eben nicht sofort als zweckentsprechend. Auf der Synode, die im Ostern 548 zusammentrat, hatten die Afrikaner, als deren Seele Facundus betrachtet werden muß, die Oberhand und Vigilius mußte die Synode faktisch auflösen, indem er innerhalb eines ziemlich kurzen Termins schriftliche Gutachten einforderte. Die Bischöfe nun als Einzelne der Verführung und Gewalt preisgegeben, ließen sich der Mehrzahl nach zu annehmbareren Abstimmungen für den Hof herbei und Vigilius, indem er sofort am Osterabbath die Gutachten an den Hof beschrftete, suchte die Zurücknahme derselben unmöglich zu machen. Er selbst übergab sein Votum unter dem Titel *Judicatum* (*Victor Tunn. ad ann. 548. Fragmente in der siebenten Collation der fünften Synode, Mansi IX. S. 347 ff.*). Indes mochte Vigilius sofort das Bedenkliche seines Schrittes fühlen. Mit Absicht scheint er sich selbst des Altenstückes entledigt und Andere, welche Abschriften wollten, auf Menas verwiesen zu haben, in dessen Besitz sein *Judicatum* übergegangen sey. Noch sind Schreiben vorhanden, in denen Vigilius sich gegen seines Schrittes eigentlich vertheidigt (an den von ihm eingesetzten apostolischen Bischöfen von Gallien, Aurelianus von Arles und einen scythischen Bischof bei *Mansi IX. S. 359—363*). Aber den Widerspruch in seiner eigenen Nähe konnte er doch nicht dämpfen. Vor Allem war es wieder ein Facundus von Hermiane, der in seiner *defensio trium capitulorum* gegen den abtrünnigen Führer eine bittere Polemik eröffnete und den Beschluß seiner heimathlichen afrikanischen Kirche, den Vigilius von der Kirchengemeinschaft auszuschließen, in der Schrift gegen den Mocianus vertheidigte. Mocianus aber war für den Papst, daß aus seiner unmittelbaren Umgebung Dialone, Rufinus und Sebastianus, von denen der erstere überdies auch nahe mit Vigilius verwandt war, die Beide aber Anfangs in sehr auffallender Weise das *Judicatum* unter Schutz genommen hatten, von ihm abfielen und ihn als Fälscher der Synode von Carthago verurtheilten. Er sah sich genöthigt, seinerseits Absetzung und Excommunication über sie zu verhängen (*Mansi a. a. D. S. 358*). Allein trotz dieses letzteren Schrittes war Vigilius doch seiner Sache keineswegs gewiß. Er fühlte deutlich, daß er nicht ein Mann sey, um Anderen zu imponiren. Er that also Schritte, um die Opposition wenigstens von seiner Person abzuleiten. Er wußte sich sein *Judicatum* wieder zu verschaffen und nachdem er sich, dem Kaiser gegenüber, durch einen Eid zur Verdammung der drei Kapitel verbindlich gemacht (*Mansi IX. S. 363*), diesen zur Berufung eines Concils zu veranlassen, von dem er hoffen durfte, daß es ihm die Verantwortlichkeit abnehmen werde. Auf die Berufung hin erschienen wirklich 551 afrikanische Bischöfe, die aber keine Neigung zeigten, den Wünschen des Hofes gerecht zu werden. Ihre Verweigerung eines Entgegenkommens machte auf den Kaiser und auf Vigilius einen ganz gegengesetzten Eindruck. Während jener, der nun einmal seine persönliche Ehre an der Verdammung der drei Kapitel gesetzt hatte und daher sich nur zur Anwendung seiner gewöhnlichen Mittel Bestechung — und so weit diese nicht ausreichte — roher Gewalt veranlaßt fand, wurde Vigilius in seiner Furcht vor der Opposition der abendländischen Kirchen so bekräftigt, daß er nur noch entschiedener sich von der Sache des Kaisers zurückzog. Während der Kaiser auf's Neue ein Edikt zur Verdammung erließ, sagte Vigilius von der Kirchengemeinschaft mit den Morgenländern los und flüchtete vor dem Zorne des Kaisers in die Basilika des heiligen Petrus in Formida.

Es folgten nun Scenen der Gewalt, welche den Papst zu einer Encyclika über die Schilderung seiner Leiden (*Mansi a. a. D. S. 50 ff.*), zu weiterer Flucht nach Carthago, nachdem er sein erstes Asyl eine Zeitlang verlassen und endlich zu einem Mann

gegen Theodoros Mopsos (Mansi IX. S. 58 ff.) veranlaßte (vgl. Victor Tunnumicon 551. 552). Die Zähigkeit des Vigilius nöthigte den Kaiser, doch am Ende zu dem Mittel eines allgemeinen Concils seine Zuflucht zu nehmen, da ohne des römischen Bischofs Mitwirkung an eine Veruhigung des Abendlandes nicht zu denken war. Im Mai 553 traten die Bischöfe, hauptsächlich Morgenländer, zusammen, über welche der Kaiser, wie es scheint, unbedingt gebieten konnte. Vigilius weigerte sich, an dieser Synode Theil zu nehmen, gab aber ein sehr ausführliches Botum ein — das sogenannte Constitutum, in welchem er zwar eine ganze Reihe von Sätzen Theodor's von Mopsos für ketzerisch erklärte, nichtsdessenweniger aber schließlich gegen die Verdammung der drei Kapitel protestirte (Mansi IX. S. 61—106). Die Antwort darauf war die in der siebenten Collation stattgehabte Veröffentlichung aller seiner Aktenstücke, nach welcher sich Vigilius im Interesse der kaiserlichen Wünsche compromittirt hatte. Demnach schloß sich weiter der Befehl, den Vigilius aus den Diptychien auszustreichen (Mansi a. a. O. 366—367). Nach dem Berichte des Anastasius im lib. pontificalis (Mansi IX. S. 24), wäre Vigilius auch verwiesen worden. Jedenfalls hatte er die Möglichkeit des Kaisers in solchem Maße zu erfahren, daß er endlich doch noch sich entschloß, einen weiteren Schritt sich Heimkehr auf seinen längst verlassenen Bischofsstuhl zu thun. In einem neuen Aktenstück, in welchem er sich darauf berief, daß doch auch der heilige Augustin Retraktationen geschrieben, bestätigte er die Schlüsse der fünften Synode und erklärte sich mit Verdammung der drei Kapitel einverstanden (Mansi IX. S. 418—420). Im Jahre 555 trat er die Rückreise nach Rom an, sollte aber den Zweck seiner letzten Wankelmüthigkeit nicht erleben, indem er desselben Jahres auf dieser Reise starb.

Das Interesse, das die ganze Erscheinung dieses Mannes darbietet, ist zunächst ein pathologisches: Habucht und Eitelkeit in ihren eigenen Schlingen gefangen. Weder ein bestimmtes dogmatisches, noch auch nur ein politisch-hierarchisches Pathos wohnt im Kerne inne, dennoch ist seine Erscheinung interessant, als ein lebendiges Zeugniß von dem damaligen Stande der Entwicklung des Papstthums. Wir sehen deutlich, wie es dem römischen Episkopat gemacht war, die Unabhängigkeit von dem östlichen Reichthum am Ende auch auf politischem Gebiete zu erstreben. Die Siege eines Theodosius und Marcellus waren nicht vermindert, den Schaden wieder gut zu machen, welchen die kaiserliche Politik Justinian's anrichtete, die in eigenstäniger Festhaltung einer kirchlichen Sympathieen des Abendlandes preisgab im Augenblicke höchster Gefahr. Während zu sehen, wie die afrikanische Opposition in dem römischen Bisthum einen festen Halt suchte. Die Traditionen eines Leo waren schon mächtig genug, um für das Abendland den römischen Stuhl als unbestrittenes Centrum erscheinen zu lassen. Nicht freilich ist auch klar, daß so lange noch eine Nationalkirche, wie die afrikanische, bestand, das Papstthum im eigentlichen Sinne nicht entstehen konnte. Männer, wie Hieronymus und Augustin, so sehr sie dem römischen Dogma in gewissem Sinne Vorzug leisteten, waren doch durch das Selbstbewußtsein, das sie bestimmten Theilen der Kirche einhauchten, gewaltige Bollwerke, zu deren Niederringung es anderer Geister, als einzigen eines Vigilius bedurfte. So sehr war aber doch das Papstthum schon damals der Person des einzelnen Trägers unabhängig, daß, obgleich Vigilius sich schmählich gebeugte und formell am Ende der Kaiser flehte, auch dieser Streit nur ein weiterer Schritt zur Trennung zwischen Morgenland und Abendland seyn konnte. Den Unterschied zwischen beiden Theilen, in Dogma und Verfassung, konnten keine Concilienschlüsse ohne päpstliche Einwilligung mehr verdecken.

Als Quellen sind außer dem lib. pontificalis des Anastasius mit seinen unzuverlässigen Angaben und den Aktenstücken bei Mansi im IX. Band hauptsächlich die Listen der Afrikaner Liberatus (das angeführte Breviarium), Victor von Tunnumicon und des Facundus von Hermiane (pro defensione trium capitulorum adversus Moesianum — alle in Gallandi bibl. XI. XII.) zu betrachten. Aus-

fürliche Bearbeitung von Walch, Rebergeschichte Band VIII. Neander, Kirchengeschichte III, 3. S. 1188 ff.).

Villegaignon, Nicolas Durand de, ein Maltheserritter, findet hier so Stelle wie Pontius im Credo, und man würde diesen Namen lieber der Vergessenheit verfallen lassen, wäre er nicht mit einer der interessantesten Episoden der französischen Reformation untrennbar verbunden. Villegaignon stammt aus einer nach seiner Versicherung nicht unerblichen Familie des Landadels der Bretagne. Nachdem er seine Verhältnisse besonders gute Schulbildung erhalten hatte, betrat er frühzeitig militärische Laufbahn und wandte sich mit besonderer Vorliebe dem Seebienste auf der französischen Flotte zu. Als Galeerenoffizier machte er mehrere Expeditionen mit, un anderen im Jahre 1541 den Zug Karls V. nach Algier. Er war es, der 1548 die englische Flotte täuschte, die junge Königin von Schottland unbemerkt an Bord nahm und nach Frankreich brachte. Auch hatte er sich im Jahre 1550 bei der Vertheidigung von Malta gegen die Türken ausgezeichnet, in dessen Folge er wohl in den Malthesenorden aufgenommen wurde. Im Jahre 1554 beleibete er die Würde eines Viceadmirals der Bretagne. Als solcher überwarf er sich mit dem Gouverneur des Schlosses zu Brest wegen Verschiedenheit ihrer Ansichten über die Befestigung dieses Schlosses und zwar bis zu solcher Erbitterung, daß einer den anderen zu vernichten suchte. Aber der Gouverneur von dem König Heinrich II. begünstigt wurde und wohl auch das Recht nicht auf Seite Villegaignon's seyn mochte, so wurde die Stellung desselben immer unhaltbarer, und er faßte den Entschluß, den königlichen Dienst, in welchem er nur dank geerntet habe, ganz zu verlassen. Einer seiner Unterbeamten, der schon eine Fahrt nach Südamerika mitgemacht hatte, brachte durch seine reizenden Schilderungen der ferneren Gegenden Villegaignon auf den Gedanken, durch eine überseeische Unternehmung auf's Neue die Gunst des Königs sich zu erwerben und Ruhm und Geld zu gewinnen. Es galt, den König dafür günstig zu stimmen, was aber ohne die Mitwirkung des Admirals Coligny unmöglich war. Villegaignon mußte daher vor Allem darauf bedacht seyn, dem Admiral seinen Plan in einer Weise darzustellen, welche das besondere Interesse desselben in Anspruch nahm. War auch Coligny damals noch nicht öffentlich der Partei der Reformirten übergetreten, so hatte doch er, wie mancher andere Mann seiner Zeit, die gegen die Reformirten verübten Grausamkeiten verabshenken, ihnen zu helfen schien ihm eben so sehr eine Forderung der allgemeinen Menschlichkeit als eine Pflicht gegen den Staat zu seyn, welcher durch die Verfolgungen eine große Anzahl trefflicher Bürger verlor. Diese Gesinnung des Admirals blieb dem Villegaignon nicht verborgen, und schlau genug wußte er dieselbe für sein Unternehmen auszunutzen. Er begann, sich zu Solchen zu halten, welche als Reformirte bekannt waren, und nach er dadurch den Schein sich erworben hatte, mindestens ein Freund derselben zu seyn, vielleicht in einem gewissen Grade auch vorübergehend der Fall gewesen seyn mag, so er dem Admiral seinen Plan in der Weise mit, daß er die Gründung einer Kolonie in Südamerika als bestes Mittel, den Reformirten zu helfen, darstellte. Denn allerdings hätte eine solche von Reformirten begründete und von ihnen allein bevölkerte Kolonie eine Zufluchtsstätte für alle Verfolgten abgeben können, während sie zugleich ihrem Mutterlande gewissermaßen erhalten worden wären, ja zur Vergrößerung der Macht desselben würden beigetragen haben. Natürlich, daß der edle Admiral diesen Plan mit Freude ergriff. Dem Könige stellte er das Unternehmen nur von der staatsökonomischen und politischen Seite vor, und da die Spanier und Portugiesen durch ähnliche Kolonisationen in beiden Beziehungen schon bedeutende Vortheile sich errungen hatten, so erlangte der König seine Einwilligung zur Ausführung des Planes. Villegaignon erhielt zu große, trefflich ausgerüstete Schiffe und eine Summe von 10,000 Livres zur Verfügung. Da er überall mit dem größten Eifer versicherte, er werde, wo er irgend festen Fuß fassen, dafür sorgen, daß Gottesdienst und Leben nach den Vorschriften des Evangeliums wie sie die Genfer Kirchenordnung enthalte, eingerichtet werde, so fand er bald Begle-

welche für sich selber und für ihre Glaubensgenossen zu jedem Opfer bereit waren, wenn sie durch dasselbe eine sichere Stätte gewinnen konnten, wo sie ungestört Glaubens leben durften. Zu diesen gesellte Villegaignon eine Anzahl Soldaten und Handwerker, die freilich an Rohheit dem Haufen gewöhnlicher Abenteurer nichts abhien. Da er indeß versicherte, daß er selbst bedauere, solcher Leute sich bedienen zu müssen, andere aber nicht aufzutreiben sehen, so glaubte man hoffen zu dürfen, er werde den schlimmen Einfluß dieser Leute möglichst zu paralysiren suchen und sie nicht bei sich behalten, als nöthig sey. Manche mahnten allerdings zur Vorsicht, in- dem sie darauf hinwiesen, daß das frühere, keineswegs tadelöfne Leben des Villegaignon in Bürgerschaft für die Zukunft biete. War er doch auf den Galeeren, wo ohnehin die Härte als Gesetz galt, als einer der Offiziere bekannt, denen die Grausamkeit zur Gewohnheit geworden war. Ueberdies mochte seine plötzliche Zuneigung für die Sache des Reiches Gottes und der Reformirten vielfach Verdacht erwecken. Aber das konnte nicht hindern, daß das Unternehmen in's Werk gesetzt wurde; wuchs doch die Noth der Reformirten mit jedem Tage. Zwar scheiterte an dem Widerstande des Parlaments ein Befehl des Königs, welcher 1555 auf Betrieb des Cardinals von Lothringen das blutige Edikt von Chateaubriand dadurch für die Reformirten unvollständig machen sollte, daß die weltlichen Gerichtshöfe angewiesen wurden, nicht alle eigene Untersuchung die Urtheile der geistlichen Richter zu vollziehen. Aber schon damals der Cardinal von Lothringen Alles auf, die Einführung der Reformation in Frankreich durchzusetzen.

Am 15. Juli 1555 schiffte sich Villegaignon zu Havre de Grace ein. Von einem Schiffe nach Dieppe verschlagen, mußte er nach Havre zurückkehren, segelte von da die Küste entlang nach Afrika, am weißen Vorgebirge vorbei nach St. Thomas, von wo er über die Auferstehungsinsel westlich der neuen Welt zusteuerte und nach einer mühsamen Reise im November in die Bai von Guanabara (Rio de Janeiro) gelangte. Hier hatten die Portugiesen schon vor vielen Jahren eine Niederlassung zu gründen versucht, waren aber von den Eingeborenen vertrieben worden. Später besuchten jährliche portugiesische Kaufleute diese Gegend, welche mit den Eingeborenen in gutem Vernehmen standen. Nachdem Villegaignon hier zuerst versucht hatte, eine Niederlassung auf dem Festlande zu gründen, dieß aber aufgeben mußte, weil er sich da weder gegen die Eingeborenen (Topinambus), noch gegen die Portugiesen, welche an derselben Küste mehrere befestigte Niederlassungen hatten, hinlänglich schützen konnte. Er wählte eine kleine Insel in der Nähe, die sich leichter nach allen Seiten vertheidigen ließ, nannte sie dem Admiral zu Ehren Coligny. Ohne Verzug begann er das Eiland zu befestigen; es wurden mehrere Thürme und ein Haus für Villegaignon, der als Vicelkönig gerirte, erbaut und Alles mit den aus Frankreich in ziemlicher Anzahl gebrachten Geschützen armirt. Da aber Villegaignon mehr für Kriegsvorräthe als Nahrungsmittel gesorgt hatte, so entstand bald eine ziemliche Noth, und die Soldaten und Arbeiter, welche auf die kärglichen und ungewohnten Nahrungsmittel der Insel wiesen und dabei durch die Befestigungsarbeiten stark in Anspruch genommen waren, zu an, schwierig zu werden, während die reformirten Kolonisten alle Unbill und Beschwerden ruhig ertrugen. Durften sie doch ungestört ihres Glaubens leben und erschien Villegaignon nach wie vor für die Gründung einer reformirten Kolonie so begeistert, daß man Alles von ihm erwarten durfte! Da aber ihre Anzahl den Anderen nicht ebenlegen war und überhaupt die Niederlassung ohne Vermehrung ihrer Bewohner ein geringfügiges Vicelkönigreich gewesen wäre, fand es Villegaignon in seinem Interesse nach weiteren Kolonisten umzusehen. Er benützte deshalb die mit den zurückkehrenden Handelsschiffen gebotene Gelegenheit, um Briefe an Coligny und nach Genf zu senden, in welchen er seinen Eifer für die Sache des Evangeliums betonte und um Zusendung von frommen Leuten und Predigern bat, welche einen guten Einfluß auf die Kolonie ausüben könnten und zugleich fähig wären, den Heiden das Evangelium zu verkündigen.

Sehr erfreut über die günstigen Ausichten, welche das begonnene Unternehmen bieten, empfahl Coligny die Bitten Billegaignon's bei Calvin auf's Dringlichste und schrieb selbst an einen Freund, welcher in der Nähe seiner Besitzungen zu Gien begütert war, jetzt aber des Evangeliums wegen in der Nähe von Genf sich angehalten hatte. Dieser Edelmann, Philipp von Gorguilleray, Sieur du Pont, war zwar ziemlich bejahrt und seine Kinder suchten auf alle Weise ihn zu erhalten, trotzdem wog seine Liebe zu Gott und seinem Worte, dem es hier zu dienen galt, und er schloß sich, an die Spitze der Missionsunternehmung zu treten. Die Genfer, nach Empfang der Briefe Coligny's und Billegaignon's feierlich Gott gedankt für die Ausbreitung seines Reiches in jenen fernem Ländern, waren sofort bereit, an sie gestellten Begehren zu entsprechen. Zwei Prediger, der frühere Karmeliter Peter Richer, bereits 50 Jahre alt, und ein jüngerer, Wilhelm Chartier, setzten sich bereit, nach Amerika zu gehen, wenn die Gemeinde sie ordnungsmäßig zu Dienste berufen würde. Dieß geschah; beide wurden geprüft und feierlich abgeordnet. Ihnen gestellten sich noch elf Männer verschiedenen Standes zu, welche in evangelischer Erkenntniß wohl begründet waren. Unter ihnen war Johannes de Leroy, welchem die meisten Nachrichten über das Unternehmen verdankt. Am 10. September verließ die glaubensmuthige Schaar die Stadt Genf. Nachdem sie den Admiral Chatillon besucht hatten und von ihm geistlich wie leiblich gestärkt worden waren, zogen sie nach Paris. Hier vereinigten sich wieder mehrere Kolonisten mit ihnen; auch gewisser Cointa, der an der Sorbonne studirt hatte und selbst Doktor derselben gewesen seyn soll, schloß sich an. In Honfleur in der Normandie wurden sie von den Neffen des Billegaignon, Namens Bois le Conte, empfangen, unter dessen Leitung sie die Seereise machen sollten. Drei Schiffe mit fast 300 Seelen am Bord, darunter sechs Frauenzimmer, verließen am 9. November 1556 den Hafen und schlugen denselben Weg ein, welchen Billegaignon ein Jahr zuvor genommen hatte. Unterwegs nahm Bois le Conte mehrere spanische und portugiesische Schiffe weg und gab die Mannschaft derselben grausam ohne alle Borräthe auf ihren Schiffsbooten ihrem Schicksal preis, wie er sich denn zum Verdruss der Genfer ganz piratenmäßig benahm, wofür sich jedoch auf Billegaignon's Befehl berief. Am 7. oder 10. März 1557 landeten sie endlich in der Bai von Guanabara an. Billegaignon empfing die Genfer mit Ehren, versprach Alles, was er in seinen Briefen und durch Bois le Conte, namentlich in Betreff der Einrichtung eines evangelischen Gemeindegewesens nach der Genfer Art, zugesagt hatte, feierlich auf's Neue und hielt hierauf vor allen Kolonisten ein feuriges Dankgebet. Richer hielt an diesem Tage die erste Predigt, wohl die evangelische in Amerika überhaupt. Billegaignon seinerseits hatte einen ganz besondern Grund, über die Ankunft der Genfer und ihrer Glaubensgenossen froh zu seyn. Lange nämlich vor ihrer Ankunft waren seine Leute, die er zum Leidwesen der Indianer unter dem Versprechen hohen Lohnes und herrlichen Lebens mitgebracht hatte, der Entbehrungen und Mühseligkeiten, welche Billegaignon ihnen auferlegte, so müde geworden, daß sie sich entschlossen, ihn aus dem Wege zu räumen. Zwar hatte er drei Schotten dies Vorhaben entdeckt, so daß Billegaignon den Verschworenen zuvorkommen und den Rädelsführer aufhängen lassen; aber er hatte auch gesehen, unzuverlässig die Mehrzahl seiner Kolonisten sey, weshalb jede Vermehrung der Zahl derselben ihm willkommen seyn mußte.

Seine Freude über die Ankunft der neuen Kolonisten hinderte jedoch Billegaignon nicht, sofort nach den Empfangsfeierlichkeiten, ohne ihnen Zeit zum Ausruhen von den Beschwerden der viermonatlichen Seereise zu gewähren, bei den Befestigungsarbeiten zu beschäftigen. Diese ertrugen es willig und freuten sich nur, daß sie Gottes Reichthum reichlich hatten; denn jeden Tag wurde eine Predigt gehalten und des Sonntags; worin die beiden Prediger wechselten. Auch war beschlossen, daß alle Monate ein solches das Abendmahl gefeiert werden. Aber gleich bei der ersten Feier desselben

haben sich Dissidien und Billegaignon fing an, in seinem wahren Lichte sich zu zeigen. Der Sorbonnist Cointa, dem es nicht gelungen war, gleich anfangs sich zum Superintendanten anzukurfen, verlangte, daß nach Zeugnissen der Kirchenväter der Wein bei dem Abendmahl mit Wasser zu mischen sey, ferner daß es in priesterlicher Kleidung von den Pflügern abgetheilt und das übrig bleibende Brod aufgehoben werde, u. dergl. Billegaignon stimmte ihm bei; die Prediger und die Gemeinde widersetzten sich aber mit Eifer. Jener begnügte sich damit, daß er heimlich unter den für das Abendmahl bestimmten Wein von seinem Hausmeister Wasser mischen ließ. Billegaignon und Cointa legten vor der Gemeinde ein Glaubensbekenntniß ab, ehe sie zum Tische des Herrn kamen, und voll der besten Hoffnungen schrieb Richer im April an Calvin: „Wir leben in großer Hoffnung, daß auch dieses Edumda ein Festthum Christi werden wird.“ Aber der Streit ruhte nicht lange. Mit Hilfe des Sorbonnisten brachte Billegaignon neue Forderungen, z. B. daß bei der Taufe Del, Speichel und Salz dem Wasser beigemischt werden sollen. Als ihm die Genfer Kirchenordnung entgegengehalten wurde, sagte er schon, die Genfer Kirche sey übel bestellt, und als die Prediger die Sache vor die Gemeinde und auf die Kanzel brachten, mied von da an Billegaignon den Gottesdienst. Den offenen Zwiespalt versuchten nun Personen von beiden Parteien nicht ungleich und brachten endlich folgenden Compromiß zu Stande. Man wolle nicht in häuslichen Schiffen, welche die letzten Anstiedler gebracht, eine Deputation, mit Richer an der Spitze, nach Genf zurückschicken, um Calvin's Entscheidung einzufordern, welche man binnen sechs Monaten nach ihrer Ankunft in Frankreich erwarte. Richer solle sich der streitigen Punkte auf der Kanzel enthalten und die Sacramente sollen bis dahin suspendirt seyn. Um des Friedens willen verstanden sich die Billegaignen auch zu dieser letzten unbilligen Forderung, und nachdem noch zur Verbesserung der Eintracht die Heirath zwischen Cointa und der Waise eines auf der Insel verstorbenen Reformirten von Rouen gefeiert war, verließen die Schiffe im Juli die Insel. Aber bald zeigte sich, warum Billegaignon den jüngeren Chartier nach Genf geschickt; mit dem bejahrten Richer hoffte er eher fertig zu werden. Sobald die Schiffe fort waren, ließ er die Maske ganz fallen. Er erklärte, Calvin sey ein Ketzer; er werde dessen Entscheidung nicht anerkennen, sondern nur was der Sorbonne käme, und verlangte, daß man die Lehre von der Transsubstantiation annehme. Zu dem, daß es ihm nie ein Ernst war mit seiner angeblichen Liebe zum Evangelium, war noch gekommen, daß er erfuhr, wie man in Frankreich am Hofe über ihn aufgebracht sey, daß er den Ketzern eine Zufluchtsstätte bereitet habe, ja Einige behaupten, weil er Briefe vom Cardinal von Lothringen erhalten habe mit der bestimmten Weisung, die Ketzerei zu unterdrücken. Da nach dem Abgange der Schiffe den Reformirten nicht möglich war, wieder heimzukehren, hielt er es jetzt zum geeigneten Moment, gegen sie vorzugehen. Er untersagte nun den Gottesdienst, erlaubte auch nicht, daß man sich nur zu gemeinsamem Gebet versammle. Die bedrückten Reformirten sahen sich daher genöthigt, da sie ja der Gemeinschaft des Wortes und Gebets nicht entzathen konnten, insgeheim zusammenzukommen und feierten das Abendmahl zur Nachtzeit. Auch sonst höhnte und drückte Billegaignon die Gläubigen, an denen er wohl wußte, daß sie sich ihm nicht mit Gewalt widersetzen würden, auf eine Weise, um sie müde und sich gefügig zu machen. In dieser Zeit der Noth kam ein neutrales Handelsschiff an und eine große Zahl der Reformirten ließ durch den Pont den Billegaignon sagen, daß sie zur Rückkehr entschlossen seyen. Als Richer ihnen entgegenhielt, daß sie bei ihm zu bleiben sich verpflichtet hätten, antwortete er jener unerschrocken, daß Billegaignon ihnen versprochen habe, sie ihres Glaubens frei zu lassen, aber dieß Wort gebrochen und so selbst den Vertrag gelbßt habe. Darauf trieb Billegaignon sie von der Insel, nachdem er ihnen Bücher und Handwerkszeug, was ihnen gehörte, sowie die wenigen Lebensmittel, die sie sich aufgespart hatten, noch abgenommen. Nach einem Aufenthalte von acht Monaten verließen sie das Fort Co-

ligny und zogen sich nun auf das feste Land zurück, wo sie von den Wilden freundlich aufgenommen und mit Nahrungsmitteln versorgt wurden. Hier begannen sie nun, erst als es in ihrem Plane lag, die Missionsarbeit; denn man wollte erst ein christliches Gemeinwesen organisiren und dann auf die Heiden an der benachbarten Küste das Wort und Wandel einwirken. An der Ausführung dieses eben so richtigen als wichtigen Missionsplanes waren sie aber durch die Feindseligkeit des heuchlerischen Villegaignon verhindert worden. Very, welcher sich unter der Zahl der Abgeschiedenen befand, gab uns in seiner Reisebeschreibung ein kleines Wörterbuch über die Sprache der Topinambos und wir sehen daraus den Eifer der Leute, die in so kurzer Zeit und ohne alle Hilfsmittel sich mit derselben ziemlich vertraut gemacht hatten. Von Erfolgen kann allerdings in der Zeit von zwei Monaten, die sie auf dem festen Lande zubrachten, keine Rede seyn, doch zeigten sich die Wilden in den Dörfern, die sie besuchten, nie feindselig, sondern immer geneigt, ihre Unterweisungen anzuhören und sich mit ihnen in der Sprache über Religion einzulassen. Für die gereichten Lebensmittel aber ließen sie sich begähren, und als die Fremdlinge, welche kein Geld besaßen, ihnen selbst ihre Kleider für hingegeben hatten, auch ohne Aussicht auf Hilfe aus der Heimath waren, beherrschte Villegaignon von seiner Insel aus die Gegend, so sahen sie sich zur Heimkehr gezwungen und unterhandelten mit dem Kapitän jenes bretonischen Schiffes. Der Kapitän wurde Bürge für das Fahrgeld der ganzen Gesellschaft, und nachdem das Schiff mit Ladung an Farbholz eingenommen, lichtete es am 4. Januar 1558 die Anker, nicht ohne manche Tribulation von Villegaignon erfahren zu haben, welcher zuerst die Ausreise zu verhindern suchte. Er hatte zuletzt unter der Bedingung eingewilligt, daß der Kapitän ein von ihm versiegeltes Kästchen mitnähme und der Oberbürger der ersten französischen Stadt, in die er mit seinen Passagieren komme, überliefere. Kaum waren sie bei heftigem Gegenwind acht Tage gefegelt, als sich zeigte, daß das Schiff ganz von Würmern zerfressen war und das Wasser überall so stark einkam, daß es bei der größten Anstrengung nicht völlig ausgepumpt werden konnte. Inzwischen suchte man den Schiffsherrn zur Umkehr zu bestimmen; er wollte lieber sein Leben mit dem Schiffe auf's Spiel setzen als umkehren, da er mit Recht vermutete, daß ihn seine Matrosen dann auf dem Lande verlassen haben würden. Uebrigens stellte er den Passagieren frei, wer von ihnen umkehren wolle, und solchen sein Boot zur Verfügung. Ihrer fünf, Peter Bourdon, Johann du Bordel, Matthias Veron, Andreas Lafon und Jakob le Valleur, machten von dem Anerbieten Gebrauch und vertrauten sich dem kleinen elenden Fahrzeug an, nachdem sie etwas Wasser und Mehl sich genommen.

Am fünften Tage einer stürmischen Fahrt wurde das Boot von den Wellen an das Land geworfen, und nachdem sie es wieder flott gemacht, legten sie nach drei Tagen an einem französischen Dorfe des Festlandes an, welches vom Fort Coligny aus gegründet war. Hier befand sich gerade Villegaignon, dem sie sich vorstellten, ihre Erlebnisse erzählten und die Bitte vortrugen, so lange unter seinen Leuten sich aufhalten zu dürfen, bis sie eine bessere Gelegenheit zur Heimkehr für sie fände. Er gestattete es ihnen auch, jedoch unter der Bedingung, daß sie bei Todesstrafe keine religiösen Gespräche mit Anderen führten und sich überhaupt vorsichtig benähmen. Bald aber bemächtigte sich seiner Argwohn, das Schiff möchte nicht nach Frankreich gefahren seyn und die Rückkehr der fünf Leute sey nur eine Kriegslist; diese seyen nur Spione und die Anderen hätten einen Ueberfall in einer nahen Bucht vorbereitet. Theils von diesem Argwohn getrieben, theils von dem Verlangen, sich in den Augen des Cardinals von Lothringen zu reinigen, beschloß er ihren Untergang. Er schickte ihnen daher ein Verzeichniß von Glaubensartikeln zu, über welche sie sich binnen zwölf Stunden schriftlich verantworten sollten. Ihre Landsleute in dem Dorfe, die auch unter der Tyrannei Villegaignon's seufzend drangen, sie nach Portugal zu fliehen, denn es sey offenbar, daß ihnen jener nach dem Leben trachte und nur e

in ihnen suche, um sie mit einem Schein des Rechtes tödten zu können; denn es sah auf die harten Edikte Franz II. und Heinrich II. gegen die Reformirten. Von ihnen, le Baller, scheint wirklich diesen Rath befolgt zu haben, denn wir hören nichts mehr von ihm. Die anderen vier aber stärkten sich im Gebet und waren, mit Hilfe der Bibel die aufgestellten Punkte ihrem Glauben gemäß zu thun. Du Bordel schrieb ihr Bekenntniß nieder, das die anderen mit ihm unterzeichnet. Dasselbe schließt mit den Worten: „Das ist die Antwort, die wir auf die von uns zugesandten Fragen nach dem Maß des Glaubens, den Gott uns verliehen hat, indem wir Gott bitten, daß es ihm wohlgefalle, zu wirken, daß derselbe nicht auf uns sey, sondern Früchte bringe, die seiner Kinder würdig sind, also daß er Geduld und Beharrlichkeit in demselben verleihe und wir ihm dafür Lob und Ehre bringen immerdar! Amen.“ Als es Billegaignon gelesen, erklärte er sie für gültig und befahl am 9. Februar, sie vor ihn zu bringen. Die Franzosen im Dorfe traten unter Thränen zurückzuhalten, worauf du Bordel sie bat, seine Gefährten zu machen. Bourdon lag krank darnieder und konnte daher für jetzt ihnen nicht folgen. Bei ihrer Ankunft im Fort wurden sie von Billegaignon persönlich vorgeführt, und da sie bei dem beharrten, was sie geschrieben, ließ er sie in Ketten legen und in die Höhle werfen. Sie aber sangen Psalmen und lobeten Gott. Das Verbrechen des Tyrannen trieb ihn zu Vorsichtsmaßregeln. Er ließ seinen eigenen Soldaten und Handwerkern die Waffen abnehmen und verbot, daß an diesem Tage kein Boot die Insel verlasse, damit die Kunde von dem Vorgefallenen nicht in das Dorf und in die umliegenden Klüfte kommen möchte. Am anderen Morgen wurde du Bordel ihm vorgeführt. Da dieser sein Bekenntniß abermals bekräftigte, schlug ihn Billegaignon ins Gesicht und befahl dem Henker, ihn gebunden auf einen Felsen am Ufer zu werfen, wohin er selbst folgte. Als du Bordel am Gefängniß seiner Brüder vorbeigeführt wurde, rief er ihnen Muth zu und sang unterwegs Psalmen bis zur Mordtür. Dort kniete er nieder, befahl seine Seele in die Hände seines Heilandes und ließ sich in's Meer gestürzt. Bis er unter sank, rief er den Herrn an. — Hierauf ließ Billegaignon den Vermeil holen und forderte ihn zum Widerruf auf, den er ihm zu geben lobnen wolle. Dieser aber hielt ihm vor, wie Billegaignon selbst einst die Strafen bekannt habe, um derentwillen er jetzt sterben müsse, und sagte, er wolle nicht leben, um ewig dem Herrn zu leben, als eine kurze Zeit leben, um auf immer dem Satan zu sterben. Der Henker würgte ihn, und mit dem lauten Ruf: „Herr arme dich mein!“ gab er seinen Geist auf. — Nun wurde Lafon durch den Leutnant herbeigeführt. Er war der einzige Schneider in der Kolonie, und darum lag Billegaignon daran, ihn zu erhalten. Als er ihn zum Widerruf aufforderte, sagte er, er wolle an seinen Meinungen nicht beharren, wenn man ihn aus Gottes Strafe überführen könne. Damit begnügte sich Billegaignon und ließ ihn als Gefangenen zurückbringen. — Bourdon lag noch schwer krank im Fort. Er wurde nun auch herbeigeholt und, nachdem er den Herrn angebetet, wurde er wie die beiden anderen getödtet. Billegaignon hielt zum Schluß an seine Leute, worin er sie vor der Kezerei warnte, und bekannte, daß er selber auch damit behaftet gewesen, aber nun ganz frei davon sey; er werde Alle, die zu neigen, erbarmungslos vernichten. Hierauf, es war noch Morgens in der Frühe, ließ er seinen Leuten alle Arbeit für diesen Tag und vertheilte Lebensmittel, so daß es sollte ihnen ein Festtag seyn! Es war der 10. Februar 1558.

Das Schiff mit den Heimkehrenden hatte unterdeß seine Reise fortgesetzt, „einem Sarge gleich“, sagt der Augenzeuge de Lery. Unaufhörlich hatte es mit Stürmen zu kämpfen und unausgesetzt mußten alle Hände an den Pumpen seyn. Die Unvorsichtigkeit eines Matrosen brannte das ganze Latelwerk ab. Gegen Mittag hatten die Lebensmittel so abgenommen, daß die Leute auf halbe Rationen werden mußten; 14 Tage darauf war gar nichts mehr vorhanden; auch das

Wasser ging aus und sie waren noch auf der hohen See. In dieser verzweifelt Lage griff man nach allen möglichen Mitteln. Matten und Mäuse wurden mit Knochen verzehrt, und als diese alle waren, das Leder von den Schuhen, und wer es nicht hatte, laute Farbhölz. Schon hatte der Kapitän beschlossen, einen der Passagiere zu tödten, um das Leben der übrigen mit seinem Fleische zu fristen, als selbigen Tag der Steuermann plötzlich rief, er sehe die französische Küste. Mit wenigen Ausnahmen lagen Alle kraftlos auf dem Verdeck umher, als das Schiff am 26. Mai in dem Golf von Blavet in der Bretagne einlief. Von Lyoner Kaufleuten wurden sie freundlich aufgenommen und gespeist. Mehrere starben oder wurden krank in Folge des Essens, das ihr Magen nicht mehr gewöhnt war. Die Uebrigen reisten nach einigen Tagen weiter. In Hennebon, der nächsten Stadt, übergab du Pont das Kästchen mit Uriasbriefen Villegaignon's an den ihm bekannten Magistrat, welcher bei der Eröffnung einen völlig durchgeführten Proceß gegen die Heimgekehrten darin fand, der diese dem Wissen Untergange überliefern sollte, wenn sie den Gefahren des Meeres glücklich entgangen seyn. Der Magistrat legte die Schriften bei Seite und unterstützte die Unglücklichen zu ihrer Weiterreise. In Nantes trennten sich diese und die meisten von ihnen kehren zu ihren Familien zurück. Richer wurde Prediger in la Rochelle und erlebte noch die Belagerung dieser Stadt. Johannes de Vely wurde Pfarrer einer französischen Gemeinde und war später bis zu seinem Tode Pfarrer in Vern. — Nicht lange darauf löste jene amerikanische Kolonie ganz auf. Villegaignon kehrte nach Frankreich zurück. Portugiesen zerstörten dann das Fort, hieben die Zurückgebliebenen als Ketzer und brachten die Kanonen mit dem französischen Wappen im Triumph nach Vila Rica. Cointa war schon vor der Abreise Richer's bei Villegaignon in Ungnade gefallen, von der Insel verjagt worden; er ist unter den Wilden verschollen. Noch einmal tritt sich Villegaignon in der Geschichte bemerklich: er schrieb eine heftige Flugschrift gegen Friedrich III. von der Pfalz, als dieser die reformirte Lehre in seinem Lande einführen wollte, worauf ihm von Peter Boquinus geantwortet wurde. Er starb im Jahre 1571 an einem Gute des Maltheserordens eines elenden Todes, wie man sagt, an dem Dorn in den Eingeweiden.

So ist also das erste Missionsunternehmen der evangelischen Kirche, das auf so großen Hoffnungen berechtigte und vom rechten Gesichtspunkte aus betrieben werden sollte, durch den Betrug und die Hoffarth eines elenden Menschen gescheitert. In geschichtlich wichtig bleibt es immerhin als ein Zeugniß für den Missionsstimm der Reformationszeit und für die Opferwilligkeit, mit welcher es unternommen wurde. Die drei Schlachtopfer Villegaignon's sind die ersten Märtyrer unter den evangelischen Missionaren.

Quellen: *Historia navigationis in Brasil, quae et America dicitur. A Jo. Lerio Burgundo. Genovae 1586.* Die erste Ausgabe dieses Buches, in welchem wir den Bericht eines Augenzeugen haben, erschien französisch. Ueber dasselbe sagt Thuanus: „Hanc historiam Lerus summa fide ac simplicitate descripsit.“ — Crespin, *histoire des martyrs.* — Thuanus, *histor. sui temporis.* Offenb. 1600. — Beza, *hist. ecclesiast.* — Calvini *epist. et respons.* 1575. — Bayle, *Dictionnaire histor. et crit. in dem Artikel „Villegaignon“*, von welchem er sagt: „Il donna si mauvais ordre à ses affaires tant durant sa maladie qu'après sa mort et fut si mal affectionné envers ses parens, qu'ils ne profitèrent guère de son bien ni pendant sa vie, ni après sa mort.“ — Siehe auch bei Bayle den Art. „Richer.“ — Strube, *Pfälzische Kirchenhistorie.* Frankf. 1721. Thelemann.

Vincentius von Beauvais (Bellovacensis) lebte in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts bis über dessen Mitte hinaus. Allerdings kann er nicht als ein origineller Schriftsteller gelten, aber doch verdient er, wie Schloffer in seinem unten angeführten Werke I. S. 193 f. sagt, „als einer der größten Gelehrten, Sammler und Bearbeiter fremden Stoffes einen sehr ausgezeichneten Platz in der Gelehrtenge-
schichte.“

führte den Beinamen „Spekulator“ und war ein Zeitgenosse des Alexander von Hales, Wilhelm von Auvergne, Thomas von Aquinum. Von seinen Lebensverhältnissen ist fast gar Nichts bekannt, wahrscheinlich nur, daß er in Burgund seine gelehrte Bildung fand, die er in dem Stilleben des Klosters vervollkommnete. Der Orden, dem sich widmete, war der Orden der Dominikaner; als Philosoph gehörte er zu den größten. Irrig wird er als Bischof von Beaubais bezeichnet, er hielt sich aber in dem Dominikanerkloster zu Beaubais auf und gewann als Lehrer, wie als Prediger, einen bedeutenden Ruf, daß ihn König Ludwig IX. in seine Nähe zog und mit ihm in der Verbindung blieb. Wahrscheinlich starb Vincentius um das Jahr 1264. In römischer Beziehung ist er durch seine encyclopädischen Schriften (Specula) bedeutend worden; sie enthalten eine Uebersicht des damaligen Zustandes der Wissenschaften, insbesondere der Philosophie, zeigen eine staunenswerthe Belesenheit und sind für die Kenntnis der culturgeschichtlichen Entwicklung von großer Wichtigkeit. Sein Hauptwerk, Speculum majus, theilt sich in drei Abtheilungen, 1) in das Speculum naturale; 2) in das Speculum doctrinale; 3) in das Speculum morale. Das erste theilt Vincentius die gesammten Naturwissenschaften, freilich im Sinne seiner Zeit nicht ohne vielerlei Abgeschmacktheiten, dar; 2) in das Speculum doctrinale; die dritte Abtheilung bezieht sich auf die Philosophie, Grammatik, Dialektik, Logik, Rhetorik, Ethik, Politik, Physik, Medicin, Chemie, Alchemie u. s. w.; 3) in das Speculum morale, welches behandelt die Weltgeschichte von der Schöpfung der Welt an bis zum Jahre 1264. Noch wird ein viertes Speculum, mit dem Zusatze morale, als eine Arbeit des Vincentius angeführt; diese Schrift ist jedoch unächt. Das Hauptwerk, Speculum majus, erschien zuerst in Straßburg 1473, ist aber dann öfters gedruckt, auch in die französische und holländische Sprache übersetzt worden. Die vier Specula zusammen wurden unter dem Titel: Speculum quadruplex, opera et studio theologorum Benedictorum, im Jahr 1624, herausgegeben. Nächste jener Hauptschrift hat ein pädagogisches Werk des Vincentius, nämlich De institutione filiorum regiorum seu nobilium, übersetzt von G. G. G. G., eine große Berühmtheit erlangt. Ferner ist von ihm Tractatus de gratia; Liber de laudibus Virginis gloriosae; Liber de St. Johanne Evangelista; Epistola consolatoria ad regem Francorum Ludovicum super mortem Ludovici primi verfaßt worden — Schriften, welche mit dem Buche De institutione etc. von J. J. J. J. (Basil. 1481) herausgegeben wurden. Außerdem sind noch einige andere, handschriftlich vorhandene Werke von Vincentius geschrieben worden. Vgl. Vincentius von Beaubais, Hand- und Lehrbuch für königliche Prinzen und ihre Lehrer, als ein nützlicher Beleg zu drei Abhandlungen über Gang und Zustand der sittlichen und geistlichen Bildung in Frankreich bis zum 13. Jahrhundert und im Laufe desselben, von Christoph Schloffer, Frankfurt a. M. 1819. Bibliographie universelle, T. XLIX. 1827, p. 119 sq.

Reudeder.

Vincentius, Mönch und Priester in dem berühmten gallischen Kloster Lerinum, eine dogmengeschichtlich eben so bedeutsame als eine kirchengeschichtlich dunkle Erscheinung. Die Notizen, welche uns die Kirchengeschichte über seine Lebensverhältnisse und seine Stellung in der Entwicklung der gallischen Kirche zu geben vermag, stehen fast ausschließlich in keinem Verhältnis zu der Bedeutung, welche die bekannte kleine Schrift des Vincentius, sein commonitorium, für die römische Dogmatik bis heute beanspruchen. Gennadius ist der einzige, der im 64ten Kapitel seines Buches de viris illustribus einige wenige Notizen gibt zur Ergänzung dessen, was wir aus dem commonitorio selbst erfahren. Während nämlich die Vorrede dieses letzteren erzählt, daß der Vincentius, nachdem er früher von variis et tristibus secularis militiae turbinibus umgeworfen worden sey, endlich aber sich in portum religionis geflüchtet habe und im 42ten Kapitel noch die weitere Nachricht beibringt, daß das commonitorium etwa 42 Jahre nach der Synode von Ephesus (ante triennium ferme), also 434 verfaßt sey, sagt uns Gennadius, daß Vincentius von Geburt ein Gallier, Mönch und Priester in Lerinum gewesen sey und unter der Regierung des Theodosius II. und des Valen-

tinian I. gestorben sey. Weiter gibt uns Gennadius noch über das *commonitorium* die Auskunft, daß der größte Theil des zweiten Buchs im Concept in schedulis gestohlen worden sey und daß er deshalb eine kurze Wiederholung des wesentlichen Inhalts dieses zweiten Buchs dem ersten einverleibt habe. Die Notiz über den Tod des Vincentius wird von dem römischen Martyrologium näher dahin bestimmt, daß er d. 23. Mai (nono Cal. Junius) 450 in Lerinum gestorben sey. Was sonst noch von den Lebensumständen des Vincentius angeführt wird, beruht durchans auf Combination mit Notizen über gleichnamige Männer, deren Identität mit unserem Vincentius nicht erweisen läßt. Wir können diese Fragen übergehen, dagegen ist eine Combination etwas anderer Art zu bedeutungsvoll für den Gesichtspunkt, unter dem man die Schrift des Vincentius aufzufassen hat, als daß sie übergangen werden könnte, wo von Vincentius die Rede ist. Bekanntlich ist uns eine Anzahl von 16 *objectiones Vincentianae* erhalten, welche Prosper von Aquitanien widerlegte (Aug. opp. tom. X. App. S. 1843) und welche Augustin's Lehre von der Prädestination in der auch sonst in diesem Kampfe uns begegnenden Manier bestreiten, daß sie die Consequenz sittlich verwerthlicher Sätze daraus zu entwickeln suchen. Diese Vincentianischen Einwürfe, die ihre zeitlichen und örtlichen Entstehung nach offenbar sehr gut zu der Autorschaft unseres Vincentius stimmen würden, in Zusammenhang mit diesen letzteren zu bringen, schähe ohne Zweifel sehr naheliegend und zugleich sehr fruchtbar zu seyn, um eine Einsicht zu gewinnen in die Stellung, welche Vincentius in den Kämpfen seiner Zeit einnahm. Deutet er doch selbst darauf hin, daß seiner Schrift eine bestimmte Bedeutung für die Zeit zukomme, wenn er von der *temporis consideratio* als einem Motiv zu ihrer Auffassung redet und dabei erwähnt, daß *novorum haereticorum fraudulentia multae curas et attentionis indicat*. — So ruhig dogmatistrend der Ton in dieser Schrift ist, so wenig sie auch eine polemische Beziehung an ihrer Stirne trägt, so versteht doch jeder Leser, daß wir hier nicht das Produkt einer Muße vor uns haben, welche ein Mönch von Lerinum eben nicht glaubte besser verwenden zu können, sondern daß es eine aus bestimmten konkreten Zeitinteressen hervorgegangene Schrift vor uns haben.

Fragen wir uns aber, welches theologische und kirchliche Interesse damals die Kirche des südlichen Galliens bewegte, so können wir in der That nur das eine finden: den Kampf zwischen dem Semipelagianismus und dem Augustinismus strikter Observanz. Es ist sich schwer denken, „daß im Laufe des 3. oder 4. Jahrzehnts des 5ten Jahrhunderts eine bedeutende dogmatische Schrift an's Licht getreten wäre, welche zu diesem Kampfe keine Beziehung gehabt hätte“. — Von diesem Satze aus müßten wir also a priori erwarten, daß auch des Vincentius *commonitorium* eine Rolle gespielt habe in diesem Kampfe der Parteien. Ehe wir aber für diese apriorische Erwartung nach einem konkreten Beleg suchen, anknüpfend an die Vincentianischen Objectionen, müssen wir noch eine andere vorläufige Frage erörtern, die ebenfalls noch zu dem Apriorischen gehört. Mit Recht hat Norisius, dem das Verdienst gebührt, auf der Fährte von Bossius wandelnd, eingehende und scharfsinnige Beobachtungen über die Stellung unserer Schrift gemacht zu haben (*historia Pelagiana* II, 11), zunächst hingewiesen auf den allgemeinen Standpunkt, welchen das gallische Mönchthum und insbesondere das in dem Kloster Lerinum einnahm — dem Dogma Augustin's gegenüber. Es wird sich in der That nicht lassen, daß trotz Augustin's Vorliebe für das Mönchthum dieses doch instinktiv vor den Consequenzen seines Dogma's ein Grauen empfand. Schon die Begegnung mit den Mönchen zu Arismet weisen deutlich darauf hin. Noch mehr aber war offenbar der Geist im Mönchthum des südlichen Galliens unter den Einflüssen von Anschauungen aus der griechischen Kirche ein dem Augustinismus entgegengesetzter. Hätten wir nicht die Schriften Cassian's, so wären schon die Schreiben des Prosper und Hilarius an Augustin genügende Beweise (vgl. beide vor Aug. de praedestinatione Sanctorum Opp. tom. X. S. 917 ff.). Wiederum muß auch des Norisius Beweis dafür, daß das Kloster von Lerinum keineswegs eine Ausnahme in Bezug auf diesen Oppositionsge-

gebildet habe, als vollständig geführt angesehen werden: genügt es doch beinahe, an zwei Namen zu erinnern, an den von Prosper (a. a. O. Kap. 9.) als Gegner der Prädestinationslehre genannten Bischof Hilarius von Arles, der aus Lerinum hervorgegangen war, und an den berühmten Bischof Faustus von Reji, der wohl gerade zu der Zeit, als Vincentius sein *commonitorium* schrieb, Abt des Klosters war. Bei dem damals offenbar bestehenden gespannten Verhältniß der Parteien läßt sich gewiß nicht denken, daß ein Freund des Augustinischen Dogma's friedlich mit einem Gegner desselben unter dem Dache eines Klosters zusammenwohnte. Demnach läßt sich wirklich wohl kaum bezweifeln, daß unser Vincentius, wosfern wir keine stritten Gegenbeweise finden, unter den Gegnern des Augustinismus zu suchen ist — und daß es wohl keine Schwierigkeit hat, die Objectionen ebenfalls auf ihn zurückzuführen. Dagegen muß sich in concreto doch immer wieder fragen, ob in der ihm zweifellos zukommenden Schrift sich denn gar keine Spuren dieses Parteistandpunktes finden; denn nicht nur würde ohne solche Spuren doch immer noch die Möglichkeit bleiben, daß Vincentius zum Mindesten kein besonderes persönliches Interesse gehabt, sondern es würde auch die ganze Frage nach seiner Parteilichkeit eine ziemlich müßige, wenn sie für den Charakter der Schrift Nichts austragen würde, durch welche doch allein Vincentius uns bedeutsam wird.

Wenn nun Walsh der Ansicht ist, daß aus dem *commonitorium* sich kein positiver Beweis für semipelagianische Anschauungsweise führen lasse, so weiß ich nicht, ob er nicht die Stelle genügend in's Auge gefaßt hat, auf welche Norisius aufmerksam macht in 37. Kapitel. Wenn der Verfasser hier von Häretikern redet, die versprechen und hoffen, daß in ihrer Kirche, das ist in dem Conventikel ihrer Gemeinschaft *magna et specialis ac plane personalis quaedam sit Dei gratia, adeo ut sine ullo labore, sine ullo studio, sine ulla industria, etiamsi nec petant, nec quaerant, nec pulsant, quicumque illi ad numerum suum pertinent — — nunquam possint offendere ad lapidem pedem suum id est nunquam scandalizari* —, so weiß ich in der That nicht, auf wen das anders gehen soll, als auf eine entweder wirklich existirende oder von der Phantasie der Gegner Augustin's erfundene Partei von Prädestinatianern. Es ist diese Stelle nur das Pendant zu den Objectionen, wo ja auch die Prädestinationslehre in angebliche Konsequenzen hinein verfolgt wird von ganz ähnlicher Art. Es ist ja nur die Reversoite des Versprechens der hier genannten Sekte, wenn Kap. XIV. lautet: *Quia magna pars illa Christianorum catholicorum fidelium atque sanctorum, quae ad vitam et perditionem praedestinata est, etiamsi petat a Deo sanctitatis perseverantiam, non impetrabit.* Damit scheint nun denn doch ein ziemlich positiver und zündender Beweis für den Semipelagianismus unserer Schrift gegeben*). Freilich könnte nun Walsh aus der anderen von Norisius geltend gemachten Stelle das gerade Gegenheil von dem folgern zu können, was von dem Verfasser der *historia Pelagiana* gefolgert werden will. Aber eine genauere Betrachtung dürfte doch zeigen, daß in der That Norisius schärfer gesehen hat als der Verfasser der *Rejergeschichte*, und wenn die eben besprochene Stelle als eine mehr beiläufige gelten kann und immerhin noch nicht über den ganzen Charakter des *commonitorium* zu entscheiden vermag, so ist dagegen diese zweite Stelle, wenn ich nicht irre, der Schlüssel zum Verständniß des ganzen Buchs. Es ist die Stelle im zweiten Theile des Buchs, im letzten Kapitel, wo aus einem Schreiben des Papstes Celestin, das derselbe zu Gunsten des Augustinismus an jüdische Bischöfe erließ, das Wort citirt wird: *desinat itaque, si ita res est, incensere novitas vetustatem.* Wenn Walsh glaubt, die Beweisraft dieser Stelle für den Semipelagianismus des Verfassers schon dadurch genommen zu haben, daß er auf den

*) Wiggers macht noch auf eine andere Stelle in Kap. 24. (soll heißen 34.) aufmerksam, wo dem Magier Simon und seinen Nachfolgern bis auf Priscillian die Lehre von dem göttlichen Zwang zum Bösen beigelegt wird, ähnlich wie objectio V. u. VI. eine prädestinatianische Konsequenz zieht. Es fragt sich aber doch, ob man annehmen darf, Vincentius habe über den Unterschied zwischen der griechischen und prädestinatianischen Unfreiheit ganz hinweggesehen.

Zweck des Eblestinus bei Abfassung seines Schreibens hinweist, so übersehen er, Norisius keineswegs sich diese Thatsache verborgen hat. Aber mit Recht hat der auch schon ausgesprochen, daß, indem Vincentius mit solchem Nachdruck das „si ita wiederhole — er damit nicht undeutlich darauf hinweise, daß es eben nicht so sey, mit anderen Worten: indem Vincentius das Materielle des Wortwurfs von Eblest vergleicht und nur den formellen Theil anführt, daß die novitas vetustatem cessare, läßt er durch das premirte „si ita est“ durchblicken, daß dieser Wortwur der That den Semipelagianismus nicht treffe, daß vielmehr gerade er die vetustas sich habe. Wir können also wohl in dem ganzen commonitorium nichts Anderes se als eine Vertheidigung allerdings indirekter Art, gegen den Wortwurf einer Neuerung eine Vertheidigung, die eben darauf ausgeht, die wahren Kriterien der vetustas zu zeigen. — Auf solche indirekte Kampfweise sahen sich die Gegner des Augustinus reducirt. Wie sie einerseits durch die Erfindung der Sekte der Prädestinatianer allgemeine Bewußtseyn veranlassen wollten, von selbst sich von einer Lehre abzuwe welche zu so bedenklichen Konsequenzen führe, so sollte hier in noch feinerer Weise öffentlich kirchlichen Gewissen ein Maßstab in die Hand gegeben werden, an dem messen sich nach ihrer Ansicht die Prädestinationslehre nur als eine verwerfliche F rung ergeben konnte. Zu solch' drückendem Ansehen war Augustin gelangt — im Sa nicht durch seine Schuld, sondern durch die Schuld eines Epigonengeschlechts, das i retisch und praktisch auf dem Boden der Traditionslehre stand, deren klassische S stellung wir bei Vincentius von Lerinum haben.

Ehe wir denn nun aber dieser Darstellung selbst noch etwas näher treten, mi noch der Vollständigkeit halber einige äußerliche Punkte kurz berührt werden. Ein was den Titel commonitorium betrifft, so kann derselbe nur als praktischer Beleg dem Inhalte der Schrift angesehen werden. Auch was der Verfasser über die Trad beibringt, will nichts Neues, sondern nur eine Erinnerung an Altes seyn — sod daß Vincentius pseudonym als Peregrinus schreibt, dürfte seine Erklärung finden dem Satze des prooemium — propterea quod cum ab eo (sc. tempore) omnia mana rapiantur, et nos ex eo aliquid invicem rapere debemus. Der Pilger ja eben das im Laufe der Zeiten sich unveränderlich Gleichbleibende, das was die S dition absetzt, behalten als einen Gewinn für's ewige Leben. Ob endlich der oben Gennadius angeführte Diebstahl des zweiten Theils unserer Schrift eine bestimmte I anlassung in der Tendenz derselben gehabt habe — läßt sich auch nicht vermuthen

Vincentius geht nun in seiner Schrift (Kap. 1.) von dem Interesse aus, wel eine Erörterung der Traditionslehre habe, und naiver und klarer hat sich die röm Kirche auch nachher nicht mehr aussprechen können über das Motiv für die Traditi lehre. Vincentius verlangt eine äußere Garantie für die Wahrheit. Es muß ein terium geben, nach dem sich rein formell und a priori ermessen läßt, was Irrthum was Wahrheit ist. Die allgemeine Antwort kann nur seyn: Schrift und Tradition katholischen Kirche — und zwar ist die letztere nöthig um der verschiedenen Ausleg der ersteren willen. Es ist dieser Satz das Resultat der Kämpfe, welche die Kirche dahin in ihrer eigenen Gestaltung und in der Bildung eines neuteamentlichen Kar führte. Die Begründung dieses Satzes selbst wäre vorzüglich bei Irenäus, Tertul und Augustin zu suchen. Aber das eigenthümliche Interesse beginnt nun auch erst Folgenden. Bedarf denn nicht wiederum diese Tradition selbst eines Kriteriums, dem sie erkannt werden kann? Liegt denn die Tradition auch etwa in einem Sc abgeschlossen vor? Wie wenn Streit darüber entsteht — was denn eigentlich katho ist — wo finde ich das Katholische? Hierauf sucht Vincentius in seiner Schrift antworten, indem er die berühmte Regel aufstellt: wir haben hauptsächlich dafür sorgen, ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum Damit hat er zugleich das Thema seiner Untersuchung aufgestellt Es kann nun ke Zweifel unterliegen, daß die zwei ersten Punkte schon der bisherigen Entwicklung

Traditionslehre sich eigentlich genügend festgestellt hatten, — oder richtiger: diese beiden Punkte des quod semper und des quod ubique waren die selbstverständliche Prämisse, von der die Kirche ausging. Denn wie Gengler (Quartalschrift für kath. Theologie. 1833. S. 579) richtig nachweist, beide Punkte sind ja nur Expositionen des Begriffs der katholischen Kirche. Aber es läßt sich nicht läugnen, daß selbst diese Punkte noch hinwegs in ihrem gegenseitigen Verhältniß mit genügender Klarheit festgestellt waren. Es war ohne Weiteres die Harmonie dieser beiden Bestimmungen vorausgesetzt und von ihrer Voraussetzung aus doch das Hauptgewicht auf das quod ubique gelegt worden, ob auf das Moment, welches sich praktisch am leichtesten verwerthen ließ. Namentlich hat Augustin im Kampfe mit den Donatisten das Moment der Katholicität oder das ubique in der stärksten Weise geltend gemacht. — Eine Reaktion dagegen war es schon, wenn Vincentius überhaupt die Möglichkeit eines Konflikts zwischen dem quod semper und quod ubique setzte, daß er Kap. 4. fragte: quid si novella aliqua contagio non jam portuulacum tantum, sed totam pariter ecclesiam commaculare conetur? Und gewiß war auch die Antwort auf diese Frage, daß nämlich die vetustas unbedingt vorzuziehen ist, hinwegs ganz im Sinne der früheren Väter, die bekanntlich unter Umständen die vetus der consuetudo vorzuziehen geneigt waren. Das von Vincentius gewählte Kapitel zur Begründung seiner Regel hätte auch wohl kaum hingereicht, um einen Hinweis von der Nothwendigkeit des Satzes des Vincentius zu überzeugen, denn auch im Streit mit dem Arianismus glaubte er keineswegs nur die antiquitas, sondern auch die Katholicität auf seiner Seite zu haben. Vincentius hält es auch für nöthig, in einem eigenen Kapitel sich gegen den Vorwurf einseitiger Vorliebe für das Alterthum zu rechtfertigen (Kap. 7.). Freilich erkennt er selbst wieder die Nothwendigkeit einer Ausgleichung zwischen den beiden Seiten (vgl. Kap. 8.) an, aber das Eigenthümliche bei ihm ist nun das, daß er diese Ausgleichung in dem ab omnibus sucht, d. h. in der consensus omnium vel certe paene omnium sacerdotum pariter et magistrorum (Kap. 3.), d. h. in der Katholicität des Alterthums statt — wie wir wohl den bisherigen Standpunkt bezeichnen können — im Alterthum der Katholicität. Wir können uns der Vermuthung nicht enthalten, daß die Exemplifikation für diesen Satz in Kap. 9. eine bestimmte Beziehung auf das Zeitinteresse des Vincentius habe. Wenn hier der Bischof Stephanus im Kampfe aufgeführt wird gegen eine afrikanische novitas, und wenn die Autorität des römischen Stuhls gleichmäßig durch die loci autoritas wie durch die fidei traditio für das Alterthum begründet wird, so sollte das ein bestimmter Hinweis für den Pabst Elestin seyn, was ihm in dem gleichen Falle zu thun gebührte. Freilich ist schon diese Anseinersehung das Unzureichende auch dieses Auswegs theilweise ins Licht. Ist denn, muß man doch sofort fragen, das Alterthum ohne Weiteres katholisch gewesen — ist nicht von Anfang der Kirche an auch ein Zwiespalt über manche Fragen selbst innerhalb der katholischen Kirche gewesen? Ist denn nicht eben ein Cyrenäer auch eine katholische Stimme so gut als die eines anderen Lehrers? Einen Ausweg hingegen soll nun eben die nähere Bestimmung der consensus geben. Katholisch ist das, was die Majorität der sacerdotes et magistri ausspricht. Die unklaren Privatmeinungen einzelner Lehrer sind nicht zu beachten. Sie an's Licht zu ziehen, ist ein hässliches Verbrechen (Kap. 10.). Aber wenn wir noch nicht auf die Schwierigkeit hinweisen wollen, welche die Auffassung des ächt Katholischen machen muß — vollends so weit dieß nicht in Concilienbeschlüssen ausgesprochen ist, sondern aus den Schriften nicht nur der sacerdotes, sondern auch der magistri, deren Kategorie eine feste Begrenzung nicht zuläßt, eruiert werden muß, so kann doch Vincentius selbst seine Forderung, daß praeter id quod apud ecclesiam annunciatum est Nichts verkündigt werden dürfe (Kap. 14.) und daß der allein der ächte und gerechte Katholik sey, welcher quidquid universaliter antiquitus ecclesiam catholicam tenuisse cognoverit id solum sibi tenendum credendumque decernit, dagegen quidquid ab aliquo doctore uno praeter omnes — subinduci senserit nur für eine Versuchung ansieht (Kap. 25.),

keineswegs ganz durchführen. Einmal ist damit eben für die Beurtheilung eines auftauchenden Satzes noch Nichts gewonnen, da sich eben fragt, wie nun die *sancti* sich darüber aussprechen, und sodann, was eben damit zusammenhängt, ist das depositum des Glaubens nicht so etwas durchaus Unlebendiges, daß nicht irgendwie ein Fortschritt denkbar, ja nothwendig wäre. Bekanntlich hat sich Vincentius in dieser Beziehung sehr bestimmt ausgesprochen. Er statuirt eine deutlichere Erklärung dessen, was obscurius zuvor gesagt wurde, und macht nur die Bedingung dabei: *etiam tamen quae didicisti, doce ut, cum dicas nove, non dicas nova* (Kap. 27.), und die Frage; *nullusne ergo in ecclesia Christi habebitur profectus religionis?* antwortet er kühn: *habeatur plane et maximus* (Kap. 28.), so gewiß als der menschliche Leib wächst (Kap. 29.) und so gewiß als das Samenforn zum Baume wächst (Kap. 30.). Aber eben an diesen Bildern zeigt sich auch, daß dies Wachsthum die Identität nicht aufheben darf, daß die Regel gilt: *addatur licet species, forma, distinctio, etiam tamen cuiusque generis natum permaneat* (a. angef. D.). So sehr ist die kirchliche Wahrheit etwas Organisches, daß kein Theil von ihr weggenommen werden ohne Verlesung des Ganzen. Wenn nun aber diese Organische als solches wächst, so die neu auftauchenden Häresen unbedingt neue Entwicklungen nöthig machen, wenn ein Concil das Recht haben soll, *ut quod prius a majoribus sola traditione ecclesiae susceperat, hoc deinde posteris etiam per scripturae chirographum consignaret*, zwar meist propter intelligentiae lucem non novum fidei sensum novae applicationis proprietate signando (Kap. 32.), so ist ja offenbar der consensus patrum ausreichend für Begründung eines sicheren Urtheils über die Katholicität dieser Entwicklung, da bezüglich solcher neuen Ausdrücke eine antiquitas sich nicht äußerlich nachläßt. Auf diese Schwierigkeit hat Gengler (a. a. D.) aufmerksam gemacht und die Regel des Vincentius für unzureichend erklärt. Wenn nun aber er selbst als fehlende Mittelglied das „lebendige Bewußtseyn“ des Episkopats einschieben will, so er jedenfalls übersehen, daß er damit die Sätze des Vincentius nicht nur „organisch“ bildet, sondern verändert. Der Mönch von Lerinum weiß wohl auch von Concilien von Bischöfen, praepositi und ihrer Macht. Die Autorität der Priesterkirche braucht nicht erst durch ihn entdeckt zu werden. Wenn er aber nicht mit dieser Instanz zufrieden ist, wenn er nicht bei Kap. 32. aufhört, sondern nun eben zeigt, wie die Concilien sich selbst wieder durch universitas und antiquitas rechtfertigen müssen, wenn nun wieder auf's Neue auf die Schriftbenutzung kommt, wenn er nun abermals im Kreislauf der Gedanken auf die Geltendmachung der schon besprochenen Instanzen zurückkommt, wenn er die consensus wiederholt premirt und nun Kap. 39. erst noch einmal über die Art, diesen consensus zu gewinnen, sich näher ausspricht, so muß dieß seinen bestimmten Grund haben. Vincentius will eben dieses Bewußtseyn der Gegenwart wie es sich in den kirchlichen Würdenträgern darstellt, nicht zur letzten Instanz machen. Der Bischof von Hippo, dessen Ansehen am Ende auch dem römischen Stuhle über den Kopf gewachsen ist, ließ sich eben nicht leicht im Abendlande mit dem Apparat der Generalconcilien bekämpfen, wenigstens nicht ohne vorgängige Bearbeitung der öffentlichen Meinung. Darum liegt ihm eben daran, die Infallibilität einzelner Ordnen der „Gegewart“ anzugreifen. Darum führt er schon Kap. 15. aus, daß persaepe in nuntur excellenter quaedam personae in ecclesia constitutae res novas Catholicae annunciant. Darum führt er aus, wie darin eine so große Versuchung liege, wie plötzlich ein Lehrer, dessen Führung man sich bis dahin vertraut, Neuerungen einführt. Darum kommt er am Schlusse darauf wieder zurück (Kap. 39.), indem er sagt: *quid vero quamvis ille sanctus et doctus, quamvis episcopus, quamvis confessor et martyr praeter omnes aut etiam contra omnes senserit, id inter proprias occultas et privatas opiniunculas a communis et publicae ac generalis sententiae auctoritate secretum sit* — das soll man nicht häretischer Weise zum Dogma machen. Vincentius läugnet die Autorität der Concilien nicht ausdrücklich — er läßt nicht ein

die Augustin, von einem Generalconcil an ein anderes eine Appellation zu — da kein Mann in der Kirche sich an Ansehen mit Augustin messen konnte, so befehlte ihn auch nicht das Vertrauen, wie jenen, daß der Kampf doch am Ende die Wahrheit zum Siege bringen werde — aber er versucht es, die Concilien selbst in zweifacher Weise zu be-
 scheiden. Einmal soll das Concil nur die Hauptpunkte bestimmen im Dogma (Kap. 39.),
 damit im schlimmsten Falle die privata opinio von der Prädestination nicht kirchlich
 bestimmt werde, und zweitens ist die Kirche nur die Verwalterin des Depositums des
 Glaubens (Kap. 28.). Die ecclesia repraesentativa selbst ist also wieder an den con-
 sensus patrum gebunden. Oder mit anderen Worten: Vincentius sucht eben in der
 Gegenwart einen Schutz gegen die Willkür des Bewußtseyns der kirchlichen Mächte der
 Gegenwart.

Es kann nun nicht gelängnet werden, daß Vincentius keineswegs im Stande ist,
 diesen consensus für sich herzustellen. Dasselbe Bedürfniß, das ihn über die Schrift
 hinaus trieb, muß consequent auch über die Tradition im Sinne des consensus pa-
 trum hinantreiben — denn um den genuinen Sinn der Väter herzustellen, ist sicher
 die Art der Interpretation eben so nothwendig, als um den Sinn der Schrift selbst
 zu thun. Indem Vincentius diesen letzten Schritt zu thun sich scheut — nämlich
 die Art, d. h. eben den Episcopat der Gegenwart zur unbedingt höchsten Instanz zu
 machen, behalten seine Bestimmungen trotz ihrer anfänglichen Klarheit etwas entschieden
 Vagantes und Unklares — und indem die römische Kirche in des Vincentius commo-
 dationem den im Ganzen unübertroffenen Ausdruck ihrer Traditionslehre anerkennt, weist
 sie darauf hin, daß ihre Traditionslehre in logischer Beziehung eine bedeutende
 Schwäche hat. Man muß es zwar dem Jesuitismus unserer Tage zum Ruhme
 rechnen, daß er diesen logischen Mangel aufzuheben versucht und daß unter seinem
 Einfluß — der Katholicismus er selbst zu setzen wagte, was Nizsch einst an ihm ver-
 suchte —, und Preuß (in seiner Ausgabe von Chemnicii examen concilii Tridentini,
 1021 ff.) hat nachgewiesen, wie mit der Definition des Dogma's von der imma-
 mutablen conceptio die Regel des Vincentius verlassen worden sey — aber wir brauchen
 nun darauf hinzuweisen, um welchen Preis allein dieser logische Fortschritt erkauft
 werden konnte. Die schlimme Frucht wirkt freilich auch auf die Wurzel ein bedenk-
 liches Licht. Und in der That bildet die Lehre des Vincentius einen Wendepunkt.
 Es bestimmt war bis dahin das Verlangen nach einer rein äußerlichen Garantie der
 Wahrheit nie gestellt worden. Auch die schärfsten Aeußerungen der früheren Väter be-
 ruhen noch mehr Vertrauen in dem vorhandenen lebendigen Geist der Kirche. Trotz
 der scheinbar organischen Auffassung der Wahrheit zeugt doch seine ganze Beweis-
 führung von einem mechanischen, äußerlichen Sinn. Es ist das Gefühl, das nach
 Augustin die Kirche von ihrer eigenen Geistesverlassenheit hat, was sich in Vincentius
 ausdrückt — und es ist bezeichnend, daß der Kampf für den Semipelagianismus die
 Veranlassung wurde zum Aussprechen dieser specifisch römischen Lehre.

Ausgaben des Vincentius von Valuzius, Coster, Engelb. Klüpfel, — einem Kle-
 riker der Augsburger Diöcese, 1843. — Ueber ihn Tillemont mémoires pour servir
 l'histoire ecclésiastique. Tom. XV. p. 143—147. — Du Pin nouvelle bibliothèque des
 auteurs ecclésiastiques. IV. p. 114 sqq. — Cave hist. literaria I. p. 425. — Franz
 von Elpelt, des heil. Vincentius von Lerinum Ermahnungsbuch, sein Leben und
 seine Lehre. Breslau 1840 (dem Verf. nicht zugänglich geworden). — Ueber seinen
 Semipelagianismus s. Vossius, historia Pelagiana p. 575; Norisii historia Pe-
 lagiana II, 2. 3. 11; Walch, Rehergeschichte; Wiggers, Augustinismus und Semi-
 pelagianismus. II. S. 195 f. S. 208—216; Haur, das Christenthum vom 4ten
 bis zum 6ten Jahrhundert. — Ueber die Traditionslehre des Vincentius s. den kurzen Auffatz
 von Gengler am oben angeführten Orte, — sonst die dogmengeschichtlichen Werke. —
 Illner, Symbolik der kathol. Kirche, hat (Einleitung S. XXXI—XXXVIII) na-
 mentlich mit Rücksicht auf Vincentius die Traditionslehre in ziemlich apologetischer Weise
 gestellt. Vgl. dagegen Holzmann, Canon und Tradition passim. S. Schmidt.

Vincentius de Paula, 'geb. am 24. April 1576 zu Pouy bei Acqs in der Gascogne zur Zeit Heinrich's III. Mit 12 Jahren wurde er den Franziskanern zur Erziehung übergeben, lernte fleißig, im J. 1600 wurde er ordinirt. Auf einer Rückfahrt von Toulouse nach Narbonne wurde er von Korsaren nach Tunis gebracht. Er kam in die Hände eines Renegaten aus Rizza, dessen türkisches Weib, angezogen von der christlichen Ergebenheit des neuen Sklaven, den Abfall des Mannes vom Christenthum tadelnswerth fand. Wirklich brachte der Renegat Vincenz nach Frankreich, er wurde wieder Christ. Nach einem Aufenthalt in Rom lehrte Vincenz nach Paris zu kommen, wurde einer der Hausgeistlichen der Königin Margarethe, kam dabei in vorübergehender religiöser Steifheit, über welche die Biographen mythische Andeutungen machen. Durch seinen Freund Verulle, der soeben eine Genossenschaft der pères de l'oratoire de Paris gestiftet hatte, wurde Vincenz Pfarrer zu Ellichy und durch ebendenselben Hausgeistlicher und Erzieher der drei Söhne des Grafen Gondy, der sich, wie seine Gattin durch Frömmigkeit noch mehr auszeichnete als durch Reichthum. Vincenz hatte auf den Gütern der gräflichen Familie oft Anlaß zur Seelsorge. Als einmal ein 60jähriger geachteter Mann ihm seine Beichte ablegte und dabei so viele verschwiegene Sünden die ihn bisher gedrückt hatten, zum Vorschein kamen, stiftete die Gräfin 16,000 L. zu Zwecken der priesterlichen Reise-Seelsorge für ihre Güter, anfangs ohne daß die Absicht verwirklicht worden wäre. Vincenz strebte aus dem gräflichen Hause fort, die Söhne seiner nicht mehr bedurften und weil ihn das große Vertrauen der Gräfin so sehr bedrückte. Verulle machte ihn zum Pfarrer in Chatillon-les-Doms, einem armen, verwahrlosten Städtchen in Dresse (1617). Bald gelangen ihm hier Lehren von Calvinisten und Weltmenschen, Männern und Weibern. Einst als die Kanzel besteigen wollte, bat ihn eine Frau, eine arme Familie dem Wohlwollen der Gemeinde zu empfehlen. Als er Nachmittags selbst jene Armen besuchte, fand er, seine Zuhörer so viele Lebensmittel zu der Hütte brachten, daß er den guten Willen eine geordnete Bahn zu bringen genöthigt war. Er gründete so die erste confrérie de charité zu bleibender persönlicher Unterstützung der Armen durch Frauen, und behielt von vornherein einen vielleicht nie übertroffenen Takt für die Werke der Inneren Mission, der er sein ganzes Leben gewidmet hat.

Unterdessen hatten der Graf Gondy und seine Gemahlin Alles aufgeboten, Vincenz aus persönlichen Gründen wieder in ihr Haus zu ziehen. Es gelang ihm nach hartem Seelentampfe Vincenz's. Er stiftete nun mehrere Schwesternschaften, wie in Chatillon, suchte die Gefangenen auf, insbesondere die Galeerenklaven, die in einem unsäglich elenden Zustande waren. Er gründete ein Hospital für sie und nahm persönlich leiblich und geistlich ihrer an, so daß selbst hartnäckige, verbitterte Gemüther sich der ungewohnten christlichen Liebe öffneten. Der junge König Louis XIII. machte Vincenz zum aumônier royal des galères de France, wodurch derselbe auch eine recht gesicherte Einwirkung auf alle Galeeren-Seelsorge erhielt (1619). Auf einer Reise durch Macon in Burgund und fand daselbst eine auffallende Menge von Bettlern, die zugleich in den wichtigsten Lehren des Glaubens unwissend waren. Er blieb der Bettler wegen eine Zeitlang im Orte und brachte es mit Unterstützung der geistlichen und bürgerlichen Auctoritäten dahin, daß sich eine Genossenschaft des heil. Karl Borromeo gegen das Betteln bildete; bald sah man keinen der ungestümen Bettler mehr (1623). Die Gräfin Gondy starb 1625, kurz nachdem endlich ein Anfang zu der lange gewünschten Missionsgenossenschaft gemacht worden war; denn Vincenz hatte die Priester der Mission gefunden (1631 vom Parlament bestätigt), obwohl er erst nach 30 Jahren der Erprobung ihnen eine ausgearbeitete Regel gab. An diese Missionspriester knüpfte sich von jetzt seine Hauptarbeit. Eben in dieser Genossenschaft und ihrer Leitung bewährte sich auch am meisten seine vorbildliche Demuth und Selbstverläugnung. In wirklicher Demuth konnte er auch seinen geringsten Priestern zu Füßen fallen und sich um Verzeihung wegen des Kergernisses bitten, das er ihnen gegeben habe, auch wenn

er dieses Vergerniß empfunden hatte. Als ihn einst ein gar vornehmer Mann auf der Straße beschimpfte, weil er einen Anderen nicht zu einer Stelle empfohlen habe, antwortete Vincenz nicht, daß im Gegentheil der Betreffende die Stelle soeben erhalten habe, sondern er kniete alsobald nieder und bat um Verzeihung, als begehrte er ordentlich sich zu unterwerfen. Beleidigungen stimmten ihn nur noch freundlicher.

Die Anfänge des Priesterordens waren gering, nach zwei Jahren waren der Mitglieder erst neun. Vincenz zog gleich den Anderen aus und trieb überall sein Werk eifrig in Einverständnis mit den Bischöfen, denen eine Aufweckung der vielen geistlichen toten Geistlichen willkommen war. Bald fand man es nützlich, die jungen Priester, welche die Ordination empfangen sollten, zehn Tage lang zu Vincenz und seinen Genossen zu schicken zu geistlichen Exercitien; die Früchte dieser Uebungen, welche Vincenz beseele, blieben nicht aus. Der ganze Tag war geordnet, zur Nachtruhe nur 7½ Stunden, zur Conversation 2 Stunden; sie hielten die kanonischen Horen, die Messe wurde aus der Schrift oder aus einem Erbauungsbuche vorgelesen; täglich wurden zwei Conferenzen statt, die erste belehrender, die zweite erbaulicher Art; die erste wurde mit einzelnen, nach der Fähigkeit gebildeten Gruppen von 10 — 15 durchgegangen. Jeder lag täglich eine halbe Stunde dem stillen Gebet ob. Der Gipfel der Vorbereitung war die gemeinsame Abendmahlfeier.

Im Bezug auf die äußeren Angelegenheiten war es für Vincenz wichtig, daß sein Orden in den Besitz des Hauses St. Lazarus kam (1632).

Zu dieser Zeit gründete er für die schon angestellten Pariser Geistlichen die Congregationen, welche Dienstage-Gesellschaften genannt wurden. Aus den Mitgliedern sind später noch 23 Bischöfe und Erzbischöfe und viele andere kirchliche Würdenträger hervorgegangen worden.

Unterdessen waren die Priester der ursprünglichen Stiftung nach ihrer Bestimmung zu den Landenten geschickt worden. Aber Vincenz vergaß die Städte nicht. Einige besuchten die Soldaten, andere die Blinden, die Armen in Dachstuben und Kellern, die Kranken an großen Bantzen, die großen Hospitäler. Frauen, wie die le Gras und andere bis in die höchsten Kreise hinauf, unterstützten ihn kräftig bei weiblichen Gefangenen, Gefallenen, Wahnsinnigen u. s. w. Eine wunderbare Umwandlung erfolgte im Jahre 1632 von schlechtem Gefindel bewohnten Pariser Vorstadt St. Germain durch Vincenz's einfache Predigt vom Kreuz.

Auch für Laien wurde das Haus der Priester eine wohlthätige Herberge, die ihnen eine gute Pflege gab. Wenn Manche diese Güte mißbrauchten, so machte das den heiligen Mann nicht irre. Gegen 800 Menschen kehrten im Jahre dort ein.

Die vielen confréries de charité litten darunter, daß die beteiligten Frauen von häuslichen Pflichten zu sehr in Anspruch genommen wurden. So gründete Vincenz auf Anregung der Fran le Gras die Anstalt der filles de charité, die barmherzigen Schwestern, auch soeurs grises genannt. Sie sind keine Nonnen. Sie legen erst nach 5 Jahren des Dienstes ein Gelübde ab, das sie auch nur auf ein Jahr jedesmal erneuern. Vincenz sagt von den Schwestern: „Ihr Kämmerchen ist ihre Zelle, die Pfarrkirche ihre Kapelle, die Gassen der Stadt und die Hospitäler sind ihr Kloster, der Gehorsam ihre Clausur, die Furcht Gottes ihr Gitter und ihr Schleier heilige Zucht.“ Und verlangte man die barmherzigen Schwestern allenthalben und überall entstanden Häuser der Congregation.

Darnach wurde er veranlaßt, eine Schwesternschaft der Matronen zu stiften, die besonders des großen Pariser Krankenhauses Hôtel Dieu anzunehmen hatten.

Auch ein Seminar für den Missionsorden gründete er, nach den Grundsätzen der Jesuitenanstalten ähnlicher Bestimmung (1635).

Von besonderen Arbeiten seiner Priester wird um diese Zeit erwähnt die Seelensorge am Heer und am Hoflager. Der Krieg an den deutschen Grenzen hatte besonders in Lothringen schreckliche Noth im Gefolge. Die Priester darboten sich am Munde

ab, um die Elenden unterstützen zu können, collectirten bei den Vornehmen und gien auf die Schauplätze der Kriegsgreuel. Während 10 Jahren hat Vincenz mehr 400,000 Thlr. nach Rothringen gesandt und der Laienbruder Matthäus, der diese Summe überbrachte, ist in jenen unsicheren Zeiten nie beraubt worden.

Es ist zu unserem Zwecke nicht nöthig, alle die einzelnen Zweige aufzuzählen, die sich des Vincenz unermüdbliche Thätigkeit theilte, wie er die Hirten in der römischen Campagna besuchen ließ, die einzelnen Provinzen in Frankreich, Tunis, Irland, Genua, Madagaskar, Polen, Corsika, Piemont u. s. w. Auch seine Wirksamkeit als geistlicher Staatsrath, in der er neben seinen religiös-sittlichen Eigenschaften noch eine überraschende Menschenkenntniß bewies, kann hier nicht geschildert werden.

In allen diesen Arbeiten wurde er immer reifer und milder in der Nachfolge Christi. Rien ne me plait qu'en Jésus Christ, sagte er. Es ist zu verwundern, wie sein schwächlicher Körper so lange den vielen Anstrengungen gewachsen blieb. Eine beschwerliche Winterreise, die er in seinem 74. Jahre machte, wurde seine Gesundheit erschüttert, so daß die nun folgenden 11 Jahre fast ein beständiges Siechthum waren. Er klagte nicht, sondern lenkte das Gespräch sofort von sich selbst ab zu anderen Dingen. Das gefesliche Dreibierlesen versäumte er keinen Tag, so lange er lebte. Er starb am 27. September 1660. Die Beatifikation erfolgte durch Benedikt XIII. im Jahre 1727; die Kanonisation 1737. Die *naevi* an dem Heiligen aufzuzählen, lassen wir Andern.

Quellen: Abolly, *la vie du vénérable serviteur de Dieu, Vincent Paul*. Paris 1664 und oft gedruckt, zum Theil verstümmelt; deutsch von Schulz. Wien 1701 (schlecht). — Collet, *prêtre de la mission, la vie de St. Vincent de Paul*. 1748. Daraus ein Auszug. Paris 1819. Bearbeitung von v. Stolberg. *Leben des heiligen Vincentius v. Paulus u.* Münster 1818. Spätere Darstellungen zu Zwecken der innern Mission. W. Hokenberg.

Vincentius von Saragossa. Dieser Heilige, einer der gefeiertsten Märtyrer aus altkirchlicher Zeit, war zufolge der jedenfalls ziemlich alten *Passio S. Vincentii*, welche die Holländisten beim 22. Januar und Ruinart (*Acta Mart. ed. Galura*, T. p. 339) darbieten, aus vornehmem Geschlechte zu Osca (Huesca) in Arragonien bürgerlich, und zwar angeblich ein naher Verwandter des über 50 Jahre älteren römischen Diakons Laurentius, mit dem er nicht bloß seine geistliche Würde (den Archidiaconat) sondern auch die Art seines Martyriums (Verstetwerden auf eisernem Roste) gemeinhalt gehabt haben soll. Beim Ausbruch der großen Christenverfolgung unter Diokletian und Maximianus, also etwa im Jahre 303, ließ ihn der römische Statthalter (praefectus) Datianus von Saragossa, wo er als Archidiaconus des Bischofs Valerius wirkte, zu seiner Residenz Valencia bringen, um ihn wegen seines christlichen Glaubens zur Antwortung zu ziehen. Der mitvorgeforderte Bischof übertrug ihm, dem Glaubensstärkeren und Bekenntnisfreudigeren, die alleinige Ablegung des Bekenntnisses, und Vincentius vollzog dieses Geschäft mit solcher Unererschrockenheit und Plerophorie, daß den heidnischen Richter in die höchste Wuth versetzte. Gräßliche Auseinanderzerrungen und Verdrehungen seiner Glieder, Zerfleischungen mit spitzen Eisentwerkzeugen, Verbrennungen mit glühenden Metallstücken u. s. w. waren die Martern, die er ihm nach einander anthun ließ. Waren die Hentesknechte ermüdet, so trieb er sie selbst mit wüthendem Schimpfreden oder gar mit Schlägen zur Fortsetzung ihrer gräßlichen Arbeit an. Zuletzt ließ er den bei allen Diesem wunderbar standhaften Dulder auf einen glühenden Rost von Eisen (*crates ferrea ignita*) legen und dann die Wunden des also Gebratenen mit Salz bestreuen und einreiben. Da Vincentius fortfährt, aller Unthaten des Wüthens zu spotten, wird er in einen überaus engen, dunkeln Kerker geworfen, wo er nicht bloß bitteren Hunger leiden, sondern auch auf einem äußerst wehethuenden Lager von spitzen Scherben, scharflantigen Steinen u. dergl. liegen muß. Aber schon beginnt seine Beatifikation inmitten seines martervollen Elends. Engel erscheinen ihm, bieten ihm him-

schlingen dar und verwandelt sein rauhes Schmerzenslager in ein weiches des Bette, indem die Scherben plötzlich zu lauter Blumen werden. Auf nunenlager ausgestreckt, beginnt Vincentius einer durch die Kunde von dem angelockten Volksmenge zu predigen. Der Tyrann selbst, als er alles dieß voll Bestürzung aus: „Victi sumus!“ und befiehlt den, zu dem die Gott- so auffallender Weise bekannt hat, aus dem Gefängnisse zu tragen und auf Lager zu legen. Als aber Vincentius gleich darauf stirbt, entbrennt seine's Kreuze und er will noch am Leichnam des siegreichen Gegners Rache nehmen, denselben den wilden Thieren zum Fraße hinzuwerfen, aber Engel und em beschützen ihn und verzagen die Wölfe und Hasvögel, die ihm zu nahen er heißt nun die Leiche in's Meer versenken, aber auch von da taucht sie f und schwimmt an ein sicheres Gestade, wo Gläubige sie ehrenvoll bestatten durch Errichtung von Altar und Kapelle die Verehrung der kostbaren Re- seiten. —

legendenhaft dieß Alles nun auch lautet, so muß doch bereits Augustinus, kaum e später, die Geschichte in allen wesentlichen Zügen so, wie wir sie hier vollständigen Märtyrerakten mittheilten, gehört oder gelesen haben. Denn in her Predigten (Sermo 4. de Jacob et Koaui [in natali S. Vincentii], Serm. . 276) thut er des wunderbaren Martyriums des Diakonen von Césarangasta im Allgemeinen Erwähnung als einer allbekannten Sache („Quae hodie regio rovincia ulla, quousque vel Romanum imperium vel Christianum nomen r, natalem non gaudet celebrare Vincentii?“ — Serm. 276, 4); er spielt pahlreiche Einzelheiten an, die gerade zu dem Wunderbarsten an der Legende z. B. auf die wunderbare Bewahrung des Leichnams in den Fluthen des . . . „Mortuus maria transnatauit. Ipse inter undas gubernauit extinotum, ungulas animum donauit invictum Vicit exustus ignibus, vicit fluctibus“). Ganz so wie unsere obige Darstellung hat auch schon Pru- i fünften Hymnus seines Peristephanon (p. 350 — 371 ed. Drossel) die es Vincentius poetisch verherrlicht. Vom dem trotz der angebundenen Stein- uf dem Meere schwimmenden Leichnam heißt es hier S. 489 ff.:

„Saxum molaris ponderis
ut spuma candens innatat,
tantique custos pignoris
fascella fertur fluctibus.

„Cernunt stupentes navitae
vectum remenso marmore
labi retrorsum leniter
aestu secundo et flamine“ etc.

I. auch Paulinus v. Nola poëm. 27; Venantius Fortunatus Carm. l. 8. Gregor v. Tours de glor. Martt. 90; Histor. Francoer. III, 29. — Auch Angabe des Martyrolog. Rom. über die Passion des Vincentius stimmt in sentlichen mit dem Berichte der vollständigen Märtyrerakten überein. Als die welche derselbe ausgestanden, nennt es z. B.: „fames, equuleus, distortionem, laminae candentes, crates ferrea ignita, aliaque tormentorum genera.“ nun freilich die Holland-Kuinart'sche „Passio“ nun dieser ihrer wesentlichen mnung mit den angeführten ältesten Nachrichten über Vincentius willen, in als eine völlig zuverlässige und nicht weniger alte Quelle zu gelten habe, schwerlich mit Kuinart u. A. anzunehmen geneigt seyn, wenn man ihr un- sagenhaft ausschmückendes, nach rhetorischem Effekt haschendes, ja hin und abeign romanhaftes Gepräge auch nur einigermaßen richtig zu würdigen weiß. wenigsten darf die ganz in ihrem Anfange stehende Bemerkung als Beleg für währdigkeit betrachtet werden: es liege ihr zwar kein gleich bei dem Martyrium

selbst aufgezeichneter schriftlicher Bericht (kein förmliches Protokoll) zu Grunde, das grimmige Jurex das Aufschreiben des glorreichen und für ihn so beschämenden Tades des Heiligen verboten habe (!); immerhin sey es aber eine „relatio gestorum maxime fide plena“, welcher der Verfasser gefolgt sey, und diese komme im vorliegenden in einer schriftlichen Aufzeichnung an Werth völlig gleich. —

Die Reliquien unseres heil. Vincentius, die natürlich zahlreiche und merkwürdige Wunder gewirkt haben sollen, wurden im Mittelalter zum größeren Theile nach Piffers gebracht. Eines Theils derselben rühmt sich aber auch Paris, wo z. B. seine Stola bewahrt werden soll, Bari in Apulien, wohin schon in sehr früher Zeit der Arm des Heiligen gebracht worden seyn soll, u. s. f. — Vgl. außer den angeführten Schriften noch Tillemont, Mémoires etc. V. p. 215.

Biret, Alex., s. am Schlusse dieses Bandes.

Biret, Peter, einer der Reformatoren der romanischen Schweiz, ward geboren 1511 zu Orbe im Waadtland; sein Vater war Tuchscheerer. Zum geistlichen Beruf bestimmt, studirte er zu Paris; das Lesen reformatorischer Schriften bewog ihn, den Katholicismus zu entsagen; er lehrte nach seiner Vaterstadt zurück, wo bereits das Evangelium einige Anhänger zählte. Farel, der 1531 nach Orbe kam, weichte ihn, auf anfänglicher Weigerung Biret's, zum Predigtamt. Er verkündigte nun das Wort an verschiedenen Orten, oft geschmäht und mißhandelt, aber ohne wankend zu werden. 1534 begab er sich nach Genf, wo er Farel's Gehülfe ward; er theilte dessen Glück und Sieg. Nach der Einführung der Reformation in dieser Stadt, ging er für eine Zeitlang nach Neuenburg und von da nach Lausanne. Im Oktober 1536 hielt er ein öffentliches Gespräch, in dem er einige von Farel aufgestellte Thesen mit Freisinnigkeit und Scharfsinn vertheidigte; in Folge dieser Handlung ward zu Lausanne die Kirchenverbesserung definitiv eingeführt. Von seinem Kollegen, dem unzuverlässigen Peter Caroli, des Arianismus angeklagt, legte er vor einer im Mai 1537 versammelten Synode ein befriedigendes Bekenntniß ab, worauf Caroli entlassen und bald wieder katholisch ward. Nach dem Sturze der zu Genf den Reformatoren feindlichen Partei, wirkte Biret in dieser Stadt bis zur Rückkehr Calvin's. Zu Lausanne hatte er mit mancherlei Schwierigkeiten zu kämpfen, besonders wegen seiner Bemühungen, die Kirchenzucht einzuführen. Außer der Ausübung des Predigtamts hielt er Vorlesungen über das Neue Testament und verfaßte mehrere Schriften, katechetische Erklärungen der zehn Gebote und des apostolischen Symbolums, Sendschreiben an Protestanten, die sich von den Katholiken trennen, polemische Traktate über das geistliche Amt und die Sakramente, Dialogen gegen das Papstthum, die Messe, das Fegfeuer. Er machte verschiedene Reisen im Interesse der Reformation, nach Bern zu Gunsten der verfolgten Waldenser nach Basel, um mit Toussaint über die Lage der Mümpelgardischen Kirche zu berathen, nach Genf, um Calvin in seinem Widerstande gegen die Libertiner zu unterstützen. 1549 erhielt er einen Freund an Beza, der zu Lausanne als Professor angestellt war. Einige seiner bedeutenderen Schriften gehören in diese Zeit, ein Dialog gegen das Tridentiner Concil, zwei Traktate über das geistliche Amt und die Sakramente, eine geschichtliche Darstellung der Entstehung des Papstthums; ferner zwei Sendschreiben an junge Franzosen, welche, die einen zu Lyon, die andern zu Chambéry, von der Inquisition als Ketzer verurtheilt wurden. Mit der Berner Regierung, welcher damals das Waadtland unterthan war, hatte er manchen Zwist; schon 1546 hatte man ihn beschuldigt, Dugers Ansicht vom Abendmahl angenommen zu haben, und erst nach langen Verhandlungen und in Folge eines 1549 von ihm übergebenen Bekenntnisses, war er in seinem Amte bestätigt worden. Bern sah ungern, daß zu Lausanne der Geist Calvin's vorherrschend war; es entstanden Zwistigkeiten bald wegen des Kirchenbannes, bald wegen der Prädestination; da man auf beiden Seiten nicht nachgeben wollte, ward Biret 1559 entlassen. Er ward nun zu Genf als Prediger angestellt; seine Mühen nötigte er hier zur Abfassung einer Schrift über die Lehren vom Amte und der Kirche.

in eines didaktischen Buches, die christliche Metamorphose betitelt, in dessen erstem Theile er zeigte, wie der Mensch durch die Sünde verunstaltet und durch den Glauben wieder hergestellt wird; im zweiten, die Schule der Thiere, werden diese zuerst als Thiere der Menschen dargestellt, worauf der Beweis folgt, daß das, was die Menschen von ihnen unterscheidet, das Bild Gottes ist. 1561 ward Biret nach Nismes berufen; im Anfang des folgenden Jahres die französischen Reformirten den Katholiken ihre Lehren zurückgeben mußten, rieth Biret den zu Montpellier versammelten Predigern der Reformation sich zu unterwerfen. Er begab sich selber in letztgenannte Stadt, zunächst um Rath zu Rathen, unter denen mehrere Protestanten waren, wegen seiner geschwächten Gesundheit zu Rathe zu ziehen, dann aber auch, um zu predigen. Bald darauf folgte er dem Rufe nach Lyon; in dem durch das Blutbad von Vassy herbeigeführten Bürgerkrieg beschäftigten sich die Hugonotten dieser Stadt; Biret hatte Mühe, die durch den Krieg aufgeregten Gemüther zu besänftigen. Nach dem Frieden von Amboise, 19. März 1563, wurde die Messe wieder hergestellt, der Gottesdienst der Reformirten blieb indessen bestehen. Den 10. August präsidirte Biret, als Vorsitzender des Lyoner Consistoriums, bei der vierten französischen Nationalsynode. Außerdem hatte er mit italienischen Antireformirten und mit Mönchen zu kämpfen; zwei der Letzteren forderten ihn zu einer öffentlichen Disputation über einige Artikel auf, die sie ihm übergaben; er beantwortete sie im ruhigen Tone. Trotz zunehmender Körperleiden entwickelte er eine außerordentliche geistliche Thätigkeit; in den Jahren 1563—1565 gab er nicht weniger als neun Bücher heraus, darunter sein Hauptwerk: *Instruction chrestienne en la doctrine de Iesus Christ, de la ley et de l'Evangile, et en la vraye philosophie et théologie tant naturelle que surnaturelle des chrestiens, et en la contemplation du temple et des images saintes, et en la providence de Dieu en tout l'univers, et en l'histoire de la création et chute et réparation du genre humain.* Genf 1564, III. Vol., Fol. Dieses Werk ist eines der merkwürdigsten Erzeugnisse der reformatorischen Literatur; die erste Hälfte über die zehn Gebote ist ein vollständiges System der Moral und der Politik; die zweite Hälfte, die der natürlichen und christlichen Theologie gewidmete Theil ist eine Art Apologetik gegen den Christenthum, besonders gegen Atheisten und Deisten, voll tiefer, origineller Gedanken; zu den schönsten Abschnitten gehört der über die Unsterblichkeit der Seele. Das Werk, das wie die meisten anderen Biret's, in dialogischer Form abgefaßt ist, zeichnet sich aus durch ungemeyne klassische und theologische Belesenheit, durch reiche Einbildungskraft, durch eine kräftige Frömmigkeit, scharfen Witz; diese Eigenschaften finden sich übrigens in allen Werken des Reformators, alle leiden aber auch an den nämlichen Mängeln, nämlich an Unschicklichkeit und Incorrektheit, Folgen der großen Schnelligkeit seines Arbeitens. 1566 mußte Biret Lyon verlassen; er ging nach Orange und von da an die 1566 von Anna von Albret zu Orthez errichtete Akademie. In dem Kriege von 1569 wurde er von katholischen Truppen als Gefangener weggeführt, bald aber wieder befreit. Er lebte zu Orthez 1571. Bei aller evangelischen Tapferkeit war er ein milder, sanftmüthiger Mann; er besaß weniger Feuereifer als Farel, weniger Kraft und Strenge in seinen Gedanken, als Calvin, aber ebenso viel Treue als der eine und der andere. Das theologische System hat er nicht weiter entwickelt, sondern nur den Laien zugänglich gemacht und gegen Katholiken und Philosophen vertheidigt. Seinen Schriften gehören zu den größten literarischen Seltenheiten.

Siehe seine Biographie in der Sammlung: *Leben der Väter und Begründer der reformirten Kirche*, Bd. IX., erste Hälfte, Elberfeld 1860. C. Schmidt.

Birgillus, bairischer Priester. Dieser Mann kommt als ein Gegner des Bonifatius, des Apostels der Deutschen, in Betracht. Er stammte aus Irland und war einer der Vertreter der freieren Kirchenformen seines Vaterlandes gegen den angelsächsischen Hierarchy, welcher die Franken kirchlich romanisirte und unter dem Schutze ihrer mächtigen Waffen Deutschland in die wohlthätige Zucht einer wohlgegliederten Bisthumsverwaltung zu bringen, bemüht war. Birgillus war im Jahre 748 nach Chiersey zu

Pipin gekommen und wurde nach der Ueberwindung des Aufstandes gegen die oft vorbringenden Franken dem Herzog Odilo von Bayern zur Verwaltung des Bisthums von Salzburg empfohlen. In diese Stellung trat er auch im Jahre 744 über ein und hatte alsbald Streit mit Bonifacius. Dieser gebot ihm und dem Sidonius von Passau, die Taufen, welche ein unwissender Priester mit der Formel *baptizo in nomine patris et filii et spiritus sancti* vollzogen hatte, zu annulliren und zu wischen. Virgilius und Sidonius schickten eine Protestation gegen dieses Anstehen nach Rom. Der Papst Zacharias verbot die Wiedertaufe und erklärte das Auflegen der Hände selbst dann für hinreichend, wenn die Taufe von einem Ketzer vollzogen worden wäre. Drei Jahre darauf beschwerte sich Bonifacius über Virgilius und Sidonius beim Papste und klagte, daß sie den Herzog Odilo von Bayern gegen ihn aufzubringen suchten, und daß sie behaupteten, der Papst habe sie zur Einnahme von bayrischen Bistümern berechtigt. Besonders Virgilius wird beschuldigt, dem Bonifacius darum nicht zu begegnen, weil derselbe ihn einer ketzerischen Meinung überführt habe. In der Antwort des Papstes ist zu lesen: *De perversa autem doctrina ejus, qui et Deum et animam suam locutus est, si clarificatum fuerit eum confiteri, quod mundus et alii homines sub terra sint, seu sol et luna, nunc habito concilio ecclesiam expelle. Attamen et nos evocatorias praenominato Virgilio mittimus literas, ut nobis praesentatus et subtili indagazione requisitus, si erroneus inveniretur, canonicis sanctionibus condemnetur.* Obgleich sich der Papst auch sonst zu Gunsten der hierarchischen Vollmacht des Bonifacius erklärte, scheint doch nicht das Geringste gegen Virgilius unternommen worden zu seyn. Seine geklügte Ansicht als Annahme mehrerer Welten oder bewohnten Himmelskörper und als Annahme der Kugelgestalt der Erde und der Antipoden verstanden worden. Das Letztere scheint den Vorzug zu verdienen. Unglaublich ist, daß Virgil von einer Welt unter der Oberseite der Erde gesprochen habe. Wir werden übrigens durch jene Klage des Bonifacius das Widerstreben der Bayern gegen die neue kirchliche Unterwerfung unter den Erzbischof von Mainz aufmerksam gemacht, welches Hand in Hand ging mit dem Widerstreben gegen die staatliche Unterwerfung unter die Könige der Franken. Die letztere wurde durch den Herzog Thassilo völlig zu beseitigen gesucht, und man darf annehmen, Virgilius ihm zur Seite stehend, die Freiheit der bayrischen Kirche zu bewahren gesucht hat. Er suchte mit Umgehung des Erzbischofs gleich beim Papste Recht und der Papst hat eine kurze Zeit zwischen dem neuen Plane der Gründung einer umfassenden staatlichen Monarchie des Abendlandes und der Gewinnung vieler einzelner, dem Papste unmittelbar gehorsamen Völkerschaften geschwankt. Jener Plan kam zur Ausführung, weil die Franken unter ihren großen Führern in ihrem Siegeslaufe nicht aufzuhalten waren. Bayern ist staatlich und kirchlich ganz und gar dem Frankenreiche einverleibt worden. Virgilius hatte lange Zeit seine altirischen Erbtironeien aufrecht zu erhalten gesucht und hatte eben deshalb die hierarchisch-gefährliche Würde eines Bischofs nicht angenommen, sondern sich als Priester und als Abt des Petersklosters in Salzburg zur Regierung der Diocese völlig berechtigt gehalten. Deshalb kommt er auch in jenen päpstlichen Briefen nur als Priester und als *vir religiosus* vor. Er hatte für die Funktionen, zu welchen, nach römischer Anschauung, die besondere bischöfliche Weihe erforderlich war, einen ordinirten Bischof, Namens Dabdo, zur Seite. Im Jahre 767 nahm er selbst diese Weihe an, gründete eine besondere bischöfliche thebrale, an welcher Weltgeistliche angestellt wurden, und übergab dem Dabdo das Bisthum Chiemssee. Das ist der Akt, mit welchem er der Strömung in der Entwicklung des großen Verhältnisses jener Zeit nachgab. Als Bischof von Salzburg hat er sich dem Dienste um Kirchen und Klöster und um den Bestand des Bisthums und um die Verbreitung des Christenthums in Kärnten erworben. Er starb am 27. November und wurde in dem von ihm erbauten Rupertuskloster begraben.

Papst Gregor IX. hat ihn im Jahre 1233 heilig gesprochen. Nun hatte

weilich einen Heiligen, der bei einem anderen Papste im Verdachte der Ketzerei gestanden habe. Diesen Anstoß wegzuräumen, haben sich manche katholische Schriftsteller bemüht. Namentlich außer den Salzburger Chronisten auch Mémoires de Trévoux, Janvier 1708. Man vergleiche über Virgilius Schröckh's Kirchengeschichte, Theil 19, S. 219 f. Schröder's Kirchengeschichte, Bd. III. S. 522 f. und besonders Rettberg's Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. II. S. 233—237 und 557. — Als Quellen sind die ältesten Bischofsverzeichnisse Salzburgs und jene Briefe des Papstes Zacharias, über den Briefen des Bonifacius (ed. Würdtwein) ep. 62 und 82, anzusehen.

Albrecht Vogel.

Bisitantinen, Nonnen von der Heimsuchung, *visitatio*, der Elisabeth, Mutter Kaisers durch Maria, Mutter des Herrn (Luk. 1, 39), sind ein weiblicher Orden, der durch Franz von Sales (s. d. Art., daher auch Salesianerinnen genannt), in Verbindung mit Frau v. Chantal. Franz nennt sich selbst den Vater, die genannte die Mutter jener Nonnen. So sind sie ganz eigentlich die in einer Art von unehelicher Ehe durch jene beiden Heiligen erzeugten Töchter. Daher ist hier der Ort, diese Ehe oder Verbindung, die im Artikel Franz v. Sales nur obenhin erwähnt wurde, genauer zu berichten. Dieß ist um so mehr angemessen, da katholischerseits diese Verbindung in das Werk gesetzt worden ist, damit man der Sache nicht auf den Grund kommen könne. Man lernt sie nicht recht kennen, weder aus Marsollier (dessen Biographie des Franz abgedruckt ist vor der neuen Ausgabe der Werke des Bischofs von Genf, Paris 1836, 4 Bde.), noch aus Maupas, dem Biographen der Frau v. Chantal (*la vénérable mère Jeanne Françoise Frémiot etc.*, 7. Ausgabe, Paris 1658). In beiden Biographen heben nur das rein Geistliche in jener Verbindung hervor und vermischen es obendrein mit allerlei mythischen Zügen aus. Nach diesen Schriftstellern sah Franz, ehe er etwas von seiner Freundin wußte, im Traume die Person gesehen, die ihm in Stiftung eines weiblichen Ordens behülflich seyn sollte und hat sie später Frau v. Chantal wieder erkannt; diese hat, ohne Traum, eine Erscheinung des Bischofs gehabt, der bestimmt war, ihr geistlicher Führer und Freund zu werden. Nach dem Tode hatten verschiedene, ihnen nahestehende Personen, Bisitonen betreffend ihre getrennliche Vereinigung; eine sah die beiden bei einander und hörte die Worte: *Wir haben nur Ein Herz und Eine Seele in Gott*; eine andere sah, bei dem Tode der Frau v. Chantal, einen glänzenden Stern am Himmel aufsteigen und sich mit einer andern Feuerkugel vereinigen, worin sie sich gänzlich auflöste, worauf Alles in einem Meer von Feuer unterging. Dies und Anderes verdient nur insofern Beachtung, als es zeigt, wie man das Verhältniß zwischen jenen beiden Heiligen auffaßte, dasselbe idealisiren, zu kanonisiren sich bemühte. Die authentische Wahrheit darüber schöpfen wir aus der Correspondenz des Franz von Sales, abgedruckt im dritten Bande der genannten neuen Ausgabe seiner Werke (von welchem Bande wir, der Kürze wegen, in unserer Anführung nur die Seitenzahl anführen). Leider hat Frau v. Chantal alle ihre Briefe, die ihr der Bischof kurz vor seinem Tode zurückgestellt hatte, eigenhändig verbrannt, und anderwärts sind nur wenige in Klöstern aufbehalten worden, so daß die genannte Correspondenz deren nur 12 mittheilt. Dieser Verlust ist um so mehr zu beklagen, da es mitunter solche Briefe waren, worin sich die größte Innigkeit des Verhältnisses aussprach, worin sie den Bischof geradezu ihren Freund nannte (S. 140). Besonders zahlreicher sind die Briefe von Franz; es sind deren 139 in die genannte Correspondenz aufgenommen. Einen Hauptbestandtheil des Inhalts bilden zunächst Mittheilungen, betreffend die christliche Vollkommenheit. Frau v. Chantal wird eingeweiht in den mystischen Quietismus und eignet sich dessen Grundsätze und Anschauungen an. Welch eine gelehrige Schülerin des Bischofs sie wurde, das haben wir im Artikel: Quietismus Bd. XII, 433. 434 gezeigt. Nur zwei Beispiele davon wollen wir hier noch aus Maupas (209. 362) nachtragen: sie wollte auf eine Zeit so stille im Gebete seyn, daß sie keinen Willen mehr haben wollte selbst für die Ausübung der Tugenden und die

Verabscheuung der Laster. — Als sie sich vorwarf, ihrem sterbenden Kinde die *Lan* nicht verschafft zu haben und so Ursache zu seyn, daß es ewiger Unseligkeit verfaße als sie deswegen den Bischof um Verzeihung bat, sagte ihr dieser: „Woher kommt e daß Sie einen Rückblick auf sich werfen? Haben Sie denn noch irgend eigenes Int esse?“ (quelque intérêt propre). Die Briefe des Franz und ihre eigenen Briefe weis nach, wie sie nicht ohne schwere Kämpfe und Versuchungen sich in diese Gemüthsstü mung hineinlebte, und wie der Bischof sie zur völligen Selbstentäußerung anleitete, ind er sie zugleich mit den festesten Banden an seine eigene Person, als des Seelsorger leitete, so daß sie sagte, es komme ihr vor, sie dürfe nichts mehr denken und fühle ohne daß ihr Seelsorger es ihr befehle (S. 315).

Daneben zeigt sich uns aber in diesen Briefen etwas Anderes, das wir nicht hin können, natürliche Liebe zu nennen, wobei das Geschlechtliche nicht ohne Einfluß i Es wäre ebenso unrichtig, dieß zu verkennen, als zu behaupten, daß das ganze B hältniß nur eine unter geistlichem Gewande versteckte, geschlechtliche Liebe gewesen se es ist vielmehr eine Idiosynkrasie von Geistlichem und Weltlichem, von Göttlichem u Menschlichem, worin sich uns das eigenste Wesen der katholischen Religion darste Es ist schwer davon zu reden, weil man leicht geneigt ist, den einen oder den ander Faktor der Verbindung nicht zu seinem Rechte kommen zu lassen. Es ist aber pass darauf einzugehen, weil Beispiele solcher Verbindungen katholischer Geistlicher mit fe men Frauen nicht ganz selten sind und wir hier an dem gepriesensten und heiligst er teten Beispiele ansehen können, was von solchen Verbindungen zu halten ist. Im gemeinen verweisen wir auf die Abhandlung: „Franz v. Sales und Frau v. Chantal. Ein Beitrag zur katholischen Mystik“ in der deutschen Zeitschrift, 1856, S. 27 — S. 123 — 133; S. 221 — 227. Was das rein Biographische betrifft, so bezie wir die beiden genannten Biographen, so weit ihre Angaben als beglaubigt gelten könn

Als Franz v. Sales (geboren 1567), im Auftrage des Parlaments von Burgund während der Fasten des Jahres 1604 in Dijon einige Predigten übernommen hat richteten sich schon in der ersten Predigt seine Blicke unwillkürlich auf eine Dame, i mit besonderer Andacht und Bewegung ihm zuzuhören schien. Nach beendigtem Gott dienste hatte er nichts Eiligeres zu thun, als sich nach jener Dame zu erkundigen. D Baronin v. Chantal, Joanne Françoise, Tochter des Herrn Frémot, Präsidenten d Parlamentes von Burgund, geboren 1572, war eine Wittve; einige Jahre vorher w ihr Mann auf der Jagd von einem Freunde, der ihn wegen seines braunen Kleides f ein Wild hielt, erschossen worden. Sie ertrug dies Unglück mit vieler Fassung und z auf das Landgut ihres Schwiegervaters mit ihren vier kleinen Kindern (einem Knab und drei Töchtern), weil der Schwiegervater es gewünscht hatte. In diesem Hause hal sie viel zu leiden von einer Magd des alten Herrn v. Chantal, die gerne die Herr spielte. Dies und der herbe Schmerz über das Unglück, das sie getroffen, erweckten ihr den Gedanken, sich in die Einsamkeit zurückzuziehen, um Gott besser dienen zu könne „Wenn die vier Kinder mich nicht gebunden hätten, sagte sie, so wäre ich nach de heiligen Lande geflohen, um daselbst den Rest meiner Tage zu verbringen“ (Maupas S. 55). Es scheint, daß der Beichtvater auf diese Gedanken durchaus nicht eingeh wollte. Sie war überhaupt mit demselben nicht zufrieden, fastete, betete, gab Almofo um von Gott einen zu erlangen, der ihr mehr zusagte. Als sie zum ersten Male Fra auf der Kanzel sah, sagte ihr, wie sie später bekannte, eine innere Stimme, daß er d für sie bestimmte Seelsorger sey. Das Nächste war nun, daß sie beide einander sah und sprachen — im Hause des Präsidenten Frémot, wo Franz bereits eingeführt wo Sie war entzückt von allen Worten, die aus dem Munde des verehrten Bischofs floße Allein, obchon sie öfter mit ihm sich unterhielt, wagte sie es noch nicht, ihm ihr He zu öffnen: „obwohl die Güte dieses großen Dieners Gottes mich mehrmals einlub, ihm mit Vertrauen zu reden, und ich übrigens von Verlangen, dieß zu thun, fast ve ging“ (bien que j'en mourusse d'envie. Maupas S. 81). Sie war nämlich du

ist Versprechen gebunden, das sie ihrem Beichtvater gegeben, niemals von ihm zu lassen, **keinem** zu sagen, was sie ihm sagte, mit Niemand Anderem über ihr Inneres zu **den**. Während ihr Beichtvater gerade um diese Zeit eine kleine Reise machte, gerieth **er** in so heftige Versuchungen, daß sie fürchtete, darüber den Verstand zu verlieren. **Er** sagte sie Ruth und öffnete dem Bischof ihr Herz. Sie empfing von ihm so reichen **Wohlthat**, daß sie sagte, es sey ihr vorgekommen, als habe nicht ein Mensch, sondern ein **Engel** mit ihr geredet (Maupas S. 163). Sie hatte aber keine Ruhe, bis sie ihm **ihre** vollständige Beichte abgelegt. Sie sprach ihm von ihrem Verlangen, die Welt zu **lassen**, der Bischof sagte zunächst weder Ja, noch Nein; sie drückte ihm den Wunsch **aus**, gänzlich unter seine Leitung gestellt zu werden. Franz ließ sie hoffen, daß dieß **er** geschehen könne; sie mußten aber Beide Gott bitten, daß er ihnen seinen Willen **bekunden** möchte. Doch schon nach einigen Tagen eröffnete er ihr, daß es ihm scheine, **es** sey der Wille Gottes, daß er sie unter seine Leitung nehme; es dürfe aber nichts **da** übereilt werden, damit sich nicht etwas Menschliches in diese Sache einschleiche. **Dann** reiste er von Dijon ab, mit dem Versprechen, ihr öfter zu schreiben.

So war der Bund geschlossen, der immer fester und inniger wurde. Zunächst **in** Wien die Befriedigung ihres Herzenswunsches nur ihre innere Unruhe zu ver- **ursachen**. Sie machte sich Vorwürfe darüber, daß sie sich unter die Leitung des Bischofs **begeben**; es kam ihr dieß wie eine Uebertretung der kirchlichen Verordnungen vor, und **andere** Personen bestärkten sie in diesen Strupeln. Franz gelang es nicht, in meh- **ren** Briefen ihr dieselben auszureden, indem er ihr das Beispiel der heiligen Theresia **vorführte**, die neben dem ordentlichen Beichtvater noch einen besonderen Vertrauten gehabt **hatte**. Frau v. Chantal meinte, da Franz nicht ihr gesegmässiger Seelsorger sey, so **schloß** seine Verbindung mit ihr auf einer besonderen, persönlichen Zuneigung (Affection) **auf**; aber wie hätte sie diese ohne Weiteres voraussetzen dürfen? Der Bischof **konnte** nicht genug Worte finden, um sie seiner Zuneigung zu versichern. „So wie **ich** mir ihr Inneres eröffneten, schrieb er am 14. Oktober 1604, gab mir Gott eine **neue** Liebe zu ihrem Geiste. Als Sie sich gegen mich noch näher erklärten, war es ein **neuer** Band für meine Seele, Ihre Seele mehr und mehr zu lieben. Jetzt aber, **als** ich Ihre Tochter, ist eine gewisse neue Eigenschaft (une certaine qualité nouvelle) hinzu- **gekommen**, die sich nicht benennen läßt, wie mir scheint, aber ihre Wirkung ist eine **innere** Süßigkeit, die ich empfinde, Ihnen die Vollkommenheit der Liebe zu Gott **anzudeuten** wünsche. Ich überschreite nicht die Wahrheit. Ich rede als vor dem Gott Ihres **Herzens**. Jede Zuneigung hat ihren besonderen Charakter, wodurch sie sich **von** anderen unterscheidet. Diejenige, die ich zu Ihnen habe, hat eine gewisse Beson- **derheit** (particularité), die mich unendlich tröstet, und die, um Alles zu sagen, mir **sehr** förderlich ist.“ Er fügt noch hinzu, daß er bei dem Beten des Unser Vater **immer** an sie denke — oder zuletzt, wobei er dann bei ihr um so länger im Geiste ver- **weilt**. „Aber, um Gottes Willen, theilen Sie dieß Niemand mit, denn ich sage ein **Wort** zu viel, obwohl mit völliger Wahrheit und Reinheit u. s. w.“ — Doch diese **ähnliche** Ergießungen vermochten nicht, ihr völlige Ruhe und Befriedigung zu ge- **ben**. Sie äußerte zwar gegen den Bischof nicht mehr, daß sie Zweifel an seiner **Zuneigung** hege, aber sie schrieb ihm als Antwort auf jenen Brief vom 14. Oktober **1604**: „Es ist etwas in mir, was noch niemals befriedigt worden ist, ich wüßte aber **nicht** zu sagen, was es ist.“ (Il y a quelque chose en moi, qui n'a jamais été **satisfait**, mais je ne saurois dire ce que c'est). So schrieb sie auch dem Bischof, **als** sie **vor** sich, wie eine von Durst gequälte, der man ein Glas Wasser darreicht, **und** wie sie es an die Lippen bringt, um den brennenden Durst zu stillen, hindert sie **die** unbekante Macht, das Glas zu trinken. Franz versteht das Alles rein geistlich **und** gibt ihr darauf bezügliche Belehrungen, Ermahnungen und Tröstungen. In der **That** verwickelt sich die Sache in das Geistliche. Frau v. Chantal leidet an großen, **geistlichen** Anfechtungen: ihr Glaube ist geradezu wankend geworden; sie hat Mühe, sich

der Zweifel am Glauben ihrer Kirche zu erwehren. Ihre Andachtsübungen gewähren ihr keine Befriedigung mehr; es kommt ihr vor, sie esse, aber finde alle Nahrung, sie zu sich nehme, fade und kraftlos. Wie sonderbar! wie unerwartet! gerade zu jener Zeit, wo sie den Mann gefunden hat, der ihr durch eine innere Stimme als ihr geistlicher Führer bezeichnet worden ist. Sollte man nicht eher erwarten, daß sie in der Verbindung mit Franz die höchste, geistliche Erquickung und Trost fände?

Die Sache läßt sich psychologisch erklären; es ist aber schwer, die rechten Gründe dafür zu finden. Denn woher den richtigen Ausdruck nehmen für Gefühle und Empfindungen, die sich Frau v. Chantal niemals eingestanden hat, deren sie sich nicht ständig bewußt ist, obschon diese Gefühle und Empfindungen gewißlich in ihrer Seele sich regen? Des Bischofs Persönlichkeit hat auf sie einen außerordentlichen Eindruck gemacht und hat ihr das zum Bewußtsein gebracht, daß etwas in ihrer Seele ist, was noch niemals befriedigt worden, doch ohne daß sie anzugeben wüßte, was es ist. Es ist ihr noch etwas Anderes und mehr als Priester und Seelsorger, und sie weiß davon keine Rechenschaft zu geben. Es ist nichts Bestimmtes, es hat keinen Namen. Immerhin aber befindet sie sich in Folge davon im Widerspruche mit der Kirche. Infolge der heftigen Versuchungen, worin sie fürchtet, den Verstand zu verlieren. Daher die Autorität und das Dogma der Kirche in ihrem Gemüthe eine Erschütterung erlitten. Da die Person des Priesters und des Seelsorgers überschattet wird von etwas Unerwartetem, so ist auch die Kirche, deren Stellvertreter er ist, mit ihrem Dogma im Geiste verdunkelt. — Sie ist wirklich die von Durst gequälte, die zurückgehalten wird von einer unbekannten Macht, den dargereichten, labenden Trunk Wassers nicht einzunehmen darf, und daher kommt ihr Alles, was sie genießen soll, fade und geschmacklos. Es ist ihr zu Muth, als ob der Herr selbst sich ihr entziehe; sie wagt kaum dem Herrn zu beten: „Komm in meine Seele.“ Selbstverständlich aber läßt sie darum ab von ihren Andachtsübungen und ascetischen Werken, so wenig Befriedigung sie auch gewähren mögen. Sie gibt auch den Gedanken nicht auf, sich von der Welt zurückzuziehen. Ja, sie mußte durch die innere Leere um so mehr dazu sich angezogen fühlen, freilich ohne Aussicht und Hoffnung, die innere Leere damit ausfüllen zu können.

Dester sprach sie mit Franz von ihrem Wunsche, die Welt zu verlassen. Der Bischof hielt sie nicht, wie vordem, ganz in suspenso zwischen Furcht und Hoffnung, sondern ließ sie hoffen, daß sie einst Alles verlassen und daß er sie in gänzliche Selbstaufopferung und Nacktheit*) um Gottes Willen bringen werde (Maupas 110). Er stimmt zu dem, was er ihr am 6. August 1606 schreibt, wo er aber, wohl bemerkt, hinzufügt, er habe noch nicht bei sich ausgemacht, ob sie solle eigentlich Nonne werden (S. 122). Er nahm ihr in einer persönlichen Zusammenkunft das Gelübde der Keuschheit und des Gehorsams gegen ihn ab und billigte es, daß sie daran dachte, ihre Töchter in Klöstern zu versorgen. Zu welcher Zeit er den bestimmten Gedanken gefaßt hat, einen Verein frommer Frauen unter seiner und der Frau v. Chantal Leitung zu stiften, das läßt sich nicht genau bestimmen; wahrscheinlich viel früher, als er es ihr und anderen sagte. Er wollte sie nach Anney, dem Sitze des Bischofs von Genes, ziehen, und den Verein so frei gestalten, daß seine Verbindung mit seiner Freundin keinen Abbruch erlitte, ja, durch die Unterordnung unter den Bischof enger würde. Es scheint, daß er im Jahre 1607 ihr die ersten, dahin bezüglichen positiven Eröffnungen machte; aber er hielt die Sache sehr geheim. Einem Jesu

*) Der Bischof ist mit dem Gebrauche dieses Ausdruckes offenbar ungerath und fast unschicklich, so besonders in dem Briefe, worin er ihr die Selbstentäußerung unter dem sehr oft wiederholten Bilde der Nacktheit empfiehlt, ausgehend von der leiblichen Nacktheit, worin sie auf diese gekommen. Was soll man erst sagen, wenn er in einem anderen Briefe, ebenfalls von der „nuditas“ sprechend, ausruft: „O meine Mutter, wie sehr waren Adam und Eva glücklich, so sie keine Kleider hatten“ (S. 316). Er deutet das Alles geistlich, es ist aber doch gefährlich, solchen Ausdrücken zu spielen.

Walter um Auskunft über sein Vorhaben befragt hatte, schrieb er am 24. Mai 1609, welches letztere nur in Betreff der eigentlichen Verwirklichung des Vorhabens ist; denn um diese Zeit, da Alles schon zwischen ihm und Frau v. Chantal war, da schon einige Fräuleins sich gemeldet hatten, um in den Verein aufgenommen zu werden, handelte es sich nur noch darum, das Oekonomische in Ordnung zu bringen, das u. dgl. zu sorgen. Frau v. Chantal that auch das Ihrige, verließ den Ort, der aus Gram darüber bald starb, riß sich von ihren Kindern los, veräußerte den größten Theil ihres Vermögens und begab sich im Frühjahr des Jahres 1609 nach Annecy, wo gegen den Willen des Vaters, der Dijon vorgeschlagen, das Kloster der neuen Genossenschaft eingerichtet werden sollte. Als Vorwand dafür machte sie den Umstand geltend, daß Frau v. Chantal in Annecy ihrer verstorbenen Tochter, der Baronin v. Thorens, näher seyn würde. In der Nacht vor der Einweihung des neuen Hauses hatte sie noch eine große Anfechtung zu bestehen. Sie dachte an ihren Vater und Kinder zu sehen, die Gott um Rache gegen sie anflehten. Es war ihr, daß sie den Geist des Franz irre geführt habe, — mithin war sie sich ihres Verhältnisses zu ihm bewußt, und daß sie eigentlich die Ursache sey, warum er den Geisteserkrankung der Stiftung des neuen Vereines gefaßt habe. Diese Anfechtung, die drei Stunden währte, suchte sie durch Gebet zu überwinden: „Es mögen meine Verwandten, aber und ich selbst zu Grunde gehen, wenn du, o Gott, es befohlen hast; das ist mir nicht (cela ne m'importe). Mein einziges Interesse in dieser Zeit und Wichtigkeit ist, dir zu gehorchen und zu dienen“ (Maupas 211. 212).

Nun an wurde die Verbindung noch weit inniger, und neue Anfechtungen, die Frau v. Chantal zu bestehen hatte, riefen von Seite des Bischofs nur noch stärkere Erweisungen seiner geistlichen Liebe hervor. Das bezeugen die Briefe, die Beide sich schreiben, in denen Beide in Annecy sind, sey es, daß er in seinen Angelegenheiten oder sie in Angelegenheiten des Ordens von Annecy abwesend sind. Schon längst redet er sie auf den drücklichen Wunsch nicht mehr „Madame“ an, er nennt sie Tochter, Schwester, alle diese Namen gibt er ihr zuweilen in demselben Briefe und schmückt sie mit den herzlichsten Beiwörtern: „einzig liebe, unvergleichlich liebe“ u. dgl. Es besteht eine sehr innige Vereinigung zwischen beiden Seelen. „Was von den Christen der ersten Zeit gesagt ist, daß sie Ein Herz und Eine Seele hatten, das ist, schreibt er (10. Sept. 1612), in Ihnen niemals ein heftiges Verlangen nach Reinheit und Vollkommenheit, das dasselbe Verlangen einzulösen. Er gibt uns dadurch seinen Willen zu erkennen, daß wir in Verfolgung desselben Werkes Eine Seele seyn sollen“ (14. Sept. 1612). Darum sagt er ihr geradezu: „Meine geliebte Tochter, Sie sind wahrhaftig (vous êtes vraiment, tout uniquement et véritablement moi-même, 1612).“ — Gott hat mich mir selbst genommen, nicht um mich Ihnen zu geben, sondern um mich in Sie zu verwandeln. (Dieu m'a ôté à moi-même, non pas pour donner à vous, mais pour me rendre vous-même.) So möge es denn geschehen, daß wir uns selbst entrissen, in Ihn verwandelt werden durch die Vollkommenheit einer heiligen Liebe (8. Dezember 1612). — „Meine Seele stirbt sich in Ihnen, denn anders zwischen Ihnen und mir das mein und dein am Plage ist, da wir ein Herz sind, sondern ein und dasselbe Ding (qui ne sommes rien du tout; mais une seule et même chose, 10. Mai 1615). Kurze Zeit vorher hat sie an Thon folgendes geschrieben, woraus hervorgeht, wie ernst und eigentlich er sich dem Einsichthaben mit ihr verstand: „Sehen Sie, meine sehr liebe Mutter, wenn Sie die Bisitantinen von Annecy besuche, wandelt dieselben die Lust an, Nachrichten von Ihnen zu erhalten, und wenn ich den Nonnen Ihre Briefe überbringe, so würde ihnen das große Freude bereiten. Nun weiß meine Nichte (welche in Abwesenheit der Frau v. Chantal dem Hause vorstand) sehr wohl,

daß ich Sie selbst bin (que je suis vous-même); denn sie hat Billete gesehen, welche diese Wahrheit bezeugen, doch habe ich ihnen Ihre drei letzten Briefe nicht zeigen können (4. März 1615). Versteht sich, daß seine Erklärungen, er sey sie selbst, er sey ein Ding mit ihr, noch öfter wiederkehren (S. 273. 389. 419. 563), so an dieser Stelle: je suis, comme vous savez, vous-même, sans réserve ni différence conquise.

So sagt er ihr auch, daß seine Zuneigung zu ihr mit gar nichts verglichen werden könne, daß sie weißer denn der Schnee, reiner denn die Sonne sey (S. 116). Er will sich, zu denken, daß sie Beide im zukünftigen Leben vollkommen Eins seyn werden (S. 89. 101. 238. 504 u. a.). Wie oft denkt er täglich an sie! Niemals liest er eine Messe, ohne ihrer zu gedenken, ja, er liest sie hauptsächlich für seine Freundin (S. 116). An sie denkt er, wenn er das heilige Sakrament in der Procession herumträgt (S. 116), wenn er das Abendmahl genießt (S. 88), wenn er auf dem Altar das geweihte Brodlein, das corporale, ausbreitet, auf welches er die geweihte Hostie niederlegt, mit dem Wunsche, daß der Herr sich auch so auf ihr Herz niederlegen und in dasselbe die heiligen Einflüsse eindringen lasse. Der Gedanke an sie durchkreuzt seine Gedanken in allen seinen religiösen Uebungen. Wenn er in ihrer Gegenwart die Messe liest, scheint er ihr als wie ein Engel, wegen seines glänzenden Angesichtes (I, 246). Er predigt mit ihr so vieler Wärme, wie in der Klosterkirche, wo sie unter den Zuhörern ist (S. 418). Nur für sie schreibt er seinen Traktat: „Von der Liebe Gottes“; er nennt dies Buch ebenso wohl das ihrige, als das seine, daher nennt er ohne Weiteres unser Buch (S. 412), um anzudeuten, daß der Verkehr mit ihr die Gedanken dazu eingegeben. So nennt er auch von Anfang an die Kinder der v. Chantal die seinen, die unsern; er spricht von unserer jüngsten Tochter, von unsern Kleinen, von unserem Celsus-Benignus. Schon im Jahre 1608 hat er sich ein Verlangen nach dem Myster desjenigen seiner Freundin machen lassen (S. 148). Bevor sie als Nonne seine Untergebene geworden ist, regelt er alle ihre Andachten, seine Arbeiten, ihre Mußzeit; er gibt ihr Verordnungen, betreffend ihre Gesundheit, wann sie aufstehen, wann sie sich niederlegen soll (S. 111). Ist sie krank, so beneidet er sie, wie eine Schwester, die ihrer pflegt (S. 193). Er zeigt ihr den Platz im Chor an, den sie einnehmen soll, damit sie sich nicht erkälte (S. 416). Anderwärts macht er ihr die Theilungen über seinen physischen Zustand mit einer Vertraulichkeit, wie sie kaum mit ihrem Ehegatten größer seyn könnte (S. 311).

Wie hätte Frau v. Chantal solchen Liebesergießungen widerstehen können? Sie überhäuft den Bischof mit Beweisen der zärtlichsten Sorgfalt für Leib und Seele. Sie gibt ihm Verordnungen für seine Gesundheit, die er sich befeißigt, getreu zu befolgen, „aus Liebe zu Ihnen, die Sie es so haben wollen“ (S. 114). Frau v. Chantal wünscht es, für den Bischof schöne Kirchengewänder zu verfertigen. Er fühlt sich glücklich, wenn sie predigen, angethan mit Kleidern, die sämmtlich von seiner so liebenswürdigen Hand verfertigt sind (S. 498). So hat sie für ihn auch eine köstliche bischöfliche Cappa gemacht und darein viele Male die Buchstaben Phi hineingestickt (S. 502). — Sie wünscht, daß der Bischof zur Ehre Gottes sie überlebe (S. 110). Sie wünscht seiner Seele größtmögliche Vollkommenheit, als der ihrigen (S. 126); sie bittet Gott, daß er aus Franz ein großen Heiligen mache (S. 312). Dagegen ist die Liebe zu ihren Kindern in ihm so sehr abgemindert, daß Franz ihr zuspricht, sie solle ihren Sohn, der einst in Anney besuchet worden, herzlich empfangen (S. 413). Als die Baronin v. Thorens, Gattin eines Bruders von Franz, gestorben war, schrieb sie an diesen: „fühle, wie sehr dieses Kind das geliebte Kind unseres Herzens war. In meiner Schmerz ist mir das ein großer Trost, die Liebe zu fühlen, welche Sie ihm gewidmet haben. Es tröstet mich, mit Ihnen davon gesprochen zu haben, denn alle irdische Ehre gilt mir nichts mehr in Vergleichung mit meinem geliebten (geistlichen) Vater.“ Daß sie auch in ihren fortwährenden Anfechtungen, die noch öfter einen fürchterlichen

der Festigkeit erreichten und worin sie auf ihre Seligkeit völlig Verzicht leistete, doch den Gedanken an den Bischof nicht aufgab; gänzlich abgestorben für Alles, selbst für das Verlangen nach der ewigen Seligkeit, behielt sie eine Neigung der Rückkehr zum Bischof im Herzen, sie fühlte sich einzig und allein dazu geneigt, ihn wieder zu sehen, daß, wenn sie sich vorstellte, wie sie wieder zu seinen Füßen hingeworfen seyn und seinen Segen empfangen werde, sie bis zu Thränen geführt wurde (29. Juni 1622). Dann auch sie hat den Gedanken der mystischen Einigung und Verschmelzung mit der Person des Bischofs lebhaft ergriffen: „Es kommt mir vor, ich sehe die zwei Theile unserer Seele nur noch eine bilden“ (S. 315). Auch sie schreibt ihm: „Sie wissen, daß ich sie selbst bin“ (vous savez que je suis vous-même, S. 378). Daher aus Paris aus, wo sie in Ordensangelegenheiten gerade verweilte, bei Anlaß einer *retraite*, die sie vorhatte, dem Bischof schrieb: „Ich will in der nächsten Woche die Seele sammeln, die Sie hier haben;“ — sie meint, fügt der katholische Schriftsteller der Briefe hinzu, ihre eigene Seele, die sie als Eins mit der Seele des Bischofs ansieht und daher dessen eigene Seele nennt. Diese Verbindung bewährte sich im Tode und nach dem Tode. Franz hatte ihr versprochen, im Tode bei ihr zu seyn. In Lyon starb, am 28. Dezember 1622, befand sie sich gerade in Grenoble und sprach, als er den Geist aufgab, eine Stimme, die zu ihr sagte: „er ist nicht mehr.“ Sie dachte damals noch nicht, daß er gestorben war und legte sich jene Stimme so zu Herzen: „er lebt nur noch für Gott und um mich zum Leben in Gott anzuleiten.“ — Im nächsten Jahre hindurch hatte sie eine geistige Erscheinung (*vision intellectuelle*) vom Bischof auf ihrer rechten Seite, ihr süßen Duft und außerordentliche Gunstbezeugungen empfunden. Als im Jahre 1631 sein Grab geöffnet wurde, erhielt sie, wie Maupas erzählt, die Erlaubniß, die Hand des Todten zu ergreifen. Sie bückte sich, um die Hand auf ihren Kopf zu legen, und der Bischof, als ob er noch am Leben gewesen wäre, streckte die Hand aus und drückte sie in zärtlicher und väterlicher Liebe auf ihren Kopf; deutlich wollte Frau v. Chantal den Druck gefühlt haben. Auch die anwesenden Personen behaupteten, so etwas gesehen zu haben, und bewahrten den Schleier, den sie damals trug, als doppelte Reliquie. So wurde die abgöttische Verehrung der Creatur durch deren todten Leichnam besiegelt! — Frau v. Chantal lebte noch bis 1641; sie wurde im Jahre 1751 selig gesprochen, im Jahre 1767 kanonisirt.

Noch wir müssen noch einige nähere Angaben machen über den weiblichen Orden, der die Frucht der Verbindung dieser beiden Heiligen war. Zunächst handelte es sich nicht um die Stiftung eines eigentlichen Ordens. Als im Juni 1610 der neue Verein eingeweiht wurde, gab ihm Franz höchst einfache Verordnungen. Er sollte so wenig wie möglich ein klösterliches Gepräge haben, daher keine feierlichen Gelübde, keine Klausur, keine besondere Tracht, die Kleidung hatte den gewöhnlichen Schnitt, war aber von schwarzer Farbe, den Kopf bedeckte ein schwarzer Schleier. Frau v. Chantal legte sich zwar schon seit langer Zeit harte Kasteiungen auf, aber der Bischof schrieb sie dem Verein nicht vor. Alles sollte auf innere Abtödtung hingen. Nur das kleine officium *Marias* sollten die frommen Jungfrauen herzusagen verbunden seyn (S. 295); denn Franz hatte sich, wie aus seinen Briefen zu ersehen, überzeugt, wie unglücklich es sey, wenn weibliche Personen unverständene lateinische Gebete hersagen; daher wollte er ihnen wenigstens das große officium *Marias* nicht auferlegen. Frommen weiblichen Personen sollte der Hauptzweck ihrer geistlichen Stärkung der zeitweilige Aufenthalt in den Häusern des Vereins gestattet seyn. Sinegen lag den Schwestern ob, nach dem Vorbilde der Mutter des Herrn, welche Elisabeth, die Mutter des Kaisers, heimsuchte, Kranke und Arme zu besuchen. Nach der Sitte der älteren Kirche sollten alle Häuser der Genossenschaft dem Bischof von Besançon unterworfen seyn. Eine von Anfang an eingeführte Besonderheit bestand darin, daß alle Jahre die Schwestern ihre Rosenkränze, Dreiviere, Crucifixe u. a. wechselten. Die milde Lebensweise und das Aussehen, worin Franz stand, führte dem Verein bald eine ziemliche Zahl von Mitgliebrern zu. Um aber Unordnungen und Übel-

wollendem Verdachte vorzubeugen, mußte Franz, auf das Dringen eines Cardinals, die ursprüngliche Form des Vereines, bis dahin bloß congrégation genannt, ändern. So wurde er denn unter Paul V. im Jahre 1618 als religion, d. h. als Orden visitationis B. V. M. anerkannt und erhielt eine eigene Regel, welche den *Rami Augustini's* trug; die Constitutions, die Franz aufsetzte, wurden nach seinem Tode im Jahre 1626 von Urban VIII. bestätigt. Es verblieb dabei, daß der Orden kein beständiges Oberhaupt erhielt, sondern dem Bisthumsbischof unterworfen blieb. Eine beständige, doch im Vergleiche zu anderen einfache schwarze Tracht mit langem, schwarzem Schleier und schwarzem Stirnbande wurde vorgeschrieben, die Clausur eingeführt, das Besuchen der Kranken und Armen ausgeschlossen. Die ascetischen Uebungen wurden nicht verschärft, das kleine officium Mariae beibehalten. Bis zum Tode des Bischofs waren bereits 13 Häuser des Ordens entstanden; unter der Oberleitung der *Fr. v. Chantal*, die zu diesem Zwecke viele Aufenthalte in verschiedenen Städten Frankreichs machte, waren 87 neue Häuser dazu gekommen. Gegenwärtig zählt der Orden gegen 100 Häuser, vertheilt auf Italien, Frankreich, Schweiz, Oesterreich, Polen, Syrien, Nordamerika, mit ungefähr 3000 Mitgliedern. Schon bei der Stiftung des Ordens im Jahre 1618, wurde die Bestimmung gemacht, daß er sich der Erziehung der weiblichen Jugend annehmen sollte. Der Orden hat sich in dieser Beziehung bis auf den heutigen Tag Verdienste erworben. — In den jansenistischen Streitigkeiten wurden die Bisthumsvisitantinnen in das verlassene Kloster Port-Royal des champs, an der Stelle der vertriebenen einheimischen Bernhardinernommen, eingeführt und benahmen sich gegen sie nicht sehr human (s. Neuchlin, Geschichte von Port-Royal, II. Bd. S. 203). Wichtig ist es, anzuführen, wie die Bisthumsvisitantinnen von Toulouse sich gegen die junge Tochter des unglücklichen Calas benahmen, die durch *lettres de cachet* bei ihnen gebracht worden war, um katholisch dresstet zu werden. Auf der Schwelle dieses Klosters, kann man sagen, erlosch jener blutdürstige Fanatismus, der dem Vater des Mädchens den Tod auf dem Rade bereitet hatte. Diejenige Nonne, welche besonders mit dem Unterrichte der jungen Calas beauftragt war, *Anne Julie Fraisse*, blieb am nachdem die junge Calas das Kloster verlassen, und obwohl diese niemals Neigung zur Annahme der katholischen Religion gezeigt hatte, mit ihr bis zu ihrem Tode in eifrigen Briefwechsel. Die gute Nonne deutet in vielen Briefen an, wie sehr sie wünsche zu beten, daß die junge Calas katholisch und gar Nonne werde, aber sie kann nicht umhin, die vortrefflichen, frommen Mädchen die zärtlichste Freundschaft zu beweisen. Sie bewahrt ihr dieselbe auch, nachdem sie den Prediger der holländischen Gesandtschaft in Paris geheirathet hatte. Diese Briefe, worauf *Ch. Coquerel* in seiner Geschichte der Kirche der Wissen aufmerksam gemacht hatte, sind von *Athanasie Coquerel* seiner verdienstvollen Schrift: „*Jean Calas et sa famille.*“ (Paris 1858, bei *Joel Cherbuliez*) im Appendix beigegeben worden.

Herzog.

Visitatio liminum SS. Apostolorum. Der Besuch der Kirche der heiligen Apostel nämlich des Petrus und Paulus zu Rom und damit zugleich der römischen Curie, ist auf Grund eines Gelübdes oder vermöge gesetzlicher Vorschrift erforderlich seyn. Dasselbe geschah im Mittelalter sehr häufig und es ist vielfach die Rede von *peregrini qui propter Deum Romam vadunt, Romipetae Apostolorum limina visitantes* u. und denen besonderer Schutz gewährt wird (Zeugnisse bei *Du Fresnoe* im Glossar s. v. *Romipeta* u. a.), indem insbesondere in der Chardonnerstagsbulle (s. den Art. *Bulla in coena Domini* Bd. II. S. 439 ff.) über Diejenigen der Bann ausgesprochen ward, welche *illos, qui ad sedem Apostolicam venientes vel recedentes ab ea . . . capiunt* etc. (Gregor. XII. a. 1411 bei *Raynald Annal. ad h. a. nro. 1*). In solchen Gelübden zu dispensiren, stand eigentlich den Bischöfen zu. Mißbräuche gab aber den Päbsten Anlaß, eine Beschränkung eintreten zu lassen (vgl. *J. H. Boehm jus eccl. Protestantium* lib. III. tit. XXXIV. §. XXVII.), und so kam es zur Einführung einer päpstlichen Reservation für das *votum peregrinationis ultramarin*

. 9 X. de voto et voti redemptione. III, 34. Innocent. III.) und demnachst der visitatio liminum SS. Apostolorum (vgl. c. 5. Extrav. comm. de poenitentis et remissionibus. V, 9. Sixtus IV. a. 1478). Die Anwendbarkeit des päpstlichen Re-
 tats wurde aber durch Doctrin und Praxis an besondere Bedingungen geknüpft
 erraris bibliotheca canonica s. v. votum Art. III. nro. 78 ff., nro. 112), welche
 ihn geführt zu haben scheinen, daß den Bischöfen diese Dispens ganz überlassen wurde.

Wichtiger als die visitatio liminum ex voto ist die ex lege, welche von der
 sie zum Zwecke der kirchlichen Verwaltung eingeführt ist.

Der Pabst hat vermöge des Primats der Jurisdiction auch das Recht und die
 Mit der höchsten kirchlichen Aufsicht. Um diese ordnungsmäßig zu üben, muß ihm
 weit die genaueste Bekanntschaft mit den Verhältnissen der gesammten Kirche zu Ge-
 bühren und die geistlichen Oberen müssen deshalb bald in Person, bald durch aus-
 wählte Relationen dem Pabste die ihm unentbehrliche Auskunft über die Lage der
 sie erteilen. Die Grundsätze, nach welchen hierbei verfahren wird, haben sich erst
 allmählich ausgebildet.

Die römische Synode vom Jahre 743 traf in Bezug auf die dem Bischöfe von
 Metropolen untergebenen Bischöfe folgende Bestimmung: „Juxta sanctorum
 et canonum instituta omnes episcopi, qui hujus apostolicae sedis ordinationi
 sunt, qui propinqui sunt, annue circa idus maji sanctorum principum Aposto-
 lorum Petri et Pauli liminibus praesententur, omni occasione reposita. Qui vero
 longinquo, juxta chirographum suum impleant. Qui autem hujus constitutionis
 contemptor extiterit, praeterquam si aegritudine fuerit detentus, sciat se canonicis
 censuris sententiis“ (c. 4. dist. XCIII). Diese Festsetzung geht zwar zunächst auf
 die Pflicht der Bischöfe, der jährlichen Synode beizuwohnen, enthält aber doch zugleich
 im herkömmlichen Akt der Obedienz gegen den römischen Stuhl, indem die demselben
 gehörigen Bischöfe sich zu einem öfteren Besuche verpflichteten. Darauf weist der liber
 canonum cap. III. tit. VII. hin, indem es in der Cautio episcopi heißt: „Promitto,
 et etiam ad natalem Apostolorum, si nulla necessitas impedierit, annis singulis
 venturum esse.“ (Man sehe diese Stelle mit älteren Zeugnissen im liber diurnus
 papa et studio Garnerii. Paris 1680, 4^o. p. 66.)

Diese Verpflichtung wurde seit Gregor VII. allen Metropolen auferlegt und von
 ihnen eidlich übernommen: „Apostolorum limina singulis annis aut per me aut per
 legitimum nuntium meum visitabo, nisi eorum absolvar licentia“ (c. 4 X. de jure-
 mendo II, 24. Gregorius VII. a. 1079). Sie ging dann bald auf andere Prä-
 laten, insbesondere alle Bischöfe über, wobei zugleich mit Rücksicht auf die Entfernung
 zwischen von Rom verschiedene Fristen bestimmt wurden (vgl. Gieseler, Kirchengesch.
 II, Abth. 2. (4te Auflage), S. 234. Philipp's Kirchenrecht Bd. II. S. 81.
 3). Die völlige Befreiung von der Pflicht, welche einzelne Bischöfe durch besondere
 Privilegien erlangt hatten, revocirte aber schon Alexander IV. im Jahre 1257. Genauere
 Bestimmungen traf Sixtus V. am 20. Dezember 1584 in der Bulle: Romanus Pon-
 tificis (Bullarium Magn. ed. Luxemburg. Tom. II. fol. 551), wonach die Bischöfe
 Italiens, der benachbarten Inseln, Dalmatiens und Griechenlands alle drei Jahre,
 Frankreichs, Spaniens, Portugals, Belgiens, Böhmens, Ungarns, Eng-
 lands, Schottlands, Irlands alle vier Jahre, des übrigen Europa's, Nordafrika's und
 der Inseln dieferseits des amerikanischen Festlands alle fünf Jahre, aller übrigen Länder
 alle 10 Jahre nach Rom kommen sollten, um über den Zustand ihrer Kirchen zu be-
 richten. Benedikt XIV. bestätigte diese Anordnung in der Constitution: Quod sancta
 Synodus 23. Novembris 1740 (Bullarium cit. Tom. XVI. fol. 11) mit dem Zusatze, daß
 nicht nur die Patriarchen, Primaten und Erzbischöfe, wie die übrigen Bischöfe, selbst
 sondern auch Aebte, Prioren, Präbste und alle anderen, welche
 im Besitze eines Territoriums befinden und eine jurisdiction quasi episcopalis be-

sigen, als Praelati nullius dioecesis (vgl. den Art. Exemption Bd. IV. S. 286) Obedienz, Berichterstattung, und daher auch visitatio liminum verpflichtet seien. Auch bloße Titularbischöfe dazu gehalten seien, wird fast allgemein angenommen (s. Ferraris a. a. O. s. v. limina Apostolorum nro. 7, 41—43), desgleichen der Coadjutor, falls nicht der Coadjutor der Pflicht nachkommt (Ferraris a. a. O. nro. 44—45). Die allgemeine Verpflichtung wird bei der Eidesleistung jetzt in der Regel übernommen, welche das Pontificale Romanum enthält und so lautet: „Apostolorum limina singulis trienniis personaliter per me ipsum visitabo, ut Domino nostro ac successoribus rationem reddam de toto meo pastoralis officio, ac de rebus omnibus ad meae ecclesiae statum, ad cleri et populi disciplinam, animarum denique quae meae fidei traditae sunt, salutem quovis modo pertinentibus, et visitationis mandata apostolica humiliter recipiam et quam diligentissime exsequar. et reliqua“

Die visitatio liminum soll zu der bestimmten Zeit eigentlich in Person erfolgen, im Falle der Behinderung darf indessen ein Stellvertreter mit Specialvollmacht gewählt werden, ein Mitglied des Capitels oder ein auch nicht zum Capitel gehöriger Priester oder ein sonst geeigneter Priester des Sprengels.

Die visitatio selbst enthält drei Momente, welche das Zeugniß über deren Vollendung ausdrückt, welches von der Congregatio super statu ecclesiarum ausgestellt wird: „Nos — S. R. E. Presbyter Cardinalis attestamus Rev. . . Episcopo . . . Constitutioni fel. Sixti. V. — cumulate satisfecisse: nam et sacras beatorum Petri et Pauli basilicas humiliter et devote praesens veneratus est, et Sanctissimae N. pedibus provolutus Sanctitati Suae et Sacrae Congregationi ore scriptoque salutem tulit de statu ecclesiae suae.“ Unter Umständen muß sich dieß aber faktisch auch denn unter: limina Apostolorum wird die Kirche verstanden, in welcher sich der Papst mit der Curie aufhält, so daß mit der Verlegung der Residenz auch die limina Apostolorum wechseln (Ferraris a. a. O. nro. 29).

Ueber die relatio de statu ecclesiae, welche theils mündlich, theils schriftlich zu erfolgen soll, gibt es eine besondere Instruktion, welche Prosper Lambertini, der spätere Pabst Benedikt XIV., ausgearbeitet hat, gedruckt hinter dem zweiten Bande seines Consulariums, sowie im Anhange zu seiner Schrift: de synodo dioecoesana, auch wieder hinter der Ausgabe des Conc. Tridentin. von Richter und Schulte (Lipsiae 1853).

Früher mußten die Berichte häufig die visitatio liminum ersetzen. Die Erleichterung der Verkehrswege und der Fortfall der Hindernisse, welche von Seiten des Staates den Verkehr der Bischöfe und des Pabstes erschwerten, hat eine Veränderung herbeigeführt, so daß der persönliche Besuch nunmehr ordentlicher Weise stattfindet.

Weitere Details finden sich, außer in den bereits citirten Schriften, bei Benedict XIV. de synodo dioecoesana lib. XIII. cap. 6 seq. Vangen, die römische Curie S. 177 ff. Mejer, die römische Curie, in der Zeitschrift für Recht und Politik der Kirche von Jacobson und Richter, Heft 2. G. F. Jacobson.

Visitation, kirchliche, s. Kirchenvisitation Bd. VII. S. 690.

Vitalian, Pabst von 657 bis 672, war von keiner Bedeutung in der Reihe der Oberhäupter der römischen Kirche, und von ihm ist nur Weniges bekannt. Da er als Pabst damals noch Unterthan des Kaisers war und von demselben die Bestätigung erhalten mußte, schrieb Vitalian, als er den päpstlichen Stuhl bestiegen hatte, zu gleichem Zwecke an den Kaiser Constanz II. In dem monotheletischen Streite, der zu dieser Zeit lebhaft im Gange war, mußte sich Vitalian vor der kaiserlichen Partei biegen, die den Monotheletismus (s. d. Art.) begünstigte. Ebenso vermochte er auch nicht die Superiorität, die er über den Bischof Maurus von Ravenna in Anspruch nahm, zur Geltung zu bringen. Wohl berief er den Bischof nach Rom, doch Maurus folgte der Ladung nicht. Als darauf Vitalian den Maurus für abgesetzt erklärte und mit der Banne belegte, sprach auch Maurus den Bann über Vitalian aus. Am meisten scheint Vitalian noch auf England Einfluß gehabt zu haben, wo der Erzbischof Theobaldus

Leiterburg für das Interesse des päpstlichen Stuhles thätig war und es sich angelegen zu ließ, eine Gleichförmigkeit mit der römischen Kirche herzustellen. Von Vitalian sind nur noch einige Briefe vorhanden; er starb, wie angegeben wird, am 27. Januar 672.

Vitringa, Campegius, der bedeutendste unter den älteren Anlegern des Prophanes Desaja, war am 16. Mai 1659 zu Leenwarden geboren, wo sein Vater, Nicolaus Vitringa, eine hohe Stelle beim obersten Gerichtshofe Frieslands bekleidete (als *primus Frisorum curiae a secretis et Scabinus*). Schon in früher Jugend befaßte er sich außer mit den klassischen Sprachen auch mit dem Hebräischen und ging im 16ten Jahre auf die Universität Franeker, wo er seinen philosophischen und theologischen Cursum vollendete und dann nach Leyden, um hier die berühmten Lehrer dieser Universität zu hören. Hier erwarb er sich auch die akademischen Grade und wurde schon 1681 Professor der orientalischen Sprachen in Franeker; im Jahre 1683 erhielt er die theologische Professur und 1693 folgte er dem Perizonius als Professor der Kirchenhistorie. Im J. 1698 erhielt er einen ehrenvollen Ruf mit vermehrtem Gehalt und andern Bedingungen nach Utrecht, schlug ihn aber aus, weshalb auch in Franeker sein Gehalt auf 2000 Thlr. erhöht wurde. Er war mit Wilhelmine Hell, Tochter des hiesigen Predigers Simon Hell, vermählt, in welcher Ehe er vier Söhne und eine Tochter hatte. Die letzten Jahre seines Lebens waren von körperlichen Leiden heimgesucht und am 31. März 1722 starb er am Schlagfluß, 63 Jahre alt. Der berühmte Alb. Schulze hielt ihm die Leichenrede.

• Literarische Streitigkeiten hat er nur zwei gehabt, die eine mit Coccejus, dessen Schüler er war, über die Form des Tempels bei Ezechiel, die andere mit Rhensford über die Thüren (בבליים) der Synagoge (s. über diesen Streit Carpzov apparatus. S. 311). Unter seinen Schriften nimmt der Commentar über den Propheten Desaja *Commentarius in librum Prophetiarum Jesaiae. Leovardiae. T. I. 1714. T. II. 1720. Fol. Edit. nov. Basil. 1732. 2 Vol. Fol.* Auch Nachbrude in Herborn 1715, Göttingen 1732. Eine deutsche Uebersetzung mit Auslassung der mystischen Erklärungen von Ant. Friedr. Büsching: *Camp. Vitringae Auslegung der Weissagungen Jesaia. Bd. 1. mit einer Vorrede von Mosheim. Halle 1749. Thl. 2. 1751. 4.)* eine noch nicht beachtenswerthe Stellung ein. Es sey erlaubt, hier das Urtheil eines competenten Richters über dieses Werk beizubringen. Gesenius (Comment. über den Jesaia. S. 132 f.) sagt: „Vitringa's Commentar macht Epoche in der Geschichte der Auslegung dieses Propheten und mag allein leicht die früheren und einen guten Theil der späteren überwiegen. Zwar ist er der coccejanischen Interpretationsmethode zugethan, und die häufigen Nachweisungen, wann und wiefern die Weissagungen des Propheten in der älteren Geschichte bis in's Mittelalter hinab eingetroffen, wird der heutige Ausleger beschlagen müssen; aber bei seinen sonstigen Vorzügen verzeiht man ihm diese Krankheit seines Zeitalters gern. Denn man findet den Sinn jeder Stelle und jedes irgend schwierigen Wortes mit Hülfe einer ausgezeichneten Kenntniß der Bibelsprache und des übrigen Alterthums, mit der Benutzung des ganzen bis dahin vorhandenen gelehrten Apparats und einer oft bewundernswürdigen Sorgfalt und Umsicht erwogen. Besonders wichtig sind auch seine Zusammenstellungen der historischen Notizen über die auswärtigen Völker, gegen welche viele Weissagungen gerichtet sind. Wegen der oben erwähnten Unklarheit, und weil er die übrigen Dialekte wenig und gewöhnlich nur, wo sie schon von andern verglichen worden sind, benutzt, hat man seinen Werth öfter zu gering angeschlagen; aber mancher biblische Literator, der vornehm auf ihn herabsteht, hätte besser gesehen, ihn bei seinen Arbeiten zu gebrauchen, was nicht ohne Nutzen für dieselben gewesen seyn würde.“ — Neben diesem Commentare hat unter Vitringa's übrigen Werken kein bleibenden Werth seine Schrift über die alte Synagoge, welche zuerst unter dem Titel *Archisynagogus observationibus novis illustratus, quibus veteris synagogae constitutio tota traditur, inde deducta episcoporum presbyterorumque primae eo-*

clesiae origin. Franequer. 1685. 4., wovon eine neue Ausgabe unter dem Titel „Synagoga vetere libri tres“ 1696. 4. erschien. Von geringerer Bedeutung und doch jetzt so ziemlich vergessen sind seine übrigen Werke: Sacrarum observatumum libri V Franequ. 1683—1708. 8. und ebendas. 1711. 1712. u. 1719. Die hierin gegebenen Erklärungen einiger Stellen der heil. Schrift zogen ihm von Seiten einiger Kritiker die Anklage der Heteroborie zu. — Anaerisis Apocalypseos Joannis apostoli. Franequ. 1705. Amstelod. 1719. Leovard. 1721. 4. Er sucht hierin die Beziehungen, welche Bossuet in der Apokalypse auf die protestantische Kirche gefunden hatte, auf die katholische zurückzuführen. — Hypotyposis historiae et chronologiae sacrae a mundi condito usque ad finem saeculi primi aerae veteris. Franequ. 1708. Leovard. 1711. Jenae 1722. 8. — Typus theologiae practicae. Franequ. 1716. Bremae 1717. Eine nachgelassene Schrift: Commentarius in librum prophetiarum Zachariae, qui supersunt cum prolegomenis etc., gab H. Venema, Leovard. 1734. 4., heraus. Von seinen vier Söhnen starb der älteste, Simon, frühzeitig voll Neue über ein schweifendes Leben; der zweite, Horatius, starb schon zwei Jahre nach seiner Geburt und auch ein anderer Horatius starb schon in seinem 16. Jahre (geb. 1680, 1696), hatte sich aber schon in diesem Alter den Ruf eines Gelehrten erworben. Die hinterlassenen Bemerkungen zu Vorst de Hebraismis sind von Lambert Vos in Observat. miscellanae. Franequ. 1717. 8. herausgegeben. Ein vierter Sohn, Christophorus, erbte mit dem Namen des Vaters auch dessen Ruf und Gelehrsamkeit. Er wurde am 24. März 1693 in Franeker geboren und zeigte einen solchen Eifer für die Wissenschaften, daß er schon in seinem 15. Jahre, 1708, Student wurde, als er in dem ersten Jahre nach der üblichen Ordnung damaliger Zeit sich allein mit griechischen und römischen Alterthume beschäftigte und dann erst seine philosophischen und theologischen Studien machte, letztere vornehmlich unter Leitung seines Vaters Lambert Vos und seines Vaters. Das zur Erlangung der Würde eines Dr. theol. nöthige Examen bestand er, nachdem er schon 1711 eine philosophische und 1713 eine theologische öffentliche Disputation ehrenvoll gehalten hatte, am 26. März 1714 hielt sich den übrigen Theil des Jahres in Leyden und Utrecht auf und erwarb dort am 23. Mai durch eine öffentliche Disputation über seine Dissertation De facie et posterioribus Dei (ad Exod. 33, 18—22.) die theologische Doktorwürde. Noch in demselben Jahre erhielt er eine außerordentliche und im folgenden, als er eine Vorlesung nach Zerbst erhalten und ausgesprochen hatte, die ordentliche Professur der Theologie. Er starb plötzlich an Lungenentzündung am 11. Januar 1723. Seine Leichenrede hielt J. Hemsterhuis. Außer einer Epitome theologiae naturalis. Franequ. 1731. 4. hat man von ihm nur eine Anzahl Dissertationen (De luctu Jacobi. De serpente veteris. De festo tabernaculorum. De genuino titulo epistolae ad Ephesios. De facie et posterioribus Dei ad Exod. 33, 18—22. De spiritu et litera religioni) welche von Herm. Venema gesammelt und als Dissertationes sacrae mit der Gedächtnisrede des Hemsterhuis auf Vitringa zu Franeker (1731. 4.) herausgegeben wurden.

Arnold.

Vitius (Veit), ein Heiliger und einer der sogen. vierzehn Nothhelfer der römischen Kirche, soll der Sohn eines heidnischen Vaters und aus Sicilien gebürtig gewesen sein. Die Tradition setzt sein Leben in die Zeit des Kaisers Diocletian und gibt an, daß schon als Kind mit solcher Begeisterung dem Christenthume ergeben gewesen sey, daß zum Abfalle von demselben auf keine Weise habe gebracht werden können. Der kirchlichen Sage nach floh er, um den Verfolgungen zu entgehen, nach Unteritalien, dann kam er nach Rom, vollzog hier wunderbare Heilungen, wurde aber wegen seiner unwandbaren Treue zum Christenthume zum Feuertode verurtheilt. Da ihn die Flammen nicht verletzten, wurde er einem Löwen vorgeworfen, doch auch dieser ließ ihn unverletzt. Endlich soll durch die Folter seinem Leben ein Ende gemacht, sein Leib aber zuerst in St. Denis in Frankreich und von da nach Corbey gebracht worden seyn; angeblich

Manuskripten von ihm werden in Prag, Salzburg und andertwärts aufbewahrt. Die römische Kirche hat ihm den 15. Juni als Festtag geweiht. Uebrigens soll es noch einen andern Märtyrer Namens Vitus gegeben haben, dessen Leib man von Pavia nach Prag bringen sehn läßt.

Vives, Jo. Lud. de, einer der kenntnißreichen und freisinnigen Gelehrten des 15. Jahrhunderts, welche, angeregt durch die neuerwachten humanistischen Studien, die barbarische ausgeartete Scholastik des Mittelalters mit Glück bekämpften und zur Verbreitung eines selbstständigen, immer tiefer eindringenden Forschens in den Wissenschaften ihre Schriften hauptsächlich beitrugen, wurde im März des Jahres 1492 zu Valencia in Spanien geboren. Den ersten Unterricht in der Grammatik erhielt er in seiner Vaterstadt, worauf er sich nach Paris begab, um daselbst die Philosophie zu studiren. Doch sagten die dialektischen Spitzfindigkeiten, sowie der schlechte und geistlose Vortrag der Nominalisten Kaspar Lax und Dullandus, welche er eine Zeit lang hörte, seinem lebhaften und wißbegierigen Geiste so wenig zu, daß er sich aus Ueberdruß unwillig von ihnen abwandte und von Paris nach Löwen ging, um sich mit einem andern Eifer dem Studium der alten Sprachen zu widmen. Je vertrauter er hier mit dem Geiste der klassischen Schriftsteller des Alterthums wurde, desto lebendiger erregte er die Gedankenarmuth und Geschmacklosigkeit, womit damals von den Lehrern an den Universitäten die scholastische Philosophie und Theologie vorgetragen wurde, und er fühlte sich nach hinlänglicher Vorbereitung gedrungen, dieselben nicht nur in öffentlichen Vorlesungen, sondern auch in mehreren rasch auf einander folgenden Schriften anzugreifen und zu bekämpfen. Am schärfsten tritt diese feindliche Richtung gegen die scholastische Wissenschaft in dem „liber in Pseudo-Dialecticos“ hervor, in welchem er einertheils in den stärksten Ausdrücken die Blößen derselben darstellt und die barbarische Sprache, sowie den geschmacklosen Vortrag der Lehrer tadelt, andertheils dringend vor den Nachtheilen warnt, denen Geist und Charakter der Schüler dabei ausgefetzt sey. Sein unermüdeter Eifer in Bekämpfung des Scholasticismus, verbunden mit dem ernstlichen Bemühen, das Studium des klassischen Alterthums zu befördern, brachte ihm die Freundschaft des Thomas Morus, Budäus, Erasmus und anderer hochachtbaren Gelehrten, während seine dem Könige Heinrich VIII von England gewidmete Ausgabe der Bücher des Augustinus de civitate Dei den einflußreichen Cardinal Wolsey veranlaßte, ihn nach England einzuladen. Er folgte dem Rufe um so lieber, da er sich durch einige kühne und freisinnige Urtheile, welche er in dem ausführlichen Commentare zu diesem Werke ausgesprochen hatte, mit den Doktoren zu Löwen in mancherlei Unannehmlichkeiten verwickelt sah. Bei seiner Ankunft in England fand er als eifriger Humanist und muthiger Bestreiter der scholastischen Barbarei die über sein Erwarten glänzende Aufnahme. Die Universität Oxford verlieh ihm ungesucht die Würde eines Doctors der Rechte, und der König bewies sich so gnädig gegen ihn, daß er sich nicht nur gern mit ihm über wissenschaftliche Gegenstände unterredete, sondern ihm auch den Unterricht seiner Tochter, der nachherigen Königin Maria Katholischen, in der lateinischen und griechischen Sprache übertrug; ja, es wird erzählt, daß er mehrmals mit seiner Gemahlin nach Oxford gekommen sey, um die Vorlesungen des Vives mit anzuhören. Indessen verwandelte sich die fürstliche Gunst schnell in Ungnade, als Heinrich VIII im Jahre 1529 die Ehe mit seiner ersten Gemahlin Katharina von Aragonien widerrechtlich auflösen wollte und deshalb von Vives, sowie von mehreren andern berühmten Gelehrten, ein schriftliches Gutachten über die Rechtswirksamkeit der Scheidung verlangte. Da Vives die verlangte Zustimmung verweigerte, ließ er sie nicht mit seinem Gewissen zu vereinigen vermochte, ließ ihn der launenhafte und despotische König in's Gefängniß setzen und über sechs Monate darin zurückhalten. Vives hatte er daher seine Freiheit wieder erlangt, als er, um nicht noch Härteres zu erfahren, sich aus England eiligst entfernte und die Stadt Brügge in Flandern zu seinem künftigen Wohnorte wählte. Von hier schrieb er an den König einen Brief, in welchem

er ihn auf das Eindringlichste von seinem Vorhaben einer Ehescheidung abmahnte und die nachtheiligen Folgen eines solchen Schrittes für Staat und Kirche vorstellte (vergl. *Epistola ad Henricum VIII. Angliae regem*, in *Opp. omnia*. Tom. VII.).

Die wenigen Jahre, welche Vives zu Brügge, nachdem er sich daselbst verheiratet hatte, verlebte, verfloßen ihm in ungestörter Ruhe und waren ausschließlich schriftstellerischen Arbeiten gewidmet. Die reifste Frucht seines Geistes ist sein Werk *de disciplina*. Libri XX. (Antwerpen 1531), eine encyclopädische Darstellung der Wissenschaften, welche sich durch vielumfassende gelehrte Belesenheit, manche treffende und vollständige Urtheile, durch Gedankenreichthum und helle Blicke auszeichnet, obgleich sie und wieder die engherzigen Vorurtheile des Zeitalters nicht verlängnet und die Sprache in einzelnen Stellen an Härte und Trockenheit leidet. Nicht minder beachtenswerth sein letztes mit großem Fleiße ausgearbeitetes Werk *de veritate fidei christianae* in fünf Büchern. Er wollte dasselbe dem Pabste Paul III. (s. d. Art. Bd. XI, 218) widmen; allein ehe dieß geschah, ereilte ihn in dem Alter von 49 Jahren am 6. März 1540 unerwartet der Tod, und erst seine treue Lebensgefährtin führte seinem ausserlichen Wunsch gemäß das Vorhaben aus. Auch in diesem Werke, sowie in seinen übrigen theologischen, theils die Moral, theils die Ascetik betreffenden Schriften hat Vives sehr viel Wahres gesagt, was nachher in der katholischen Kirche nicht mehr frei ausgesprochen werden durfte und seinen Schriften unter den Händen der spätern Herausgeber an einzelnen Orten das Schicksal der Verflümmelung zuzog (vgl. *Hist. Allgem. Gesch. der christlichen Kirche*. Th. 3. S. 256 der 4. Aufl. 1806). Ungeachtet er der katholischen Kirche äußerlich treu blieb, konnte er doch bei seiner Freimüthigkeit im Urtheilen dem Verdachte einer Hinneigung zur protestantischen Lehre nicht entgehen (vergl. Lucas Osiander, *Epitome hist. eccles. cent. XVI. lib. 2. c. 50*).

Unter seinen philologischen, rhetorischen und philosophischen Schriften sind neben den oben schon angeführten besonders seine Erläuterungen zu Sokrates, Aristoteles, Cicero, Virgil und Sueton; ferner die *Exercitatio linguae latinae sive dialogi; de ratione studii puerilis epistolae II.; de conscribendis epistolis libellus; Rhetorica sive de relatione dicendi libri III.; declamationes sex; de causis corruptarum sententiarum et de initiis, sectis et laudibus philosophias* zu nennen. Seine sämmtlichen Werke wurden zuerst in Basel 1555 in zwei Foliobänden herausgegeben. Die vollständigste und beste Ausgabe ist auf Kosten des Erzbischofs Francisco Fabian und Juni 1782 ff. zu Valencia unter dem Titel *Jo. Ludov. Vives Valentini Opera omnia distributa et ordinata a Gregorio Majansio. Tomi VIII.* in 8 erschienen. — Wichtige Beiträge für seine Biographie liefern seine durch den Druck bekannt gemachten Briefe. Außerdem sind zu vergleichen: Antonius, *Biblioth. Hist. Romae* 1672. T. I. p. 553 sqq.; Du Pin, *Biblioth. T. XIV.* p. 99; Teissier, *Eloges*. T. I. p. 266; Nicéron, *Th. 23.* S. 12 ff.; Morhofi *Polyhistor a. c.* St.; Böcher, *Allgem. Gel.-Lexikon*. Th. IV. S. 1661 f.; Tennemann, *Gesch. der Philosophie*. Bd. 9. S. 42 ff.; Ritter, *Gesch. der christl. Philosophie*. Th. I. S. 438 ff.; Wachler, *Gesch. der Literatur*. Th. IV. S. 3; Schröder, *christl. Kirchengesch. seit der Reformation*. Th. I. S. 47 ff. G. S. Klippel.

Boetius und seine Schule. Einer der belangreichsten und berühmtesten Männer in der niederländisch-reformirten Kirche des 17. Jahrhunderts war Gysbertus Boetius, Professor der Theologie zu Utrecht und daselbst im Jahre 1676 gestorben. Er ward am 3. März 1588 zu Hensden in Holland von achtungswürdigen Eltern geboren und nachdem ihn der Rector seines vaterstädtischen Gymnasiums für die akademischen Studien vorbereitet hatte, im Jahre 1604 nach Leyden geschickt, um dort die Theologie zu studiren. Unter die Stipendiaten des Staatencollegiums aufgenommen, zeichnete sich der jugendliche Student sehr bald durch einen eisernen Fleiß aus, dem ein starker Gedächtniß zu Hülfe kam; dort wohnte er nach weiteren propädeutischen Vorbereitungen bald den theologischen Vorträgen eines Gomarus, Arminius und Trelocatus Jr. k

Es war jedoch ganz besonders der erste dieser drei Männer, welcher einen entscheidenden Einfluß auf die Richtung seines Denkens und Arbeitens erlangte und in seinen Augen als der „magnus theologus et venerandus praeceptor“ war. Fröhlich trat er als Privatdocent in der Logica auf und machte durch seinen Scharfsinn und seine Kühnheit im Vertheidigen der streng calvinistischen Prädestinationslehre schon bald von sich reden. Nach vollbrachter akademischer Laufbahn erhielt er im Jahre 1611 eine Predigerstelle in dem Dorfe Blymen, mitten unter einer zahlreichen, römisch-katholischen Bevölkerung und sah seine Bemühungen zur Ausbreitung des Protestantismus in deren Mitte mit so erwünschtem Erfolge gekrönt, daß sich die Zahl seiner Gemeindeglieder bald verdoppelt hatte. Nachdem andere Plätze ihn vergebens verlangt hatten, nahm er im Jahre 1617 einen Ruf nach seiner Vaterstadt Heusden an, welche aus Anhänglichkeit an diese; doch insonderheit trieb es ihn, dem dort mehr und mehr zunehmenden Remonstrantismus entgegen zu arbeiten. Mit großem Eifer war er im Dienste am Evangelio dort thätig, so daß er selbst acht Mal in der Woche predigte und manchmal zugleich auch als Vorleser und Vorsänger auftrat. Von dort kam er im Jahre 1618 als Abgeordneter nach der Dordrechter Synode entsendet, wo er einen bedeutenden Einfluß auf den Gang der Verhandlungen in dieser Kirchenversammlung ausübte, und für die Zwecke der Contra-Remonstranten mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln eiferte. Nach und nach dehnte er von seinem kleinen Standorte aus seine unermüdete Thätigkeit weiter und weiter aus, so daß er stets mehr beachtet und bei Allen, die einer strengen Rechtgläubigkeit zugethan waren, geliebt und verehrt wurde. Eine Zeitlang predigte er zu Gouda, um dort den in dieser Gemeinde herrschenden Arminianismus mit Stumpf und Stiel auszurotten, und als im Jahre 1622 Herzogenbusch durch die Truppen der Generalkstaaten den Spaniern entrissen worden, wählte er sich mit gleicher Treue der ihm übertragenen Aufgabe, in jener Stadt die Angelegenheiten der reformirten Gemeinde zu ordnen. Sein fester Standort blieb indessen Heusden, bis er im Jahre 1634 (nicht 1637, wie Max Göbel, *Leben des christl. Leb. in der Rhein. Westph. Evangel. Kirche II, 1. S. 142* behauptet) als Professor der Theologie und morgenländischen Wissenschaften an der neuerrichteten Illustre-Schule zu Utrecht angestellt wurde, wo er nun für den Rest seines Lebens arbeiten und kämpfen sollte.

Mit einer oratio de pietate cum scientia conjungenda (herausgegeben mit seinen *Oratio Pietatis*, Gorinoh. 1644) trat Boetius in seiner Würde als Professor auf, sein Wirkungskreis sich noch mehr ausdehnte, als er drei Jahre später noch dazu ein gewöhnliches Hirten- und Lehramt bei der Utrechter Gemeinde übernahm. Groß war besonders sein Einfluß, als die Illustre-Schule von Utrecht im Jahre 1636 zu einer wirklichen Hochschule erhoben ward, wo Boetius, der kurz zuvor zu Ordingen, motore Gomaro, den Doktorrang erlangt, berufen war, eine ansehnliche Stelle zu bekleiden. Er weihete die neue Universität ein mit einer Predigt über die „Nützlichkeit der Akademien und Schulen, sowie der Wissenschaften und Künste, die in denselben gelehrt werden, über den Text Luk. 2, 46“ und gab in demselben Jahre eine Rede von der Kraft der Gottseligkeit“ heraus, die zur Charakterisirung seiner Richtung sehr merkwürdig genannt werden darf. So sehr nämlich Boetius ein Vertheidiger der christlichen Rechtgläubigkeit war, ebenso sehr war er zugleich von dem Verwustfeyn der Lehren, daß ein rechtgläubiges Bekenntniß nichts bedeute ohne einen Gott geheiligten Wandel. Zur Beförderung hiervon hatte er schon früher, als Prediger zu Heusden, das Büchlein von Thomas a Kempis: *de imitatione* und die ascetischen Schriften des Praktikalisten Teelind seinen Gemeindegliedern öfter ausdrücklich empfohlen, und auch unter den Studenten der Theologie suchte er denselben praktischen Einfluß möglichst anzuregen, ungefähr in gleicher Weise, wie sein Amtsgenosse Amesius an der Hohenschule zu Franeker es that. Auch von der Kanzel herab bestrafte er die Irrlehre der Remonstranten, sowie die läppige Lebensweise der Utrechter Aristokratie.

tratie. Musterhaft, in Bezug auf pastorale Pflege und Thätigkeit, unterrichtete er die Kleinen Kinder in dem Waisenhause mit der aufmerksamsten Sorgfalt, so daß er Groß und Klein auf den Händen getragen wurde. Seine Amtsgenossen ehrten ihn, Magistratepersonen achteten ihn und schmeichelten ihm. Man verglich ihn mit Iet der Israel in der Wüste zum Führer diente, mit Joseph, den seine Brüder heftig bekämpften, den aber Gott sichtbar gestärkt hatte. Noch heutiges Tages wohnte Straße zu Utrecht, in der seine Wohnung stand, nach seinem Namen genannt, und gut getroffenes Bild ziert das Senatszimmer.

Es war indessen nicht nur seine Frömmigkeit, sondern hauptsächlich seine edelste Gelehrsamkeit, weshalb Boetius von so Vielen als eine Perle seines Jahrhunderts und ein Licht seines Jahrhunderts betrachtet wurde. Ein unbegrenzter Forschungsspornte ihn an, wo möglich Alles zu lesen, was nur einigermaßen in seinen Bereich kam, insonderheit von der polemischen Literatur seiner Tage, weshalb man ihn, dem Berichte eines Zeitgenossen, einen Bücherverschlinger (*helluonem librorum*) nennen pflegte. In der strengsten Jahreszeit konnte man ihn schon Morgens um 6 Uhr in seinem Studirzimmer finden, umringt von seinen Büchern, deren Inhalt er akademischen Zuhörern mittheilte oder in seine zahlreichen Werke aufnahm. Auf Gottesgelehrtheit gab er auch noch Unterricht im Hebräischen, Arabischen und Syrischen, nicht nur publice, sondern auch privatim, während er noch außerdem die Studierenden durch Wort und Beispiel ermunterte, *exercitia pietatis* zu halten, und man in brüderlicher Zusprache und Ermahnung so viel wie möglich das geistliche Leben unter einander zu erwecken und zu stärken suchte. Von Fern und Nah kamen Schüler zusammen, die seinen Rath und seinen Unterricht suchten und in dem christlich-scholaistischen Kreis, der sich rings um ihn bildete, sehen wir den unermüdeten Prediger Dr. Andreas Essenius, den gottesfürchtigen Prediger und geistlichen Liederdichter Jodocus van Lodenstejn und die reichbegabte und fromme Jungfrau Maria van Schurman, als Sterne der ersten Größe hervortreten. Nicht weniger als 42 Jahre lang war es ihm vergönnt, seinen Katheder mit Ehre zu betreten, und unerschütterlich und getreu auf dem einmal eingenommenen Standpunkte. Viele Stürme hat er erlebt. So war es ihm insonderheit ein peinlicher Augenblick, als er die ehrwürdige Domkirche, in welcher er seit vielen Jahren das Evangelium der Reformation gepredigt hatte, im Jahre 1672 bei dem nur kurzen Triumph Ludwigs über die vereinigten Provinzen eine Zeitlang dem katholischen Gottesdienste zurückgegeben wurde. Sein Vertrauen auf den Herrn blieb aber unerschütterlich und das Wort des Propheten: „nubicula est, transibit,“ war das Trostwort, das er öfter seinen bemerzten Freunden zurief. Wirklich sah er denn auch diese dunkle Wolke wieder ziehen, er durfte noch hienieden die Befreiung der Kirche und des Vaterlandes mittheilen. Nach einem Leben reich an Mühe und Streit sehnte sich der 88jährige Greis nach Frieden und Ruhe und entschlief den 1. November 1676 mit den Worten auf seinen Lippen: „desidero te millies, mi Jesu, quando venies, me laetum quando tu me de te quando saties?“ Er hinterließ vier Kinder, einen Sohn Paulus, bereits Professor in der Rechtswissenschaft zu Utrecht, Daniel, Professor der Philosophie zu Utrecht, Nikolaus, Prediger, erst zu Heusden, später zu Utrecht, während sein Enkel Johannes das juridische Professorat erst zu Herborn und später zu Utrecht bekleidet hat.

Es ist nicht leicht über die Licht- und Schattenseiten in der theologischen Wirksamkeit von Boetius ein vollkommen unparteiisches Urtheil auszusprechen, das Urtheil immer verschieden ausfallen, je nach der Stellung, in der man selbst zu den von ihm bekannten und vertheidigten Wahrheiten steht. So war es schon während seines Lebens derselbe Mann, der von den einen bis in den Himmel erhoben wurde, ward von anderen bis in den tiefsten Abgrund verwünscht. Man hat eine Medaille zu Utrecht, die seine Ehre geprägt, aber auch getrachtet, ihn zu beschimpfen mit dem Distichon:

Voetius odit, alit, fallit, defendit, adoptat,
Pacem, dissidium, patres, absurda, malignos.

Es jedoch Ernst ist mit dem Spruche: „non ridere, nec ludere, sed
vere,“ der muß zuvörderst sich ganz auf den Standpunkt jener Zeit zu ver-
setzen. Der Arminianismus suchte, im Bunde mit einer mächtigen Staatspartei,
der ländlich-reformirten Kirche die einmal gelegten Fundamente der kirchlichen
Autorität so viel wie möglich zu untergraben und unter dem schönen
Himmel der Liberalität, Grundsätze einzuführen, welche nach Voetius innigster Ueber-
zeugung calvinistisch-niederländischen Kirchen nicht nur gefährlich, sondern todbringend
zu sein ihm in seinem Gemüthe hielt er sich für verpflichtet, diese Grundsätze ohne Ansehen
bis auf's Blut zu bekämpfen. „Cogitabam mihi divinitus dici: hoc ago,“
irgendwo (Polit. Eccles. I. p. 813), wo er von den Beweggründen spricht,
welche ihn zum Handeln stimmten, in seiner Jugend den Ruf nach seiner Vaterstadt anzunehmen
den Zeiten war es sein höchster Ehrgeiz, ein kirchlicher Hercules zu seyn, der
alles so viel wie möglich reinigte und die gräßlichen Ungeheuer erlegte.
War denn auch sein ganzes Leben und Wirken gerichtet. Seine Erregung war
auf eingerichtet, erst noch einmal zu untersuchen, was nach dem Schrittwort
die christliche Wahrheit genannt werden sollte, sondern um auf philologischem
Wahrheit des schon angenommenen kirchlichen Systems zu beweisen, von dem
kein Titel noch Jota fallen durfte. So fehlte ihm oft, bei aller Gelehr-
samkeit Geistesfreiheit und Unabhängigkeit, die jetzt mit Recht als die erste Zierde
wissenschaftlichen Auslegers der heiligen Schrift angesehen wird. Als Erregter stand
er unter Calvin, dessen Lehre er vertheidigte. Seine Dogmatik trug sowohl hin-
sichtlich der Form als des Inhaltes, einen ganz scholastischen Charakter und gewiß hat
er nicht Unrecht, wenn er sich (das akademische Leben des 17. Jahrhunderts II.
über die „barbarische Kunstterminologie“ in seinen Schriften beklagt. Zum
Theil nennen wir seine selectae disputationes theol. Traj. 1648,
in denen besonders die drei ersten als Darstellung eines ganzen theologischen Sy-
stemes betrachtet werden können. Die ganze Methode der Behandlung verräth den Scho-
larer durch endlose Begriffsbestimmungen und sophistische Unterscheidungen nicht
Dinge eher dunkler, als deutlich macht. Seine Sprache ist nichts weniger
klar, seine Methode nicht scholastisch, sondern trocken, und wenn der Apostel
rückwärts und vernähme die oft von Voetius mit großer Weiterschweifigkeit behan-
delten, so würde er nicht angestanden haben, seine Warnung gegen die *ζητησεις
λογικαι και ηρεσις* κ. τ. λ. Tit. 3, 9 zu wiederholen. Diese Scholastik war
eine willkommenere Hülfsmittel zur Vertheidigung eines strengen Calvinismus, von
dem nicht die geringste Abweichung duldet. In Folge dessen wurde seine Rich-
tung polemisch, und die aristotelische Philosophie, wie diese nach und nach
die christliche Lehre modificirt und verbessert worden, war eine der festen Säulen
des Aberglaubens und die demüthige Dienerin der von ihm vorgetragenen und gelehrt
Lehre.
Auf Grund der Autorität der heiligen Schrift forderte er von seinen Schü-
lern das gläubige Annehmen der theologischen Mysterien und unterwarf jedes Dogma
seiner Analyse, der alsdann eine scholastische Synthese folgte. Für die Zwang-
richtung auch Melanchthonische Richtung vieler Theologen seiner Zeit hatte er keine
Furcht, auch fanden nicht allein die bekannten Gegner, sondern ebenso auch die
undeutlichen und verzagten Vertheidiger alles dessen, was bei ihm als Wahrheit galt,
den Ort in seinen Augen. Von dem „Philologen“ Grotius war er weniger als
er aufgenommen und Erasmus nannte er einen Arianer, Pelagianer, Soci-
etäts-Sceptiker. „Dubitatio non potest dici principium sapientiae theologicae,
sive ovis, sive praeparans aut disponens, sive fundans,“ war sein Wahlspruch
(L. III. S. 831) und Jeder, der also auch nur einigermaßen dafür angesehen
wurde, den Samen des Zweifels auszustreuen, den haßte er mit einem vollkom-
menen Haß.

menen Haß. Calvinist in der Lehre, war er es auch in seiner Vorstellung von Stellung der Kirche zum Staate. Deshalb war er denn auch ein heftiger Gegner jedes Patronats, das der Staat über die Kirche ausübte (s. seine *Politicoles*. Amstord. 1683, 4 Vol.) und stets drang er darauf, daß die Kirche ihre geistlichen Güter regieren und ihre Diener anstellen sollte. Seine Begriffe hie wurden von Ludovicus Molinæus bestritten, der ihn in einer scharfen Gegenrede London 1688, der allgemeinen Verachtung preiszugeben suchte. Heftiger noch und haltender war sein Streit mit dem kampflustigen Marestinus, Professor und Prediger in Herzogenbusch. Der Streit betraf eine sehr alte katholische Bruderschaft in genannter Stadt, die bei ihrer Uebergabe aus den Händen der Spanier in die Generalstaaten, geschont worden war, von welcher nun Boetius behauptete, kein mitter Magistrat dürfe eine solche innerhalb der Stadtmauern dulden. Mehr als Jahre lang wurde dieser Streit von beiden Seiten mit abwechselndem Glücke geführt und auch andere Punkte wurden nach und nach in diesen Kampf hereingezogen und bis würde er nur mit dem Tode einer der beiden Parteien ein Ende genommen hätten es nicht beide für nöthig erachtet, sich die Hand der Versöhnung zu reichen vereinigt einen neuen Kampf zu beginnen gegen den gemeinschaftlichen Feind — hannes Coccejus.

Joh. Coccejus (s. den Art. Bd. II. S. 762) trat als Vertheidiger einer für die Richtung auf, die durch eine selbstständige Exegese unterstützt wurde und die Praxis des Christenthums vielleicht zu viel in den Hintergrund stellte. Ursache genug für Boetius, dem Wunsche seiner Freunde zu willfahren und gegen ihn, wie ein vom Eisen bis zur Sohle geharnischter Ritter, in die Schranken zu treten. Im Jahre 1688 veröffentlichte er eine Dissertation über die beiden Worte *ἀγῶν* und *παγκῶν ἀγῶν*. In diesen Worten Coccejus eine scharf geschiedene Bedeutung beigelegt hatte, nachdem einige Jahre früher sein Amtsgenosse Essenius die Ansicht des Leydener Professors hinsichtlich des Sabbath, mit allem Nachdruck bekämpft hatte. Das Bedenken, daß die coccejianische Föderal-Theologie sich in ihrer consequenten Entwicklung mit einer für die Prädestinationstheorie auf die Dauer unmdglich vereinigen ließe, trieb Boetius zu doppelter Heftigkeit an. Nach dem Zeugnisse aller seiner Freunde gewann er schon seiner ersten Gegenschrift gegen den neuentdeckten Ketzer einen glänzenden Sieg, wö bei Weitem der größte Theil der Lehrer und Glieder der Kirche sich auf seine Seite scharten. Indessen auch Coccejus schwieg nicht und so brach ein Streit los, der lange Reihe von Jahren hindurch die niederländisch reformirte Kirche bis in ihre Grundfesten erschüttert hat. Wir können hier die Geschichte dieses Streites nicht verzeichnen (vgl. Max Göbel a. a. D. S. 155 u. ff.), genug, daß er bald nicht nur einen theologischen und kirchlichen, sondern auch einen politischen, ja persönlichen Charakter erlangte wobei leider von beiden Seiten das Gebot der Liebe nur allzufehr vergessen wurde. Die strengen Boetianer hatten gewöhnlich eine orangistische, die Coccejianer hingegen republikanische Richtung und erst Jahre nach dem Tode der ersten Kämpfer wurde Friede ohne Auslösung der Kirche wieder hergestellt, oder wenigstens ein Waffenstillstand geschlossen, als man, nicht ohne Einfluß des Staates, gezwungen ward, einander einzuweichen zu tragen und man z. B. in Amsterdam bei jeder Vernunft eines Predigers bescheiden abwechselnd und der Reihe nach, erst einen Boetianer, dann einen Coccejianer und dann einen Campianer (die praktisch ascetische Richtung) zu berufen.

Heftig insonderheit war der Streit, welchen Boetius gegen die nach seiner Uebersetzung mit der christlich reformirten Theologie unvereinbare cartesianische Philosophie geführt hat. Anfänglich hielt er sich still, als (1637—1639) der Professor der Philosophie zu Utrecht, G. Rennerius, bei seinen öffentlichen Vorlesungen die Methode von Descartes folgte. Als aber darauf (1639—1642) dessen Nachfolger Heggius (H. le Roi) dieselben Fußtapfen betrat, stand Boetius, dem er theilweise seine Anstellung als Professor zu verdanken hatte, als Rector magnificus der

Schule öffentlich gegen die neue Methode auf und ließ verschiedene Dissertationen gegen sie vertheidigen. Er wußte es sogar so weit zu bringen, daß Rhegius seine philosophischen Vorlesungen einstellen mußte, obgleich man ihn in seinem Amte ließ. Besonders fühlte er sich jedoch berufen, auch den Cartesius selbst zu bekämpfen (1642 und 1647), da er ja Rhegius nur als einen „simia mendacia Galli, mendacior ipso,“ betrachtete. Er behauptete, daß die Studenten, welche sich mit der alten scholastischen Methode nicht vereinigen könnten, sondern ein neues Heil aus der Schule des Cartesius suchten, den Juden gleich wären, die noch immer den zweiten Elias erwarteten, während der Messias schon lange erschienen sey. Er wußte ein öffentliches Judicium in der Mehrzahl der Utrechter Professoren herauszulocken, in welchem es verboten wurde, die neuere Methode der Philosophie bei dem Unterrichte zu gebrauchen und die alte der Hochschule durch einen Angriff auf die alte Schule zu stören; auch nahm er einen Anstand, die Grundsätze seiner Gegner, denen des berühmten atheïstischen Philosophen Vanini gleichzustellen. Durch seinen Schüler und Freund Schoock, welcher zu Oröningen, ließ er eine Streitschrift verfertigen unter dem Titel: „Philosophia cartesiana, vel admiranda methodus novae philosophiae Ren. de Cartes, Traj. 1643. Cartesius antwortete in einer Epistola ad Jo. Voetium, Amstel. 1643, die er nicht allein diesem, sondern auch dem Magistrate zu Utrecht zukommen ließ und wegen der er bald zur Verantwortung vor diesen letzteren gerufen wurde. Boetius seinerseits fuhr fort, Cartesius als einen verkappten Jesuiten anzuschwärzen, der heimlich von seinem Orden ausgeschloßen sey, Zwist und Zwietracht in den niederländischen Gegenden auszustreuen und sich jeden Antheil an der Schrift von Schoock, wovon Cartesius ihn verdächtete, mit allem Nachdruck in Abrede zu stellen. Er wußte es so weit zu bringen, daß die letztere durch eine öffentliche Akte des Magistrats als Lasterer und Verbreiter böser Schriften verurtheilt wurde. Die unerwartete Rückkehr des Cartesius nach Frankreich (1645) stellte diesen persönlich außer aller Gefahr, ohne daß jedoch der Streit definitiv beendet gewesen wäre. Bei der officiellen Untersuchung der Sache durch den akademischen Senat zu Oröningen erklärte Schoock, daß er die „admiranda methodus“ nicht nur auf das Zureden von Boetius herausgegeben, sondern daß dieser auch nicht wenig darin zum Nachtheil von des Cartes verändere. Der Utrechter Magistrat hielt es, in Folge dieser Erklärung, welche Boetius stets zu widerlegen suchte, und von Cartesius wiederholt ausgegangen, für das beste, das ausgesprochene Urtheil zurückzunehmen und die Schmach wieder von ihm zu nehmen, die Sache ferner unberührt zu lassen und wo möglich der Vergessenheit anheimzugeben. Indessen fuhr Boetius noch eine Zeitlang fort mit ungeschwächtem Muthe die „laestiva et fantastica philosophia cartesiana“ zu bekämpfen. Die Geschichte jener Zeit ist in allen ihren Einzelheiten genau beschrieben in der interessanten Schrift mit kritischer Sichtung zu benutzenden) *Disquisitio hist. theol. de Jo. Voetio inter et Cartesium*, Lugd. Bat. 1861. Vor Allem ist es bei der Beurtheilung dieses Streites nöthig, den strengen kirchlichen Standpunkt des Boetius wohl im Auge zu behalten. Jetzt, nachdem schon zwei Jahrhunderte nach dem Streite vorbeigegangen sind und die cartesianische Philosophie schon ein halbvergeßenes Glied in der Entwicklungskette der neueren Philosophie geworden ist, jetzt ist es nicht über, auf ihren bekümmerten Antagonisten mit vornehmer Veringschätzung als auf einen schwächsten Zionswächter herabzusehen. Es sey auch ferne von uns, behaupten zu wollen, daß der persönliche Charakter des Boetius sich in diesem Streite immer von der glänzligen Seite geoffenbaret habe. Von der weisen Vorschrift des Herrn: Seyd wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben, hat er nur gar zu oft die erste Hälfte vergessen, und auch hier hat es sich erwiesen, daß man nicht gerade zu der katholischen Kirche zu gehören brauche, um bis zu einem gewissen Grade wenigstens dem traurigen Principe zu hulldigen: Der Zweck heiligt die Mittel. Andererseits darf

jedoch nicht vergessen werden, daß Boetius nach seiner Ueberzeugung meinte, die Ehre des Herrn und seiner Kirche mehr als seine eigene Ehre zu vertheidigen, und daß bei seiner bekannten Individualität und scholastisch-engebegrenzten Richtung, nicht schwer fallen mußte, als sich mit vollkommener Objektivität auf den Standpunkt seines Gegners zu versetzen. Kein Wunder, daß er ihn öfter mit einer unseligen Consequenzmachei oder in Folge eines jämmerlichen Mißverständnisses, Behauptungen an die Hand gab, von denen Cartesius wahrlich nicht mit Unrecht erklärte, es schaudere ihm davor. Er er der Person des Cartesius und seinen Schülern entgegenarbeitete, so hatte er in nichts anderes im Auge, als die cartesiansche Philosophie selbst zu hemmen, deren Grundsätze und Resultate er als völlig unvereinbar mit der von ihm vertheidigten Kirchenlehre betrachtete. Der Dualismus, der in der Methode und Weltanschauung Cartesius, theilweise durch den überwiegenden Einfluß der französischen Geistlichkeit seine Denkungsart, noch zurückblieb, konnte einem so scharfen Blicke, wie der des Boetius war, schwerlich entgehen und ebenso wenig Gnade vor ihm finden. Er sah voraus, daß sobald man den cartesianschen Idealismus und Rationalismus auch auf die Lösung theologischen Streitigkeiten anzuwenden anfinge, das Gebäude der Orthodorie nicht untergraben, sondern völlig geschleift werden würde. Darum konnte er auf alle Vorschläge lediglich, wie so oft die römische Curie, mit einem non possumus antworten. Die fernere Geschichte der niederländisch-reformirten Kirche und was mit Balthasar Bekker, Koëll und anderen Cartesianern zugetragen, zeigt deutlich, die bösen Tage, welche Boetius durch den Triumph der von ihm bestrittenen Prinzipien fürchtete, nicht lediglich in seiner Einbildung bestanden.

Weniger leicht erklärlich, als sein Streit mit Cartesius, scheint der Streit zu sein, den er noch in den letzten Decennien seines Lebens gegen den berühmten Kirchenlehrer Jean de Labadie (siehe über ihn und die Seinigen: Max Göbel a. a. D. I. S. 435) geführt hat. Er selbst hatte über diesen Mann eine sehr günstige Meinung gehegt und kräftig an dessen Berufung von Genf nach Middelburg in Seeland gewirkt, in welcher letzterer Stadt er bei der wallonischen Gemeinde im Jahre 1666 Prediger wurde. Das Streben de Labadie's, um dem in der niederländisch-reformirten Kirche herrschenden dürren Orthodorie gegenüber neues geistliches Leben anzubringen, ward anfänglich von Boetius, der viel Großes von ihm erwartete, möglichst ermuntert. Aber sehr bald schon nahm die Thätigkeit des feurigen de Labadie nicht einen reformatorischen, sondern vielmehr einen separatistischen Charakter an, und er schloß sich mit den Seinigen auf ächt donatistische Weise, als eine *ecclesiola in corrupta ecclesia* und später *extra ecclesiam*, aus. Hieran stieß sich Boetius sehr, der zwar Gewissenhaftigkeit und geistliches Leben sehr schätzte, ja, in seiner ganzen Theologie ebensowohl eine mystische, als eine scholastische Seite hatte — aber immer die Einheit in der Kirche verbessern wollte und gleich sehr Allem widerstand, was über und über dem Maße seiner kirchlichen Rechtgläubigkeit oder dem zuwider war. Er ließ de Labadie (1669) gegen de Labadie eine Dissertation vertheidigen: „*De ecclesiarum separatismum unionis et syncretismo*,” die zwar durch de Labadie mit einer scharfen Gegenschrift beantwortet wurde, aber ihm und seinem Anhange doch einen empfindlichen Stoß beibrachte. Die mehr und mehr zunehmende Schwärmerei unter der neuen Sekte ebenfals viel dazu bei, das Aergerniß des greisen Professors zu erhöhen, der sich seiner auf den Stifter gegründeten Hoffnung so jämmerlich getäuscht fand. Siche ward auch durch diese Täuschung sein Herz mehr abgelöst von der Welt und von vielen Freunden, mit welchen er früher auf gleichem Grunde gestanden hatte, von welchen er sich aber jetzt innerlich getrennt fühlte. Es war ihm indessen nicht vergönnt noch vor seinem Tode den Frieden der Kirche wieder hergestellt zu sehen.

Uebersichten wir nochmals das Leben und Wirken des Boetius, so macht er uns den Eindruck eines Mannes, den man, wie in unserem Jahrhunderte Wellington einen *iron duke* nennen dürfte; eines Mannes, welcher wußte, was er wollte und war

er aber nicht immer auf entsprechende Weise zart war in der Wahl seiner Mittel, der in mancher Hinsicht ein Typus alt-holländischer Gelehrsamkeit und Frömmigkeit genannt werden darf, der aber dabei auch an den rauheren Seiten seines Wesens und Streitens die Verwandtschaft mit Calvin nicht verläugnete, vielmehr sie standhaft bekannte und verteidigte. Sehr wenige haben größeren Einfluß in der Kirche auf die Zeitgenossen und Nachkommen ausgeübt, als er, und in welchen Punkten man auch von ihm verstanden seyn möge, so wird doch die Kirche, wie die Wissenschaft, nicht schlecht dabei sein, wenn sie viele Diener zählet, die ein gleiches Streben an den Tag legen, wie die Lebenslang Boetius gethan, Frömmigkeit und Wissenschaft zu vereinigen. Wer in der Zeit fast in Allem in direktem Gegensatz zu seinen Glaubensüberzeugungen steht, der wird ihn schwerlich würdigen können, wer aber mit ihm in demselben Glauben steht und für denselben Glauben streitet, der hält gewiß die ihm von seinem Collegen Boetius in seiner Leichenrede (1677) dargebrachte Huldigung nicht für übertrieben und trotz aller menschlichen Schwachheiten und theologischen Einseitigkeiten das Beste, was Herr auf ihn anwenden können: Joh. 15, 16.

In einer eigentlich guten Biographie von Boetius fehlt es noch immer. Außer der oben genannten Schrift von Max Göbel und den dort angeführten Quellen findet man noch Burman, Traj. erud. p. 396 sq. Ippen, Geschichte der christl. Kirche in de 18 eeuw. T. VIII. p. 122 u. ff. Seine vorzüglichsten Schriften sind die schon in diesem Artikel genannten, de exercitia pietatis, Gorinch. 1664. de theologia, 1668. Erpenii, Biblioth. arabica cum augmento, 1667. Exercitia et Bibliotheca studiosi Theologiae, Lips. 1668. und Andere.

Dr. J. J. van Costerjee.

Volk Gottes. Die Geschichte des Volkes Gottes, welche in diesem Artikel hauptsächlich, doch zugleich mit näherem Eingehen auf das in anderen Artikeln noch nicht vollständig dargelegt worden soll, fällt nach ihren Hauptmomenten zusammen mit dem Verlaufsgange der Offenbarung, da diese, um dem Werke des Heils eine geordnete Grundlage zu geben, ihren Ausgang nimmt von der Erwählung eines Volkes und der Stiftung einer göttlichen Lebensordnung unter demselben, sodann stufenweise fortschreitet in der Führung dieses erwählten Volkes für den göttlichen Zweck, dessen Ziel (Offenb. 21, 3.) eben die Herstellung und Verklärung des aus den Nationen zu sammelnden λαός θεού ist. (Vergl. den Art. „Religion und Offenbarung“ in Bd. XII. S. 683 ff.). Da aber die Erwählung des Volkes Gottes selbst wieder beruht auf der Erwählung seiner Stammväter und der Gesetzgebung, durch welchen die Theokratie gegründet wird, den mit diesen geschlossenen Verheißungsbund voraussetzt, so ist auch auf die patriarchalische Vorgeschichte ein Blick zu werfen. Die Geschichte des Volkes Gottes hebt in Wahrheit an mit Abraham, und zwar nicht dieser nicht bloß — als der Fels, aus dem Israel gehauen ist (Jes. 51, 1.) — an der Spitze des Volkes des alten Bundes, sondern auch der neutestamentliche λαός θεού bleibt vermöge des organischen Zusammenhangs, in welchem er mit dem ersteren steht, *ὁ λόγος Ἀβραάμ* (Gal. 3, 29.). Zwar weist die Berufung Abraham's selbst nicht rückwärts auf die 1 Mos. 9, 26. dem Sem zugewiesene bevorzugte Stellung; aber erst in jenem Berufungsalte ist das für die Idee des Volkes Gottes wesentliche Moment der göttlichen Erwählung bestimmt ausgeprägt. Der Zug der Therahten von Ur-Chaddim nach Haran im nordwestlichen Mesopotamien (11, 31.) mag im Zusammenhang stehen mit der mächtigen Völkerbewegung jener Zeit; doch von Haran an dem Abraham sein Weg durch besondere göttliche Leitung gewiesen (12, 1.). Während die Nationen der Erde ihre eigenen Wege gehen, auf denen sie ihre Natureigenen Neigungen zur Entfaltung bringen, soll in Abraham's Nachkommenschaft ein ewiges Volk (Jes. 44, 7.) gegründet werden, das in seiner eigenthümlichen Volksgestalt nicht als Produkt natürlicher Entwicklung, sondern ein Erzeugniß der schöpferischen Macht und Gnade Gottes ist (5 Mos. 32, 6.) und eben dadurch einen Gegensatz gegen die

Weltvölker (עַרְוָה, עֲרָוָה) bildet, freilich so, daß bereits auch die Aufhebung dieses gesagtes in Aussicht genommen wird, indem alle Geschlechter der Erde in dem S Abraham's sich segnen sollen (1 Mos. 12, 3. 18, 18 u. f. w.). Was zum R dieses Volkes Gottes gehört, ist bereits vorgebildet in der Geschichte seiner Stamm die so nicht minder als die Urgeschichte der Genesis ein Stück der „Dogmatik des sezes“ bildet. (Vergl. N i s s c h, akademische Vorträge über die christliche Glaubens 1858. S. 73.). — Als Fremdling, als der Mann von drüben (עַרְוָה, LXX παρ 1 Mos. 15, 13.) kommt Abraham in das bereits (12, 6.) von kanaanäischen Stäm besetzte Land; Fremdling bleibt er in demselben sein ganzes Leben hindurch, so da sogar die Grabstätte für seine Familie sich erkaufen muß (23, 4.); denn der Off rungsstamm soll nicht seiner Autochthonie sich rühmen, überhaupt nicht vermöge n lichen Rechtes seinen Boden zu besitzen meinen, sondern ihn der freien Gnade G verdanken, der, als er die Grenzen der Nationen feststellte, auch den Platz für Volk vorher ersehen hat (5 Mos. 32, 8.). Abraham, dem eine zahllose Nachkom schaft verheißen ist (1 Mos. 13, 16. 15, 5.), bleibt doch kinderlos bis in sein Alter; der nach menschlichem Rath erzeugte Sohn der Hagar darf nicht der Erb Träger der Verheißung seyn; denn nur auf den Glauben ist das Volk Gottes in seinem Ursprung gestellt, auf den Glauben an den El-Schaddai, der in S Geburt seine die Natur für seine Reichszwecke bewältigende Macht offenbart. A ist des Einblicks in die göttlichen Rathschlüsse gewürdigt („soll' ich verbergen vor ham, was ich thue?“ 18, 17.), während Sodom blind dem göttlichen Gerichte er taumelt; er hat als Prophet das Vorrecht des freien Zutritts zu Gott in erhör Gebet (20, 7.). Aber dieser Kunde göttlicher Wege soll zur Seite gehen der W in demselben (17, 1.); denn dazu hat ihn Jehovah „erkannt (d. h. in aneignender I ausersehen), daß er gebiete seinen Söhnen nach ihm, daß sie bewahren Jehovah's I zu thun Gerechtigkeit und Recht, auf daß Jehovah kommen lasse über Abraham, I er über ihn geredet hat“ (18, 19.). Hiernach ist der Charakter des Volkes Gottes: Anfang an ethisch bestimmt. — Die Grundzüge seines Wesens und seiner Hüh sind weiter vorgezeichnet in Jakob, der mit Umgehung des nach dem Recht der A bevorzugten Esau zum Träger der Verheißung erkoren wird, *Ἰω ἡ κατ' ἐκλο. πρόθεσις τοῦ Θεοῦ μένη* (Röm. 9, 11.). Der Lebensführung Jakob's liegt der dankte zu Grunde, daß durch alle von Menschen bereiteten Hindernisse hindurch der liche Erwählungs Rath zu seinem Ziele kommen muß, daß auch menschliche Sünde f Verwirklichung dient, dabei aber ihre entsprechende Strafe findet, ja daß die Natur welche die Erfüllung der Verheißung durch fleischliche Mittel erzwingen zu können u gebrochen werden muß und nur dem im Flehen ringenden Glauben der Sieg verk wird. In dem Namen עַרְוָה, d. h. Gotteskämpfer (in dem 1 Mos. 32, 39. 12, 4. angegebenen Sinne) ist der geistliche Charakter des von Jakob ausgehenden B ebenso bezeichnet, als in dem natürlichen Wesen seines Stammvaters, des ränken „Fersenhalters“, sein Naturcharakter vorgebildet ist. In dem nächtlichen Vorgange Jakob ist das die Geschichte des Bundesvolks beherrschende Gesetz ausgeprägt, „daß hovah immer und immer wieder als Strafrichter über Israel kommt und dieses gesticht und geläutert aus seinen Gerichten hervorgeht, so aber, daß immer die S macht seiner Hüfte verrenkt wird. Israel siegt nicht wie andere Völker; es siegt in erst, nachdem es flehend und weinend Jehovah besiegt hat“ (De l i s s c h, Comm. die Genesis, 3te Aufl. S. 490). Welches Resultat aber die Geschichte dieses B haben werde, ist ebenfalls schon auf der patriarchalischen Offenbarungsstufe ausgespro Drei Stücke sind in den dem Abraham (12, 2 f. 7. 13, 15 f. 15, 5. 17, 6—8. 18, 8. 12, 16— gegebenen, dem Isaa (26, 2—5.) und dem Jakob (28, 14. 35, 11.) erneuerten lichen Verheißungen enthalten: zahllose Nachkommenschaft, Besitz des Landes Kan zum Segen gesetzt seyn für alle Geschlechter der Erde, woneben noch in 22, 17. 27 49, 10. auf eine künftige Siegesherrschaft über die Völker gedeutet wird. So ist

Volk Gottes von Anfang an als ein Volk hingestellt, das eine Zukunft hat, die ihm anhängt ist in dem Verheißungsbunde, in dem Gott zu den Patriarchen getreten ist, weshalb er es nicht verschmäht, der Gott Abraham's, Isaac's und Jakob's zu heißen (Gen. 2, 6. 16.).

Die Idee des Volkes Gottes, wie sie sich nach dem Bisherigen bereits aus der Geschichte Israel's ergibt, ist wesentlich supranaturalistisch, und nur diese Auffassung ist der Schlüssel zum Verständniß der israelitischen Geschichte, die, wenn sie nicht, wie sie selbst fordert, im Lichte der göttlichen Erwählung und Führung angeschaut wird, ein Räthsel, ja ein „finsternes Räthsel“ bleibt. (Vgl. was Rosenkranz in Hegel's Vorlesungen über des letzteren Ansicht von der jüdischen Geschichte bemerkt: „sie hat sich selbst heftig von sich abgestoßen als gefesselt und als ein finsternes Räthsel ihn gequält.“). Wir meinen hiebei allerdings nicht eine supernaturalistische Auffassung, welche die göttliche Reichsoffenbarung wie einen Deus ex machina in die natürliche Entwicklung der Menschheit hereinbrechen läßt. Wenn nach dem A. T. der Bund den noachischen Weltbund zu seiner Voraussetzung hat und durch die Erneuerung dieses Bundes in diesem seine Exeise in jenem verbürgt wird (Jes. 54, 9.), wenn überdies die biblische Anschauung die Natur- und die Heilsordnung in der Weltordnung in ihrer Einheit verknüpft sind, so darf auch Israel's Erwählung und Führung im Naturgunde, auf dem sie operirt, nicht mechanisch abgelöst werden. Aber daß die alttestamentliche Religion ein direktes Erzeugniß der monotheistisch gearteten Naturanschauung des semitischen Stammes sey, das im jüdischen Volke durch seine Aristokratie mittelst „ununterbrochener Tradition religiöser Eiferer“ besser als bei den übrigen Völkern konservirt worden wäre (so Renan zuletzt in den nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques etc. im journal asiat. 1859. t. III. p. 284 sqq. 417 sqq.), daß die exklusive Stellung Israel's und seines Gottes aus dem egoistischen Wesen des semitischen Geistes abzuleiten sey (so Lassen, Alttestamentkunde, Bd. I. S. 414 ff.), oder daß, wie Andere zu höherem Ausdrucke kommen und sagen, Israel vermöge besonderer religiöser Genialität im Finden und Darstellen der vollkommenen Religion besonderes Glück gehabt und so neben dem Kunstvollkommenen und dem Rechtsvollkommenen der Römer sich zum eigentlichen Religionsvollkommenen der Welt entwickelt habe, — das alles sind Ansichten, gegen welche fast jedes Blatt der alttestamentlichen Geschichte Zeugniß ablegt, die darüber keinen Zweifel aufkommen lassen, was Israel auf Naturwegen gesucht und gefunden hat. Das semitische Heidentum bietet allerdings in seiner Sphäre lehrreiche Analogieen mit dem Jehovismus. So wie dort die Anschauung des Göttlichen als einer Gesetzesmacht; denn die menschlichen Sterngötter sind nicht bloß Leben zeugende, sondern namentlich das Leben nennende, alles geschöpfliche Daseyn in einen bestimmten Verlauf bannende, ihm nach Maß und Ziel setzende Mächte. Stellen des B. Hiob, wie 9, 13. 25, 2. 12. 38, 31—33., mit ihren Anklängen an heidnische Vorstellungen, lassen die Vergleichungspunkte beider Religionsphären leicht erkennen. Und dem gegenüber findet sich auf menschlicher Seite hier wie dort neben der tiefen Scheu vor dem dräuenden Eifer der Gottheit jener energische, selbstthätige Trost, der sein heidnisches Bild in dem an den Himmel gefesselten Riesen (יָבֹב) hat, der sich uns noch in dem sprichwörtlichen Spruch Edom's und Moab's (s. besonders Obad. V. 3. Jes. 16, 6.) zu erkennen gibt, der auch in Hiob aufflammt, da er in der Stunde der Anfechtung mit dem heidnischen Gedanken einer fatalistischen Macht ringt. Diese zähe, unbändige Naturkraft des semitischen Stammes hat auch das israelitische Volk nach dem Vorgange seines Stammes nie verläugnet. Nach der Natur ist sein character indolebilis: „eine Sehne Eisen ist dein Nacken und deine Stirne von Erz“ (Jes. 48, 4). Und darum gilt das Gotteswort (ebendas. 43, 24): „Du hast mir Arbeit gemacht mit deinen Gedanken, hast mir Mühe gemacht mit deinen Verschuldungen.“ Nur von hier aus ist die in der alttestamentlichen Geschichte sich vollziehende göttliche Pädagogie ver-

standen werden, deren Ernst durch das vage Gerede von der religiösen Sentimentalität israelitischen Volkes gebrochen wird. Wenn die Götter der heidnischen Nationen ein Reflex des natürlichen Volksgeistes sind, so ist dagegen Israel als Bundesvolk Organ zur Aufrichtung des göttlichen Reichs ein göttliches Gnadenwerk: „das welches ich mir gebildet habe, sie sollen meinen Ruhm erzählen“ (Jes. 43, 21).

Das patriarchalische Zeitalter schließt mit der Wanderung Jakob's und seiner Söhne in denen bereits die Grundlage der natürlichen Gliederung des Volkes gegeben ist den Art. „Stämme Israel's“), nach Aegypten. Dort, in der Fremdlingenschaft, Israel zum Volke heranwachsen. Ueber den größten Theil dieses Zeitraumes von Jahrhunderten geht der biblische Bericht, der eben nur Geschichte der Offenbarung will, mit Stillschweigen hinweg. Ueber den Zustand des Volkes in Aegypten läßt sich aus den Andeutungen des A. T. Folgendes. Theilweise scheint dasselbe in dem bei der nomadischen Lebensweise seiner Stammväter geblieben zu seyn; es hat von dort aus auch Wanderungen in die angrenzenden östlichen Landstriche stattgefunden, wie in 1 Chron. 7, 21. (nach der wahrscheinlichsten Erklärung der vieldeutigen Stelle) ein vermuthlich zunächst vom südlichen Hochland Kanaans ausgegangener Stamm der Ephraimiten nach Gath berichtet wird. (S. hierüber Kurz, Geschichte des Bundes. Bd. II. 2te Aufl. S. 42). Aus 4 Mos. 32. ist zu schließen, daß bereits die zwei Stämme Ruben und Gad sich auf Viehzucht legten. Im Allgemeinen muß das Volk, das in festen Sizen, beziehungsweise selbst in Städten angesiedelt bereits in Aegypten einen Anfang agrarischen Lebens gemacht haben (2 Mos. 11, 4 Mos. 11, 5. 5 Mos. 11, 10). Da Aegypten und Israeliten unter einander verkehrt (2 Mos. 3, 22. 12, 33 ff.), so konnte das Volk von der in jener Zeit bereits entwickelten ägyptischen Cultur nicht unberührt bleiben. Es ist demnach ganz verwerflich die Israeliten bei ihrem Auszug aus Aegypten als einen rohen Nomadenhaufen betrachten zu wollen. Von der bürgerlichen Verfassung des Volkes wird nur dieß gemeldet, es durch Älteste, die wahrscheinlich aus den Familienhäuptern genommen waren, vertreten wurde (3, 16) und unter Schoterim stand, die ebenfalls aus seiner Mitte genommen, selbst aber wieder ägyptischen Oberbeamten untergeordnet waren (5, 6). Was den religiösen Zustand betrifft, so mußte die Erinnerung an den Gott der Väter und die denselben gegebenen Verheißungen in dem Volke erst wieder geweckt werden; in der Masse war die reinere Gottesverehrung durch Götzendienst zurückgedrängt, was theils aus ausdrücklichen Zeugnissen hierüber (Jes. 24, 14. Ezech. 20, 7 ff. 23, 3. 8. 19) erhelltheils aus den abgöttischen Culten, denen das Volk während der Wanderung in der Wüste sich hingab, erschlossen werden kann. Die Verehrung des goldenen Kalbes in Sinai ist Nachahmung des ägyptischen Apis oder Mnevisdienstes; die 3 Mos. 17. erwähnte Verehrung der Böcke weist auf den Dienst des Mendes (des ägyptischen Pan Herod. II, 46) zurück. Auch der in den östlich an Aegypten gränzenden Ländern verbreitete Dienst des Feuergottes Moloch muß, wie die strengen Verbote 3 Mos. 18, 1. 20, 2. zeigen, schon damals bei dem Volke eingedrungen seyn. Indem dieser Gott der seinem Wesen nach die eifernde Naturmacht ist, die heidnische Karrikatur des Hohen Israel's, des אֱלֹהֵי הַבַּיִת, bildet, ist die Am. 5, 26. erwähnte Vermischung der Verehrung desselben mit dem Jehovahdienste um so leichter zu begreifen. Zu dem Religionsmischungsverwechslung, der in den folgenden Jahrhunderten in verschiedenen Formen auftaucht und überhaupt für Israel, das in polytheistischen Culten niemals produktiv war charakteristisch ist, ist schon während des Aufenthalts in Aegypten der Grund gelegt worden.

Der Hergang der Erlösung Israel's wird im 2ten B. Moses so erzählt. Um die Besorgniß erweckende, außerordentliche Vermehrung des Volkes zu hemmen, belastet es die Aegyptier mit unerträglicher Frohnarbeit und endlich erging der königliche Befehl daß alle neugeborenen Knaben getödtet werden sollten. In dieser tiefsten Erniedrigung in der das Volk einem in seinem Blute hingeworfenen hilflosen Kinde zu vergleichen war (Ezech. 16, 5 f.), sollte die Erfüllung der den Vätern gegebenen Verheißung

dingheit, El-Schaddai als Jehovah (s. den Art.) offenbar werden. Durch wunder-
 bare Fügungen wird das göttliche Müßigen zur Errettung des Volkes zubereitet (vgl.
 den Art. „Moses“). Nachdem Moses vor dem Volk als göttlichen Gesandten sich
 legitimirt hat, stellt er zuerst an Pharao die Forderung, daß er Israel die Erlaubniß
 zu einem Zug in die Wüste, um dort Jehovah ein Opferfest zu feiern, erteilen möge.
 Pharao dieses Gesuch mit Hohn zurückweist, ja nunmehr die Bedrückung des Volkes
 auf die äußerste steigert, erfolgt der göttliche Spruch, daß Israel durch große Gerichte
 aus Ägypten geführt und so die Realität seines Gottes als des Herrn der Welt für
 Ägypten, wie für die Ägypter thatsächlich erwiesen werden solle (2 Mos. 6, 6 f. 8, 18.
 16). In den zehn Plagen, die, zunächst an den naturgemäßen Gang des ägypti-
 schen Jahres sich anschließend, über Ägypten ergehen, wird siegreich der Kampf des le-
 benden Gottes mit den Landesgöttern geführt (12, 12. 4 Mos. 33, 4); so dienen sie
 zum Unterpfand des Triumphes des göttlichen Reiches über das Heidenthum (vgl. 2 Mos.
 11, 18, 11). Auch in der Darstellung des Auszuges Israel's bei Manetho
 (s. Ap. I, 26), die als Zeugniß einer jedenfalls alten ägyptischen Auffassung der
 Sache die gewisse traditionelle Bedeutung für sich in Anspruch nehmen darf, tritt un-
 ter andrer die Erinnerung daran hervor, daß hier durchgreifende religiöse Gegensätze
 sich gemessen haben. (S. hierüber besonders Ewald, Gesch. des Volkes
 II, 87 ff.). — Als nach der zehnten Plage, der Ermüderung der ägyptischen Erst-
 geburten, welcher in derselben Nacht in Israel die Einsetzung des Passah zur Seite ging,
 Ägypten voll Schrecken das Volk zum Lande hinausdrängten, wollte Moses das
 Volk nicht nach Kanaan führen (2 Mos. 13, 7 f.), sondern wählte den Umweg durch die
 Halbinsel der sinaitischen Halbinsel. Allein kaum hatte sich das Volk gegen diese hinge-
 wandelt und gerade am rothen Meere, wahrscheinlich in der Ebene des jetzigen Suez
 (s. Art. a. a. O. S. 168 ff.; nach Stadel, Studien u. Kritiken 1850, S. 394 ff.,
 der nördlich bei Adschrud am alten Meeresbecken) sich gelagert, als Pharao heranzog.
 Die feindlicher Heeresmacht, Gebirge und Meeresfluthen umschlossen, erhält das Volk
 die Befehle, im Glauben voranzuziehen. Ein Sturm drängt die Wasser zurück; Israel
 die Befehle der Elemente von seinem Gott wie eine Herde Schaafse geleitet (Ps. 77,
 21. Jes. 63, 11 ff.), zieht glücklich durch das Meer; das ägyptische Heer, das
 folgt, wird von den Fluthen begraben. „Und das Volk fürchtete Jehovah und
 an Jehovah und an seinen Knecht Mose“ (2 Mos. 14, 31). So ward in Israel
 die Erinnerung seiner Erlösung überliefert (vgl. noch Ps. 78, 12 ff. 106, 8 ff. 114),
 die Erinnerung immer neu belebt durch die jährliche Gedächtnißfeier, ein Vorbild
 der Erlösung (Jes. 11, 15 f.)*. Zunächst durfte das Volk in dem großen Er-
 löser ein Unterpfand erblicken für die glückliche Vollendung des Zugs, für die siegreiche
 Überwindung aller Feinde und die Einführung in das verheißene Erbe, wie dieß der
 Gesang des Moses (15, 13 ff.) prophetisch verkündigt. Zuvor aber soll das der
 Sündhaftigkeit, wie den Fleischtöpfen und der Abgötterei Ägyptens kaum entronnene Volk
 seinen theokratischen Beruf erzogen, gesichtet und geläutert werden, und diesem päd-
 agogischen Zwecke dient nun die Führung in der Wüste, „wo das irdische Natur- und
 sündliche Leben stille steht, wo das Volk allein ist mit seinem Gott. Er übernimmt, da
 die Wüste ohne Nahrung und ohne Weg, dieses einfachste Zeichen menschlicher Cultur
 die Speisung durch das Manna, Er die Führung in der Wolken- und Feuer säule,
 mit auch hierin das Volk unmittelbar an Ihn gewiesen sey und sich gewöhne.“ (vgl.

*) In Bezug auf das, was dagegen Ewald, Geschichte Israel's, Bd. II. S. 77 f. aus der
 Schrift gemacht hat, wie nach ihm dieses Ereigniß „nur in Folge eben vorangegangener und noch
 eroder außerordentlicher Regungen edelsten Strebens und hoher geistiger Thätigkeit seine un-
 geheure Wichtigkeit erhalten hat“ — wie es eben geht, wenn „zur rechten Zeit ein günstiger
 Stern die gelegten Keime an's Licht lockt“, s. Auberlen, die göttliche Offenbarung, Bd. 1.
 101 ff.

Auberlen a. a. D. S. 109. vergl. 5 Mos. 8, 2—5. 14—18. und die typische Deutung Jos. 2, 14). Im dritten Monat und zwar nach der wahrscheinlichsten Deutung der unklaren chronologischen Angabe in 2 Mos. 19, 1. (s. Kurz a. a. D. S. 247) am ersten desselben gelangt das Volk an den Sinai, an welchem Jehovah als der Herrliche, in welcher Eigenschaft er sich zuerst bei der Erlösung des Volkes manifestirt (2 Mos. 15, 11. vergl. Ps. 77, 16), die Theokratie gründen und so sein Königthum (vgl. 1 Mos. 15, 18) antreten will. Nachdem dem Volke seine Erwählung zum göttlichen Eigenthum vor allen Nationen, zum priesterlichen Königreich und heiligen Volk angekündigt und es durch Weihungen für den feierlichen Akt vorbereitet ist, erfolgt die Promulgation des Grundgesetzes, durch welches Jehovah die Stämme Israel's zu dem heiligen Gemeinwesen verbindet, und so „ward er König in Jeschurun“ (5 Mos. 34, 1). Durch das Bundesopfer wird der Eintritt des Volkes in die Gemeinschaft des heiligen Gottes versegelt (s. Bd. X. S. 618 f.). In der ganzen Form der Schließung des Gesetzesbundes tritt beides hervor, die erwählende Liebe des Gottes, der hier mit dem Volke sich verlobt (Ezech. 16, 8) und der dräuende Ernst des Heiligen Israel's seines Gesetzes (Hebr. 12, 8 ff.). In Hinsicht auf Gnade und auf Gericht ist es nun an das privilegirte Volk (Am. 3, 2).

In Folge des geschlossenen Bundes will Jehovah unter seinem Volke Recht machen. Aber ehe die den Bau des Heiligthums betreffenden Gesetze vollzogen werden, hat das Volk in Mose's Abwesenheit bereits durch Zurückfallen in Abgötterei den gebrochen. Was im Herzen des Volkes war (vgl. 5 Mos. 8, 2), wurde offenbar, nämlich nichts von den „edelsten und fruchtbarsten Keimen“, die nach Ewald in Israel vor seinem Auszug gelegt gewesen seyn sollen*). Moses vollstreckt an den Abgöttern das Gericht, wobei der Stamm Levi durch seinen Eifer für Jehovah's Ehre seinen Segen erringt (s. Bd. VIII. S. 347); dann aber tritt er, sich selbst zum Fluch darbietend, für das Volk vor Jehovah und beschwört durch wiederholte Fürbitte göttliche Erbarmung, bis er die volle Vergebung errungen hat. So führt der Bundesbruch zu einer neuen Erschließung des göttlichen Wesens, nämlich zur Offenbarung Jehovah's als des Gnädigen und Barmherzigen (2 Mos. 34, 5 ff.). Während des fast einjährigen Aufenthalts am Sinai wird nun das heilige Volk geordnet und eingeweiht, der Cultus geordnet und eine Anzahl sonstiger Gesetze gegeben, wobei besonders genau alles dasjenige bestimmt wird, wodurch in der Lebensordnung des Volkes sein Unterschied von den Aegyptern und den kanaanäischen Stämmen sich ausdrücken soll. (Vgl. in dieser Beziehung Stellen wie 3 Mos. 18, 2. 34. 20, 23 f. u. u. s. w.) Hierauf wird eine Volkszählung vorgenommen, welche für das Volk mit Abrechnung des Stammes Levi die Summe von 603,550 wehrfähigen Männern ergibt (über die Zahl s. Kurz S. 342 ff.); der Stamm Levi wird in die ihm verordnete Stellung eingewiesen (s. den betr. Art.), endlich die Lagerordnung festgestellt, in welcher sich das Verhältniß Jehovah's zu dem Volk als seinem Heere (2 Mos. 7, 4) abspiegelt (s. Bd. XI. S. 769). Nun erfolgt im zweiten Jahre, am 20sten des zweiten Monats der Ausbruch vom Sinai. Durch die Wüste Paran soll das Volk geraden Wegs nach dem verheißenen Lande ziehen. Auch gelangt es — unter wiederholten Erweisungen seiner Hartnäckigkeit und dafür erlittenen Züchtigungen — bis an die Südgrenze Kanaan's, wo

* Wir stellen dem ein Wort des Geographen E. Ritter gegenüber (in der Abhandl.: „Die Sinaiische Halbinsel und die Wege des Volkes Israel zum Sinai“, in Piper's evang. Kalend. 1852. S. 35): „ein seltsames Staunen ergreift uns bei dem Gedanken dieses geheimnißreich großen Wunders über alle Wunder, daß der erste Keim einer reineren und höheren Entfaltung des Menschengeschlechts in diese schauerliche Gebirgswüste eingesenkt — und durch es so in Knechtschaft versunkenes, lästern gewordenes und so oft bundbrüchig habendes Volk, wie das Volk Israel damals war, weiter entfaltet, von Geschlecht zu Geschlecht übertragen, ja als das heiligste Kleinod bewahrt werden sollte für alle Zukunft der Völker. Da freilich fanden hier schon die göttlichen Gleichnisse vom Sädemann, vom Senfkorner und vom Sauerteig, dem Hervortreten des Größten aus dem Unscheinbarsten ihre frühesten Anwendungen.“

Kades-Barnea. Von hier aus sendet Moses zwölf Rundschafter aus, um das Land zu erforschen. Die Nachrichten, welche diese zurüchbringen, erregen eine allgemeine Empörung. Jetzt ist das Maaf der göttlichen Geduld erschöpft; ein vierzigjähriges Umherziehen in der Wüste wird über das Volk verhängt, bis die ganze Generation, welche das zwanzigste Lebensjahr überschritten hat, also die ganze kriegsfähige Mannschaft, ausgestorben seyn würde (4 Mos. 14, 29 ff. 32, 13. Jos. 5, 6). Ueber die folgenden 37 Jahre, während welcher der göttliche Bann auf dem Volke ruht, geht die Erzählung des Pentateuchs fast ganz mit Stillschweigen hinweg. Im ersten Monat des vierzigsten Jahres befindet sich das Volk wieder in Kades-Barnea (4 Mos. 20, 1); es muß nämlich durchaus eine zweimalige Lagerung des Volkes in Kades angenommen werden (s. Kurz S. 372 ff. und 407 ff.). Das neu herangewachsene Geschlecht zeigt dieselbe Halsstarrigkeit wie das frühere; es hadert mit Mose und Aaron, und da diesmal der Glaube dieser beiden wankt, wird auch ihnen der Eingang in das Land der Ruhe verweigert. Da die Edomiter dem Brudervolke den Durchzug durch ihr Gebiet verwehren, muß Israel sich abermals von der Gränze Kanaan's zurückwenden und das edomitische Gebirge umgehen, um von Osten her einzubringen (20, 14 ff.). Ein neuer Ausbruch der Halsstarrigkeit zieht dem Volk eine abermalige Züchtigung zu, muß aber zugleich Veranlassung geben, die rettende Kraft des Glaubens zu offenbaren (21, 4 ff.). Nun folgen im Ostjordanlande glückliche Kämpfe als Zeugniß der Treue Jehovah's und Unterpfand künftiger Siege. Die Amoriter und König Og von Basan werden überwunden und in der Ebene Moab's, Jericho gegenüber, nur noch durch den Jordan vom heiligen Lande getrennt, schlägt Israel sein Lager auf. Der Moabiterkönig Balak will durch den mesopotamischen Seher Bileam die Gefahr beschwören und durch dessen Bannsprüche den Lauf des siegreichen Volkes hemmen, doch von Jehovah's Geist überwältigt, muß der Seher Israel segnen, ihm seine künftige Herrlichkeit und die glanzvolle, siegesmächtige Herrschaft, die aus ihm erstehen wird (24, 17—19), der heidnischen Welt aber ihren Sturz verkündigen (ebendaf. Vs. 20—24.). Der Sinn dieser Stelle ist: das uralte Volk der Amalekiter soll sein Alter, das der Keniter soll die Festigkeit seines Wohnsitzes nicht schätzen; sie fallen zum Opfer der asiatischen Weltmacht, die ihren Sitz jenseits des Euphrat hat; diese selbst wird bewältigt durch eine Macht, die vom Westen, vom mittelländischen Meere her kommt; hier bricht der Seher ab, nachdem er die ganze heidnische Welt, so weit sie in seinen Gesichtskreis fällt, zur Schädelstätte geworden geschaut hat. — Besser glückt es den Moabitern und Midianitern mit Bileam's Rath (31, 16), das Volk zum Dienst des Baal Peor und zu der damit verbundenen Unzucht zu verführen (25, 1 ff.). Nachdem hiesfür Rache an den Midianitern genommen ist (Kap. 31.), wird das im Osten des Jordans eroberte Land, das sich vorzugsweise zur Fortsetzung des nomadischen Lebens eignet, an die Stämme Ruben, Gad und Halbmanasse vertheilt (Kap. 32.). Diese Landstriche gehören nicht zu dem eigentlichen gelobten Lande, dem Eigenthumslande Jehovah's (Jos. 22, 19). Dieses ist auf das westjordanische Gebiet nach den 4 Mos. 34, 1 ff. angegebenen Gränzen beschränkt. Daneben aber ist dem Volke nach 1 Mos. 15, 18. zwischen den beiden Strömen Nil und Euphrat, oder nach der genaueren Angabe 2 Mos. 23, 31. zwischen dem rothen und dem mittelländischen Meer, der arabischen Wüste und dem Euphrat ein Herrschaftsgebiet von viel weiterer Ausdehnung verheißen (vergl. 5 Mos. 1, 7. 11, 24. Jos. 1, 4). — Die neue Volkszählung, welche nach 4 Mos. 26. in den Gefilden Moab's vorgenommen worden war, zeigte das neu herangewachsene Geschlecht fast in gleicher numerischer Stärke wie das frühere (601,730 Männer); dagegen ist der Unterschied der Zahlen bei den einzelnen Stämmen bedeutend, namentlich bei dem Stamme Simeon, der fast auf ein Drittelheil seines früheren Bestandes herabgekommen war und demnach bei den zuletzt ergangenen Strafheimsuchungen vorzugsweise betheiliget gewesen zu seyn scheint. (Simri wird 25, 14. als ein Simeonite bezeichnet). — Bis hieher hat Moses das Volk geleitet; jetzt soll er den Führerstab in Josua's Hände übergeben. Hier ist

nun der geeignetste Ort, das Gotteswort, zu dessen Begründung Moses als Richter erkoren war, die Theokratie und ihre Ordnungen in einem allgemeinen Umriss darzustellen. Zu diesem Behufe aber ist es nothwendig, vorher den Gesetzesbund, auf dem der Gottesstaat beruht, nach seinen wesentlichen Bestimmungen zu erörtern.

Die Form, in welcher der Bund Gottes mit Israel geschlossen wird, ist der Vertrag, beruhend auf gegenseitigen Zusagen der beiden contrahirenden Parteien (2 Mos. 19, 5. 8. 24, 3. 7. vergl. später Jos. 24, 15 f.). Aber es findet hiebei kein wechselseitiges Verhältniß statt, wie z. B. von Spencer (de leg. Hebr. rit. Tubing. S. 234 und besonders S. 236 unt.), die Sache durchaus schief gefaßt worden ist. Für's Erste geht in dem Gesetzesbunde ebenso wie in dem Verheißungsbunde, der zur bleibenden Voraussetzung hat, die Initiative von Gott aus, als Akt der ererbten freien Gnade („ich habe euch zu mir gebracht“, 2 Mos. 19, 4); für's Zweite ist es eben nur Jehovah, der die Bedingungen des Bundes feststellt, so daß das Volk lediglich — allerdings in der Form freier Zusage — in das ihm Vorgelegte einzutreten hat; endlich drittens ist es wieder Jehovah, der zur Aufrechthaltung des Bundes die Vergeltungsordnung handhabt und von dem die endliche Verwirklichung des Bundeszweckes abhängt. In Betreff dieser drei Momente ist nun noch näher Folgendes zu bemerken.

1) Die Annahme Israel's ist freie That Gottes, That seiner Liebe, nothwendig nur insofern, als Jehovah selbst sich durch die den Vätern beschworene Verheißung gebunden hat, also als Aeußerung der göttlichen Wahrhaftigkeit und Treue; sie ist keiner Weise bedingt durch eine besondere Würdigkeit des Volkes. S. 5 Mos. 7, 7. „Dich hat Jehovah, dein Gott, erwählt, ihm Eigenthumsvolk zu seyn aus allen Völkern, welche auf dem Erdboden sind. Nicht weil ihr mehr seyd als alle Völker, sondern weil Jehovah sich zu euch geneigt und euch erwählt, denn ihr seyd das geringste aus allen Völkern; sondern weil Jehovah euch liebte und um den Eid zu halten, den er geschworen hat euren Vätern.“ Vgl. 8, 17 f. 9, 4 ff. Auf dem Grunde seines Erwählungsgrundes hat dann Jehovah dieses Volk durch Thaten, wie sie keine Nation erlebt hat (2 Mos. 7, 23), aus Aegyptens Knechtschaft losgelaufen und so sich zum besondern Eigenthum (אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל) erworben. — Näher prägt sich die göttliche Erwählung in zwei Bestimmungen aus, daß Jehovah der Vater des Volkes ist und Israel sein Sohn, und daß das Volk als Eigenthum Jehovah's ein heiliges, priesterliches Volk ist. In Betreff der ersteren Bestimmung ist daran zu erinnern, daß der Begriff der göttlichen Vaterschaft im A. T. durchaus ethische Bedeutung hat, nämlich das einzigartige Verhältniß der Liebe und sittlichen Gemeinschaft ausdrückt, in das Jehovah Israel zu sich gezogen hat. Wenn Jehovah 2 Mos. 4, 22. dem Pharao sagen läßt: „mein erstgeborener Sohn ist Israel, so sag' ich dir: entlasse meinen Sohn, daß er mir diene“ —, so ist die Bezeichnung „Erstgeborener“ nicht comparativ in dem Sinne, als ob die übrigen Völker die nachgeborenen Söhne Gottes wären, sondern der Ausdruck erklärt sich durch den Gegensatz gegen den Erstgeborenen Pharao's; er will sagen, daß Israel für Jehovah dasselbe sey, was für Pharao sein Erstgeborener. Hiernach ist auch 5 Mos. 32, 6. zu erklären, wo die Worte „ist er doch dein Vater, der dich geschaffen“ nicht auf die physische Schöpfung des Volkes, sondern auf die Hervorbringung desselben in seiner Eigenschaft als theokratisches Volk, also eben auf die Erwählung des Volkes sich beziehen und sagen wollen, daß Israel Alles, was es vermöge seiner Stellung unter den Nationen ist und hat, nur der Gnadenmacht seines Gottes verdankt (vergl. Jes. 43, 1. 44, 45, 11). Die Vaterschaft Jehovah's hat sich zuerst bethätigt in der Erlösung aus Aegypten (Jos. 11, 1.), die Führung durch die Wüste war eine väterliche Zucht (5 Mos. 8, 5), und so ist auch alle künftige Führung und Erlösung Israel's eine Erweisung seiner Vaterschaft (Jes. 63, 16. Jer. 31, 9). Wie Israel im Ganzen Sohn Gottes heißt, so wird dieser Name auch auf die einzelnen Glieder des Volkes übertragen, 5 Mos. 14, 1. „Söhne seyd ihr Jehovah's, eures Gottes“, welcher Ausdruck S. 2

ert wird: „ein heiliges Volk bist du Jehovah, deinem Gotte, und dich hat Je-
 hovah erwählt, ihm zu seyn das Volk des Eigenthums vor allen Völkern, die auf
 Erdboden sind.“ Somit ist dem Begriff der Sohnschaft Gottes der des heiligen
 Völkers correlat. In diesem liegt im Allgemeinen, daß Israel ausgefondert aus der
 Masse der Weltvölker und versetzt ist in die Gemeinschaft mit dem heiligen Gotte
 (Ex. 20, 24, 26), um ihm dienend zu nahen, worin der priesterliche Charakter
 des Volkes begründet ist (s. den Art. „Priestertum“). Die Aussonderung Israel's
 vollzieht sich zunächst in äußerlicher Weise. Es ist ein Volk, einsam wohnend und
 unter die Weltvölker gerechnet (4 Mos. 23, 9. 5 Mos. 33, 28); ausgeschieden
 aus der Gemeinde werden alle Unreinen, Eunuchen und im Incest Erzeugte oder
 von unreiner Abstammung sonst ein Makel haftete (5 Mos. 23, 2 f.), wie auch alle Israe-
 liten, welche temporel verunreinigt sind, dem Volksverkehr sich entziehen müssen. Po-
 sitiv heiligt sich Jehovah sein Volk durch seine Einwohnung in dessen Mitte, durch seine
 Anwesenheit an dasselbe in Wort und That, durch alle Institutionen, welche Zeugniß ablegen
 von dem ganz einzigen Verhältniß, in welchem Israel zu seinem Gotte steht. Durch
 dieses wird allerdings zunächst nur ein objektiver Heiligkeitsstand des einzelnen
 Israeliten begründet. An dieser Heiligkeit des Volkes hat nämlich jeder Israelite An-
 theil durch die natürliche Geburt und äußerlicher Einverleibung in die Gemeinde durch
 die Beschneidung, nicht vermittelst geistlicher Neugeburt und innerlicher Lebensgemeinschaft;
 die Heiligkeit Gottes, der in die Gemeinde gelegt ist (vgl. Jes. 63, 11), weicht doch nicht
 ab von der Theokratie als solchen, sondern ruht eben auf den leitenden Organen
 derselben (4 Mos. 11, 16 ff.), so sehr sich Moses die Ausgießung desselben über die
 Gemeinde wünscht (ebendas. V. 29). Doch fällt schon in das Alte Testament die
 vollstän- dige Scheidung zwischen dem nur
 der äußeren Bundesgemeinschaft und des äußeren Zusammenhanges mit den
 weltlichen Ordnungen geheiligten und dem wirklich Gott suchenden, in Fremd-
 mäßigkeit lebenden Israel (Ps. 24, 6), dem Geschlecht der Söhne Gottes (Ps. 73, 15).
 Die Bezeichnung „heiliges Volk“, „priesterliches Königreich“, „Volk des Eigen-
 thums“ sind die Namen, welche die Zukunft, weissagende Typen dessen, was erscheinen wird,
 das erste Volk in voller Bedeutung des Wortes heißen wird: „Söhne des Le-
 bens Gottes“ (Hos. 2, 1). — Die Heiden (Göthen) dagegen bilden eine große pro-
 fanen Masse. Die Einzigkeit Israel's als Volkes Gottes wird ihnen gegenüber nicht in
 dieser Weise geltend gemacht, daß auch sie in ihrer Art Völker ihrer Götter sind und
 die wirklichen Obhut derselben sich zu erfreuen haben, sondern ihre Götter sind Nichtse;
 es darf nur der Gott Israel's den Anspruch erheben, daß von seiner Herrlichkeit
 die ganze Erde voll werde (4 Mos. 14, 21). Darum hat der alttestamentliche Partiku-
 larismus eine viel durchgreifendere Bedeutung, als der Gegensatz von Hellene und Barbar,
 macht Israel zum Gegenstand des grimmigsten Hasses bei anderen Völkern. Doch
 liegt der Mosesismus in der Universalität seiner Gottesidee und der Art und Weise,
 wie die Urgeschichte der Menschheit anschaut, auch die künftige Aufhebung der zwischen
 der Theokratie und der Heidentum gezogenen Schranke; und selbst für die Gegenwart verhält
 die Theokratie nicht schlechthin ausschließend in Bezug auf die Heiden. Denn ab-
 er davon, daß das Volk schon bei'm Auszug aus Aegypten nichtisraelitische Elemente
 aufgenommen hatte (2 Mos. 12, 38. vergl. mit 3 Mos. 24, 10. u. 4 Mos. 11, 4)
 ist jeder im Lande als Fremdling wohnender Heide durch die Beschneidung dem
 bevollmächtigt einverleibt an allen Gnadengütern desselben Antheil bekommen (vgl. 2 Mos.
 48), mit Ausnahme der dem Bann verfallenen kanaanischen Stämme, denen
 Mos. 23, 4. die Ammoniter und Moabiter beigelegt werden, hinsichtlich der Edomiter
 Aegypten aber mit der Beschränkung, daß ihre Aufnahme in die Gemeinde erst in
 dritten Generation erfolgen solle (23, 8 f.); ebenso waren heidnische Sklaven durch
 Beschneidung der Familie einzuverleiben (2 Mos. 12, 44). [S. die Artt. „Prose-
 liten“ und „Sklaverei bei den Hebräern“].

2) Die Verpflichtung, welche Israel im Bunde übernimmt, ist enthalten der Versicherung: „alle Worte, die Jehovah geredet hat, wollen wir thun“ (2 Mos. 1 vergl. mit 19, 8). Der Inbegriff dieser Worte, in denen Gott seinen Willen Volke kundgibt, ist das Gesetz (תורה), dessen Princip in dem Worte befaßt ist: „sollt heilig seyn, denn ich bin heilig“ (3 Mos. 11, 44 f. 19, 2. 20, 7). In eini alle Verhältnisse und Zustände sich erstreckenden, denselben das Gepräge der Wä den Bundsgott ausdrückenden Ordnung soll sich das Leben des Volkes zum An des heiligen Gotteswillens gestalten. In jedem bedeutenderen Lebensmomente ist Israeliten Anlaß gegeben, sich die Stimme des gebietenden Gesetzes zu vergegenw und „weder zur Rechten noch zur Linken zu weichen“ (5 Mos. 5, 29). Soll e durch Quasten an den Kleiderzipfeln jeden Augenblick daran erinnert werden, aUa hote Jehovah's zu gedenken und sich nicht nach seines Herzens Dünken und seiner Lust zu richten (4 Mos. 15, 38 f. 5 Mos. 22, 12). Zwischen innerem und au Leben wird hier zunächst nicht unterschieden. Die übliche Eintheilung des Gese: Sitten-, Ceremonial- und Rechtsgesetz kann dazu dienen, die Uebersicht über di- saischen Ordnungen zu erleichtern; sie ist aber mißverständlich, wenn sie einen U Unterschied der Gesetze ausdrücken und für die bezeichneten Theile eine verschiede nität in Anspruch nehmen will. Denn im Gesetze steht das innerlichste Gebot „d deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (3 Mos. 19, 18) neben dem: „du sollt Feld nicht besäen mit zweierlei Samen“ (B. 19). Der Satz, daß Israel heilig soll, wie sein Gott heilig ist, dient eben so zur Begründung des Gebotes, daß nicht durch den Genuß des Fleisches gewisser Thiere verunreinigen soll (11, 4 wie des Gebotes, Vater und Mutter zu ehren (19, 2 f.). Für das ganze Ge allen seinen Theilen ist die Form die gleiche, nämlich die des unbedingten Gebot dieses streng objektiven Charakters des Gesetzes willen kann menschlichem Ermessen Recht, einen Rangunterschied unter den einzelnen Geboten eintreten zu lassen, nich geräumt werden. Ob ein solcher besteht, das zu bestimmen, liegt nur in der A des Gesetzgebers, der allerdings auf gewisse sittliche Gräucl, so wie auf die Uebertu solcher Gebote, die in nächster Beziehung zur Bundesidee stehen (wie das der Best dung, der Sabbathfeier u. s. w.), eine härtere Strafe setzt, als auf die Uebertu anderer. Aber für den Menschen fällt auch das geringfügigste Gebot unter den sichtspunkt des dem ganzen Gesetze zu leistenden Gehorsams. „Versucht ist, wer alle Worte des Gesetzes erfüllt, daß er darnach thue“ (5 Mos. 27, 6). — In d Bestimmungen ist dasjenige enthalten, was man die Unfreiheit und Keußerlichkeit mosaischen Gesetzes genannt, aber nicht immer richtig gefaßt hat. Es ist nämlich richtig, zu behaupten, das mosaische Gesetz fordere nur äußere Angemessenheit des i dells, also nur Legalität, nicht Moralität. Im Gegentheil dringt das Gesetz auf Gefinnung, wenn es im Deialog spricht: „du sollst dich nicht lassen geküsten“ (s. Bd S. 323), wenn es (5 Mos. 6, 5. 3 Mos. 19, 17) zur Liebe Gottes von ganzem S und von ganzer Seele, zur Versöhnlichkeit und dergl. verpflichtet. Dabei forde freilich nach dem oben Bemerkten das Keußerliche wie das Innerliche, beides u einander. Indem aber doch auch die Forderung des Keußerlichsten unter den Gef punkt des dem persönlichen Gotteswillen zu leistenden Gehorsams gestellt wird, lag hierin eine göttliche Pädagogie von dem Keußerlichen auf das Innere hin. Eben dat daß auch in solchen Keußerlichkeiten ein göttliches Gebot zu erfüllen war, sollte Volk sich gewöhnen, überhaupt Alles ungetheilt auf Gott zu beziehen, sollte es le daß der Mensch unter einen Alles beherrschenden, Allem ohne Ausnahme Raaf und setzenden absoluten Willen gestellt sey und, nicht nach Regeln, die willkürlicher Abstru anheim gegeben sind, sich zu richten habe. So wurde das Gewissen geschärft, Schuldbewußtseyn geweckt, die Erkenntniß dessen, was es um die wahre Gottesge tigkeit sey, angebahnt. Und dieß um so mehr, als die ganze Ritualordnung, der Leben des Israeliten unterworfen war, von der Beschneidung an darauf angelegt

Die Förderung des innerlichen Heiligungsprocesses nahe zu legen, überhaupt das Bewußtsein solcher Aufgaben zu wecken. Ganz richtig bemerkt Rijsch (a. a. O. S. 67): Die hebräischen Ceremonien vereinigen materiell ex opere operato mit der Gottheit, was also magisch. Es gibt keinen einzigen Gebrauch in der Stiftung des Moses, welcher eine sinnfällige Handlung in magischer Weise die Gemeinschaft mit Gott darstellt, sondern jeder hat eine symbolische Natur. Das gilt von den Reinigungen, dem Opfern, vom heiligen Gebäude und seinen Construktionen, das gilt von jedem Festtage und jedem Trausischen.“ (Vgl. auch das Bd. X. S. 207 u. 620 und Bd. III. S. 177 unten Bemerkte). Hierzu kommt endlich noch, daß das Gesetz in dem die Spitze des Dekalogs gestellten und auch sonst, besonders im Deuteronomium, in wiederkehrender Hinweisung auf die gnädige Erwählung und Heilsführung Gottes, in der Hinweisung auf den der Treue gegen Gott verheißenen Segen darauf beruht, die Motive der Liebe und Dankbarkeit in dem Volke zu wecken. — In der Verbundenheit an göttlichen Willen sind die Israeliten Jehovah's Knechte. Hierin liegt zugleich die Ehre des Volkes, das durch diese Verbundenheit an Gottes Herrschaft der menschlichen Herrengewalt entnommen ist (3 Mos. 25, 42. 55); „aufrecht“ vor seinem Gotte geführt (26, 13). Ebenso begründet das Gesetz mit seinen gütlichen und rechtsvollen Ordnungen die Größe des Volkes anderen Nationen gegenüber; „Ihr sollt eure Weisheit und eure Einsicht seyn vor den Augen der Völker, wenn sie von diesem Gesetze hören, sagen werden: gewiß, ein weises und vernünftiges Volk ist diese große Nation; welches große Volk ist, das so gerechte Gesetze und Ordnungen hätte, wie dieses ganze Gesetz, welches ich euch heute vorlege?“ (5 Mos. 1. 1. vgl. Ps. 147, 19 f.), — ein Ruhm, der sich bewährt hat in der Erfahrung, welche Israel durch seine Institutionen über die Völker ausgeübt hat.

Die Verpflichtung des Volkes entspricht 3) die göttliche Vergeltung. Wo in dem Willen des heiligen Gottes erfüllt werden soll, muß auch in jedem Gebote die entsprechende Wahrung desselben erkannt werden, und zwar muß die Natur wie die Geschichte der Offenbarung der göttlichen Vergeltungsordnung dienen. Darin liegt ein scharfer Gegensatz gegen jede heidnische Zufalls- und Schicksalslehre. Der Inhalt des göttlichen Segens, welcher der Treue gegen das Gesetz verheißen ist, ist das Leben (5 Mos. 4, 1. 8, 1. 30, 15). Es umfaßt alle Güter, welche zur irdischen Wohlfahrt gehören, langes Leben und zwar auf dem gesegneten Boden des gelobten Landes (2 Mos. 20, 12. 5 Mos. 4, 40. 11, 9 ff. 30, 20), Kindersegen, Fruchtbarkeit im Lande, Sieg über die Feinde (3 Mos. 26, 3 ff. 5 Mos. 28, 1 ff.). Doch sind nicht diese irdischen Güter für sich, welche das Leben begründen, sondern dieselben nur in einem Glücksstand insofern, als ihr Besitz mit der Erfahrung der gnadenvollen Gegenwart des inmitten seines Volkes wohnenden Bundesgottes verknüpft ist und die ihm ein Unterpfand seiner Schuld sind. Darum schließt 3 Mos. 26, 11 ff. alle Verheißung irdischen Segens mit dem Worte ab: „ich setze meine Wohnung in eure Mitte und meine Seele wird euch nicht verschmähen; ich will in eurer Mitte wohnen und euch Gott seyn und ihr sollt mir Volk seyn.“ Das Bild des glücklichen Landes des Volkes, wie es, abge sondert von den Völkern der Erde, ausgestattet mit reichen Gütern seines Landes, siegreich wider alle Feinde, selig ist in der Erfahrung der Gnade seines Gottes, ist gezeichnet 5 Mos. 33, 27—29. — Auf der anderen Seite die Bundesbrüchigkeit des Volkes die Entziehung aller der oben erwähnten Segen zur Folge. Verkürzung des Lebens, Kinderlosigkeit, Miswachs und Theuerung, in Israel inne werde, wie es allen Natursegen nur als Gabe Gottes hat (vergl. 1. 2, 8 ff.), ferner politisches Unglück, Niederlage vor dem Feinde, und als Vollendung der Strafe, Hingabe des Knechtes Jehovah's, weil er den Dienst seines Gottes schmähete, in die Dienbarkeit anderer Völker, Verstoßung aus dem Hause Gottes (1. 2, 9, 15) und darum aus dem Lande, an welches die Theokratie geknüpft ist, Zerstückung Israel's unter alle Völker als eines feigen, verachteten und mißhandelten Volkes

(3 Mos. 26, 14—39. 5 Mos. 28, 15ff.). Wenn für heidnische Völker nationales Unglück ein Zeugniß von der Ohnmacht ihrer Götter ist, so bezeugt Israel's Bestrafung die Realität seines Gottes und seiner vergeltenden Gerechtigkeit; „sehst nun, daß ich es bin, und ist kein Gott neben mir; ich kann tödten und lebendig machen, ich schlage und ich heile und Niemand rettet von meiner Hand“ (5 Mos. 32, 29). Die Kenntnis auch die alttestamentliche Geschichtsschreibung nicht die „patriotische Unwahrheit der Geschichtsschreibung anderer Völker (vgl. die Bemerkungen von M. v. Niebuhr Geschichte Assurs und Babels S. 5); so wenig wird auf Verschweigung der Unglücksfälle, die Israel treffen, ausgegangen, daß sie vielmehr als Zeugniß für die Wahrheit und Macht des Bundesgottes recht gesichtlich hervorgehoben werden. — Einmal aber Israel durch Bundbrüchigkeit dem göttlichen Gerichte verfällt und verstoßen ist, ist dann nicht der göttliche Erwählungsrath vereitelt und demnach in letzter Instanz die Verwirklichung des göttlichen Reichszweckes doch nur von menschlichem Thun abhängig. Auch hierauf bleibt der Mosaismus die Antwort nicht schuldig. Gottes erbarmende Liebe steht höher als seine strafende Gerechtigkeit, wie schon in dem Verhältnisse 2 Mos. 20, 6 zu 5. angedeutet ist (vgl. 34, 6 f.); seine Treue kann durch menschliche Untreue nicht gebrochen werden. Sein Richter ist daher ein zweck- und maßgebendes Thun (s. besonders Jes. 28, 23—29), das so erfolgt, daß es durch Gericht hin zur Wiederbringung Israel's und zur Vollendung des göttlichen Reiches kommen kann. Israel wird nämlich im Gerichte nicht vernichtet; auch in der Verstoßung, in der Streuung unter die Völker der Erde soll es doch nicht mit diesen verschmelzen, sondern als ein abgefordertes Volk zur Erfüllung seiner Bestimmung aufbewahrt werden. Wenn sie im Lande ihrer Feinde sind, will ich sie nicht verachten und nicht verschmähen, so daß ich sie nicht vernichte, daß ich meinen Bund mit ihnen bräche“ (3 Mos. 26, 28). Wenn sie sich zu Jehovah bekehren, wird Jehovah, eingedenk seines Bundes, wieder zum Volke annehmen und zurückbringen (5 Mos. 32, 36 ff. und besonders 30, 1). „Wenn deine Verstoßenen sind am Ende des Himmels, von dannen wird Jehovah, Gott, dich sammeln und von dort dich holen. Dann bringt dich Jehovah, dein Gott, das Land, welches deine Väter besaßen, daß du es besitzest, und er thut dir wohl. Ich mehrt dich mehr als deine Väter.“ Dann wird auch die Stellung des Volkes zum Götzen eine andere sein; das Sollen wird durch Gottes Kraft zum lebendigen Wollen werden. „Und es beschneidet Jehovah, dein Gott, dein Herz und das Herz deines Samens, du Jehovah, deinen Gott, liebst; mit deinem ganzen Herzen und deiner ganzen Seele auf daß du lebest.“ So ruht trotz menschlicher Sünde die Verwirklichung des göttlichen Erwählungsrathes, die Vollendung des Volkes Gottes sicher in der Treue und Erbarmung Gottes (Röm. 11, 25—36).

Die Angriffe, welche der Mosaismus wegen seiner Vergeltungslehre besonders seitens der Deisten, aber auch noch von neueren Theologen erfahren hat, beziehen darauf, daß er für die Gesetzeserfüllung nur die sinnlichen Motive der Lohnsucht und der Furcht vor Strafe geltend zu machen wisse; ferner darauf, daß dieser „Natiurwahn“, wie de Wette den mosaischen Vergeltungsglauben genannt hat, das Volk Israel entsetzlich unglücklich gemacht und eine finstere Weltanschauung erzeugt habe, durch welche die schöne Harmonie des Menschen mit der Welt, worin der Grieche so herrlich steht, gebrochen worden (s. besonders de Wette's Abhandlung: „Beitrag zur Charakteristik des Hebraismus“, in Daub's und Kreuzer's Studien Bd. III.); er wurde der Mangel der Lehre von einer jenseitigen Vergeltung gerügt. — Auf diese Einwürfe ist im Allgemeinen bereits durch die obige Darstellung geantwortet. Die Sittlichkeit, die auf dem Glauben an die Erwählungsgnade und die Führungstreue des Bundesgottes beruht und deren Güterlehre eben in der Hervorhebung der Gemeinshaft mit diesem Gotte culminirt, kann doch in der That nicht eines groben Eudämonismus beschuldigt werden. Daß ein Mensch lediglich um seines äußeren Wohlstandes willen abgesehen von seiner Freundschaft mit Gott, für wahrhaft glücklich zu halten sei,

Standpunkte des Mosaismus aus ein ganz unvollziehbarer Gedanke; hat derselbe in dem Bilde der Patriarchen das Ideal menschlichen Glückes deutlich genug geteilt. Darin freilich, daß die Gemeinschaft des Frommen Gott nicht ohne entsprechenden Gottessegens in irdischen Gütern gedacht werden kann, das Leben noch nicht als erfasst ist, liegt eine Beschränktheit des Mosaismus der neutestamentlichen Offenbarungsstufe gegenüber: wogegen derselbe durch die Art und Weise, wie er Ernst macht im Postulate einer sittlichen Weltordnung, wie er im Unglück alle fatalistischen Klagen abschneidet und das Gewissen weckt, wie er überhaupt das ganze Leben im Glauben vor einer in jedem menschlichen Geschick ihr Walten bezeugenden heiligen Macht unterwirft, sich hoch über alles Heidenthum stellt. Eben in dem Glauben an diese unverbrüchliche göttliche Vergeltungsordnung gewinnt das Leben des Israeliten die geistliche und sittliche Energie, die im entschiedenen Gegensatz zu dem ägyptischen Aberglauben steht, daß sich immer mit dem Tode und dem Zustande nach demselben zu verbinden macht. Für eine inhaltsvolle Unsterblichkeits Hoffnung, die nicht erstehen konnte ohne die Zusammenhänge mit dem Faktum der Todesüberwindung, wird doch der Israelit durch die Stiftung einer Gemeinschaft des Menschen mit Gott, dem ewig Lebenden, die ihrer Unvergänglichkeit zunächst in der durch die Ewigkeit Gottes verbürgten Dauer seines Volkes gewiß wird (vergl. Ps. 102, 28 f.), aber, je intensiver er sich in der weiteren Entwicklung der alttestamentlichen Religion auch dem einzelnen Menschen zu erfahren gibt, in demselben Maße auch die Ahnung der ewigen Bestimmung des Individuums zu erwecken im Stande ist. (S. meine Comment. ad theol. bibl. I. S. 71 ff.).

Die auf dem Gesezesbunde ruhende Staatsordnung ist Gottes Herrschaft, *theokratia*, wie die mosaische Verfassung zuerst von Josephus, c. Ap. II. 16. bezeichnet wird (*Οἱ μὲν μοναρχίας, οἱ δὲ ταῖς ὀλίγων δυναστείας, ἄλλοι δὲ τοῖς πολλοῖς ἐπέτρεψαν τὴν ἑξουσίαν τῶν πολιτευμάτων. Ὁ δ' ἡμέτερος νομοθέτης ἐν τούτων οὐδοτιοῦν ἀπέδειξε, ὡς δ' ἂν τις εἴποι βιασάμενος τὸν λόγον, θεοκρατίαν ἀπέδειξε τὸ πολίτευμα, θεῶ τὴν ἀρχὴν καὶ τὸ κράτος ἀναθεῖς, καὶ τὸν εἰς ἑκείνον ἅπαντας ἀφορᾶν* etc.). Jehovah ist der König des Volkes. Der Begriff des göttlichen Königthums drückt nämlich im Alten Testaments nicht das allgemeine Machtverhältniß Gottes zur Welt aus, daß er ihr Schöpfer und Erhalter ist, sondern das besondere Herrschaftsverhältniß, in das er zum erwählten Volke getreten ist und durch dieses auch zu den übrigen Nationen treten will (vergl. Bd. VIII. S. 8). Und die Patriarchen ihn als Herrn und Hirten bezeichnet hatten, heißt er zuerst, nachdem er durch die Ausführung Israel's aus Aegypten sich ein Volk erworben hatte, Ps. 15, 18. der, der König ist für immer und ewig. Der eigentliche Anfang des königlichen Regiments aber ist der Tag, an dem er durch Promulgation des Gesetzes und Schließung des Gesezesbundes die Stämme Israel's zu einem Gemeinwesen, theokratischem Königreich, verband (5 Mos. 33, 5., wo das Subjekt Jehovah, nicht Gott ist). In diesem Staate sind alle Gewalten in Jehovah vereinigt; wie das Gesetz, die Offenbarung des Willens Jehovah's, alle Sphären des Lebens umfaßt, so auch seine Herrschaft. Hier sind, wenn man sich so ausdrücken will, Staat und Kirche in unauflöslicher Einheit zusammengeschlossen; auch das bürgerliche Recht und die Polizei sind ein Ausfluß des göttlichen Willens. Manches allerdings, was auf irdischer Grundlage beruht, wird festgehalten, beziehungsweise um der *σκληροκαρδία* des Volkes willen gelassen (Matth. 19, 8); doch wird solches wenigstens durch gesetzliche Bestimmungen beschränkt und eingeschränkt. — In der Art und Weise, wie die göttliche Regierungsgewalt ausgeübt wird, und überhaupt in den Ordnungen der Theokratie erscheinen in merkwürdiger Weise Stabilität und Bewegung, Gebundenheit und Freiheit neben und in der Einheit. Die gesetzgebende Thätigkeit hat Jehovah gelübt durch Moses, indem er ihm ewige Satzungen und Rechte gegeben hat (vgl. 2 Mos. 12, 14. 17. 27, 21. 43. u. viele andere Stellen). Von einer künftigen Abrogation des Gesetzes weiß

der Pentateuch nichts; nur die innere Stellung des Volkes zum Gesetz soll nach oben Bemerkten in der letzten Zeit eine andere werden. Hiemit soll aber die Vereinbarung des göttlichen Willens nicht abgeschlossen seyn, vielmehr wird neben dem sterlichen Urim und Thummim zu fortgehender Vermittelung des göttlichen Zeugnisse das Volk die Prophetie eingesetzt (s. Bd. XII. S. 211 ff.); doch diese beruht dem göttlichen Geist, den Jehovah verleiht, wenn er will (s. 4 Mos. Kap. 11.). Jeshu ist als König und Gesetzgeber auch der Richter des Volks (vergl. Jes. 33, 22) ganze Rechtspflege ist Ausfluß der göttlichen Richterergewalt (5 Mos. 1, 17; im Ueb. vergl. Bd. V. S. 57 ff.); doch hat sich neben der geordneten Rechtsverwaltung Jeshu das unmittelbare Eingreifen wie gegen das Volk im Ganzen gemäß der oben erwähnten Vergeltungsordnung, so auch gegen Einzelne, wo es sich um besondere Zeugnisse Straferechtigkeit handelt (s. z. B. 4 Mos. Kap. 16), vorbehalten. Dieß führt zur dritten Staatsgewalt, die vollziehende. Für diese fehlt es in der moseischen Verfassung an einem festen Institut. Zwar die Zuberacht darf das Volk hegen, Jehovah immer wieder einen Mann über die Gemeinde bestellen werde, „der aus und einziehe vor ihnen her, und der sie ausführe und einführe, daß die Gemeinde Jehovah's nicht sey wie Schafe, die keinen Hirten haben“ (4 Mos. 27, 16). Die Erweckung solcher Führer des Volkes hängt eben wieder ab von der Sendung des Geistes, welche Jehovah's freie Sache ist. (Im Uebrigen vergl. das über den Mose eine geordnete Exekutive im mosaischen Staat bereits Bd. VIII. S. 9 Bemerkten) Jehovah, der Kriegsmann (2 Mos. 15, 3), bleibt namentlich der eigentliche Herrscher des Volkes, der *στρατηγὸς ἀνδρογάτωρ*, wie ihn Josephus (ant. IV, 8. 41) Israel bildet die צבא־אֶרָאֵל (2 Mos. 12, 41). Er zieht als Vorkämpfer ihnen (4 Mos. 11, 35); von ihm allein hat Israel den Sieg über seine Feinde zu erlangen zum bleibenden Zeugniß, wie das Gottesvolk überwinden soll, ist der Kampf mit Amalek (2 Mos. 17, 8 ff.) hingestellt. — Das eigentlich stabile Element in der Theokratie ist die von göttlicher Geistesausrüstung unabhängige, stufenweise aufsteigende sterliche Vertretung des Volkes vor Gott (s. Bd. XII. S. 174 ff. vergl. mit Bd. S. 198 f.). Wenn auch objektiv der Bestand der Theokratie auf der Einwirkung Jehovah's in seiner Gemeinde beruht, so ist doch, da die Gemeinde wegen ihrer natürlichen Unreinheit und ihrer fortgehenden Versündigungen nicht unmittelbar, wie sie nach ihrer priesterlichen Bestimmung sollte, ihrem Gotte nahen kann, zur Bewahrung des Bestandes der Theokratie nothwendig ein Amt, das den Dienst der Versöhnung führt und den im Kultus sich vollziehenden Verkehr Gottes und der Gemeinde vermittelt. (Ueber die Principien des mosaischen Kultus s. Bd. X, S. 619 ff.). — Die Stammverfassung, in die theokratische Ordnung aufgenommen, dem Leben der Stämme Geschlechter und Familien seine selbstständige Entwicklung gewährt, eine die Eigenheiten derselben unterdrückende Centralisation fern gehalten wurde, darüber s. Bd. XIV. S. 771 Ausgeführte. Die Bewahrung der theokratischen Einheit war besonders den unter die übrigen Stämme zerstreuten Leviten anheimgegeben (s. Bd. S. 352). Im Uebrigen werden alle privatrechtlichen Verhältnisse dem theokratischen Princip unterworfen. Wie die Auktorität der Aeltern den Kindern gegenüber geht und doch zugleich ihrer Ausartung in ein willkürliches Hausregiment gewehrt wird (s. Bd. III. S. 774; wie, wenn auch noch die Polygamie geduldet war, doch eine hohe Auffassung des ehelichen Verhältnisses, als eines von Gott geschlossenen Bundes, dem Volke begründet und durch die vom Gesetz statuirten Ehehindernisse die Rechte des Familienlebens geschirmt wurde, s. Bd. III. S. 662 f.; wie in den das Recht dienenden Klasse bestimmenden Gesetzen die Idee des in seiner Gebundenheit an von menschlicher Knechtschaft freien theokratischen Bürgers sich ausdrückte und, infolge noch Sklaverei geduldet war, doch die Anerkennung der Menschenwürde im Sklaventum forderte wurde, s. Bd. XIV. S. 464 ff.; wie in den den Grundbesitz betreffenden Bestimmungen das theokratische Princip, vermöge dessen Jehovah der eigentliche und ei-

für das Land ist, durchgeführt, von dem Israeliten die thatsächliche Anerkennung des
 persönlichen Eigenthumsrechts gefordert, zugleich aber der Fortbestand der Familien gesichert
 und dem Proletariat gewehrt wurde, s. Bd. XIII. S. 208 u. 210 f.; wie noch in einer
 späteren Gesetze ein göttliches Recht der Armen und die Armenpflege sanktionirt
 wurde, s. Bd. I. S. 506 ff. — Wie endlich das Leben des Einzelnen in Bezug auf
 den natürlichen Verlauf, Essen und Trinken, geschlechtliche Funktionen u. s. w., der
 mosaischen Ordnung unterworfen wurde, so daß hier überall die Aussonderung des
 Heiligen aus der profanen Masse und die Aufgabe derselben, sich in einer das ganze
 Leben durchdringenden Reinheit darzustellen, zum Bewußtseyn kommen mußte und na-
 türlich auch die Ahnung der an natürlichen Vorgängen haftenden ethischen Beziehungen
 wurde, darüber s. die Art. „Reinigungen“, „Speisegesetze“ u. s. w.

Wie wenig das Wesen der mosaischen Theokratie verstanden wird, wenn man nach
 der gewöhnlichen rationalistischen Auffassung derselben den Begriff der Hierarchie un-
 terschiedet, bedarf nach dem Bisherigen nicht erst ausführlich gezeigt zu werden. Um
 die Priesterstaat zu begründen, fehlt der mosaischen Verfassung eben das Haupterfor-
 derniß, nämlich daß die höchste Macht im Staate wirklich in das Priesterthum gelegt
 wäre: wogegen, wie der weitere Gang der Geschichte Israel's beweist, gerade
 die theokratischen Aemter einen viel durchgreifenderen Einfluß auf die Entwid-
 lung der Theokratie ausübten. War doch schon die Art und Weise, wie für den Unter-
 schied der Priester und Leviten gesorgt war, ganz und gar nicht darauf berechnet, ihnen
 die göttliche Machtstellung zu sichern (s. Bd. VIII. S. 352 und Bd. XII. S. 182).

Wir verfolgen nun weiter die Geschichte der Theokratie vom Tode des Moses an.
 Josua in seinem Führeramte bestätigt worden war (Jos. 1, 1—9), erfolgte auf
 die gleiche Weise der Uebergang über den Jordan, dem Volke zum unterpfändlichen
 Bewußtsein, daß dieselbe göttliche Macht, die mit Moses gewesen, auch unter dem neuen
 Führer sich offenbaren werde (4, 14. 22—24); deßhalb wird diese Begebenheit an-
 schließend mit dem Durchzug durch das rothe Meer zusammengestellt (4, 23. Ps. 114,
 3 f.). Das Volk lagerte sich in der Ebene von Jericho (Jos. 4, 13); hier wurde
 die Beschneidung bei den während des Zugs durch die Wüste Geborenen nach-
 gehalten und dann mit der ersten Passahfeier das Volk in den Genuß der Güter des
 Landes eingesetzt (5, 1—12). Durch die Eroberung Jericho's (Kap. 6.) wurde
 der Schlüssel des Landes gewonnen; hierauf folgte, nachdem ein auf das Volk durch
 Josua's Ungehorsam gelommener Bann gesühnt war (Kap. 7. vgl. Jos. 2, 17), die Ein-
 nahme von Ai, dem zweiten festen Plage des mittleren Kanaan (Kap. 8.), dann nach
 der feierlichen Ate am Ebal (8, 30—35., vergl. mit 5 Mos. 27, 4—7) ein siegreicher
 Kampf gegen die südlichen (Kap. 10), ein zweiter gegen die nördlichen kanaanäischen
 Stämme (Kap. 11. — s. Bd. VII. S. 39 f.). An einer Reihe kanaanäischer Städte
 wurde das 5 Mos. 7, 2. 20, 16—18. (vgl. mit 1 Mos. 23, 32 f. 34, 12 ff.) gebotene
 Verbrechen vollzogen (s. Bd. I. S. 678). Dieser Ausrottung der Kanaaniter hat man
 natürlich eine mildere Wendung zu geben versucht. Einige sahen das Gebot so, daß
 in kanaanäischen Städten zuerst sollte Friede angeboten werden, und erst im Falle der
 Ablehnung dieses Anerbietens die Vertilgung eintreten sollte. Allein dieß folgt weder
 aus 5 Mos. 20, 10 ff., wo B. 15. das bezeichnete Verfahren ausdrücklich nur für aus-
 wärtige, nichtkanaanäische Feinde vorschreibt, noch aus Jos. 11, 20., welche Stelle viel-
 mehr auf die Kanaaniter nur den Satz anwendet, daß der dem Gericht Verfallene nach
 der Fügung selbst zur Herbeiführung dieses Gerichts behülflich seyn muß. Nicht
 aber irrtümlich ist es, die Ausrottung der Kanaaniter aus einem älteren, aus der
 Zeit der Patriarchen stammenden Rechte Israel's auf Palästina rechtfertigen zu wollen.
 Gegen streiten Stellen wie 1 Mos. 12, 6. 13, 7. auf das Bestimmteste. Das Alte
 Testament kennt keinen anderen Grund für die Zuteilung des Landes an Israel, als
 die freie Gnade Jehovah's, dem dasselbe gehört, und keinen anderen Grund für die
 Vertilgung der kanaanäischen Stämme, als die göttliche Gerechtigkeit, welche, nachdem

diese Stämme in unnatürlichen Gräueln (3 Mos. 18, 27 f. 5 Mos. 12, 31) das A ihrer Sünden voll gemacht haben, nach langem Zuwarten (1 Mos. 15, 16) endlich chend hereinbricht. Dabei wird aber Israel für den Fall, daß es der Sünden Stämme, an denen es die göttliche Strafe vollzieht, selbst sich theilhaftig machen w mit gleichen Gerichte bedroht. (Vgl. noch 5 Mos. 8, 19 f. 13, 12 ff. Jos. 23, 1 — S. über diesen Gegenstand Hengstenberg, Beitr. zur Einleit. in das A. u. N. Bd. III. S. 471 ff.). Daß ein Theil der Kanaaniter vor Josua durch Flucht sich rettet haben soll, s. Bd. VII. S. 237 f. — Nach etwa 6—7 Jahren war die Er rung des Landes im Großen und Allgemeinen beendet, so daß zur Vertheilung dessel ge schritten werden konnte (Jos. Kap. 13—21). Das Theilungsgeschäft leiteten Priester Eleasar und Josua mit den Stammhäuptern. Zuerst wurden die mäch Stämme untergebracht, indem Juda den südlichen Theil des Landes erhielt, Joseph Ephraim und die andere Hälfte von Manasse) in der Mitte angesiedelt wurde. C hatte man sich aber anfangs verrechnet, so daß bei der Gebietsanweisung an die übrigen Stämme von diesen Benjamin, Dan und Simeon in das bereits vertheilte eingeschoben werden mußten. Zum Behuf dieser Gebietsanweisung war eine Art Karte entworfen worden, Jos. 18, 4—8; s. hierüber Ritter, Geschichte der Erz u. s. w., herausg. von Daniel, S. 7 f., wo daran erinnert wird, daß die hiezu derlickten Kenntnisse von Aegypten mitgebracht werden konnten, wo die Landesver eine uralte Sache war. — Das Heiligthum wurde von Gilgal nach dem zieml der Mitte des cisjordanischen Landes gelegenen Silo verlegt (18, 1), also in da biet des Stammes Ephraim, dem Josua selbst angehörte, und so wurde Silo f nächstfolgenden Jahrhunderte der Mittelpunkt der Theokratie.

So war nun das „gute Land“ (2 Mos. 3, 8. 5 Mos. 3, 25. 8, 7—9), die „F von allen Ländern“ (Ezech. 20, 6. vergl. mit Jer. 3, 19. Dan. 8, 9. 11, 16) wonnen, wo auf der Grundlage des einen geordneten Fleiß erfordernden agrarisch Lebens das Volk zur Erfüllung seiner Bestimmung heranreifen sollte, in stiller und schügter Zurückgezogenheit (4 Mos. 23, 9. 5 Mos. 33, 28. vgl. mit Mich. 7, 14). S durch das Gesetz (s. bes. 3 Mos. 20, 14. 26) gebotene Absonderung von den ande Völkern wurde erleichtert durch die abgeschlossene Lage des Landes, das im Süden i Osten von großen Wüsten, im Norden vom hohen Gebirge des Libanon umschloß im Westen von einem an Landungsplätzen armen Gestade mit bloß vorüberziehend also wegleitender Küstenströmung begrenzt ist. Auf der anderen Seite wurde mi durch die Lage des Landes inmitten der Völker, welche den Schauplatz der alten (schichte bilden (vgl. Ezech. 5, 5. 38, 12), und durch die an seinen Grenzen vorül führenden Verkehrsstraßen der alten Welt der künftige theokratische Beruf des Vö möglich gemacht. „Dieser Verein der größten Contraste in der Weltstellung, ei möglichst isolirten Zurückgezogenheit nebst Begünstigung allseitiger Weltverbindung der zu seiner Zeit vorherrschenden Kultursphäre der alten Welt, durch Handels- : Sprachenverkehr, zu Wasser wie zu Lande, mit der arabischen, indischen, ägyptisch wie mit der syrischen, armenischen, griechischen wie römischen Kulturwelt, in deren meinsamen räumlichen und historischen Mitte, ist eine charakteristische Eigenthümlich dieses gelobten Landes, das zur Heimath des auserwählten Volkes vom Anfange an stimmt war.“ (Ritter, Erdkunde, Bd. XV. 1. S. 11). — Mit dem Eingang Isra zu seiner Ruhe auf dem verheißenen Boden, mit der Mehrung des Volkes gleich Sternern des Himmels (5 Mos. 1, 10) sind zwei Stücke der den Patriarchen gegeb Verheißung erfüllt; aber nun hebt ein neuer Geschichtslauf an, in welchem Israel, gl dem an den Scheideweg gestellten Jüngling, zunächst auf sich selbst verwiesen wird, i in freier Entwicklung in die theokratischen Ordnungen sich hineinzuleben, dann ab indem es die Wege der Natur vor den Wegen seines Gottes erwählt, in Noth u Kampf erfahren soll, was es mit eigener Kraft vermag und was es dagegen an l rettenden Macht seines Gottes hat.

Je mehr noch durch die zahlreichen Reste von theils versprengten, theils durch den Eroberungszug noch gar nicht berührten Kanaanitern der Besitz des Landes gefährdet war, desto nöthiger wäre ein treues Zusammenhalten der Stämme in fester Anschließung an die theokratische Ordnung gewesen. Aber so bereitwillig das Volk noch in der letzten Versammlung, die Josua vor seinem Tode hielt (Jos. Kap. 24), den Bund mit Jehovah erneuert hatte, so hielt es doch nur so lange treu an demselben, als das Geschlecht, welches die großen göttlichen Thaten geschaut hatte (24, 31. Richt. 2, 7). Bei Richt. Kap. 19—21. berichteten Begebenheit, welche, da nach 20, 28. Pinehas das Hohepriester war, bald nach Josua's Tode fallen muß, zeigt sich der theokratische Geist des Volkes noch in voller Kraft. Doch ist dieß das letzte vereinigte Auftreten des Volkes für lange Zeit. Schon dadurch, daß Josua den einzelnen Stämmen die Eroberung überlassen hatte, das Eroberungswort zu Ende zu führen, hörte dieses allmählich die Nationalität zu seyn, und wurde das überwiegende Hervortreten der Sonderinteressen begünstigt. In dem kleinen Kriege, den die Stämme für sich führten, waren sie nicht immer glücklich; ein Theil der übrig gebliebenen Kanaaniter wurde gar nicht ausgerottet, an anderen das Cherem nicht mit Strenge vollstreckt. Die bloß zinsbar gebliebenen Kanaaniter, welche nun unter den Israeliten wohnten, veranlaßten nicht nur die Abkehr des Volkes zu den kanaanitischen Göttern, sondern gewannen auch da und dort in der Lande zeitweise wieder die Oberhand. Vom Osten her erfolgten Einfälle großer Heerhöfden der Midianiter und Amalekiter und wurden überdieß von den feindlichen Nachbarvölkern der Ammoniter und Moabiter dem Volke fortwährend Gefahren gebracht; im Westen auf der Niederung am mittelländischen Meer erhob sich, besonders in der Mitte der Richterzeit, immer drohender die Macht der philistäischen Pentapolis. Allmählich erstreckten sich die Unterdrückungen, welche die Israeliten von den genannten Völkern erlitten, in der Regel nur auf einige Stämme; aber um so leichter konnte geschehen, daß nicht einmal solche Bedrängnisse die Stämme zu einer gemeinsamen Abwehrnehmung zu vereinigen im Stande waren. So geißelt das Lied der Debora (Richt. 5, 15—17) mit scharfem Spotte die trägen, dem nationalen Kampfe sich entziehenden Stämme: „An Ruben's Bächen sind groß die Herzensentschlüsse. Warum sahest du nicht an den Hüden, zu hören das Flöten der Heerden? An Ruben's Bächen sind groß die Herzensbedenken. Gilead ruht jenseits des Jordans, und Dan — warum ruhest du bei den Schiffen? (warum) saß Asser am Meeresstrande und ruht an seinen Schiffen?“ — In solchen Zeiten des Drucks, wenn „die Kinder Israel schreien zu Jehovah“ (3, 8. 15. 4, 3 u. s. w.) erhoben sich, gewedt durch Jehovah's Geist, Männer, welche das Volk zu seinem Gotte zurückwandten, in ihm die Erinnerung an die göttlichen Rettungsthaten der Vorzeit wieder anfrischten und in heldenmüthigem, durch neue Beweise der göttlichen Gnade und Macht verherrlichtem Kampfe das feindliche Joch abwarfen. Dieß waren die Schopheten, deren Beruf (s. Bd. XIII. S. 27 f.) ganz allein auf die Geltendmachung des Gottesrechtes nach Außen und Innen zu beziehen ist, deren Name, wie de Wette (a. a. D. S. 247) richtig bemerkt hat, diese Männer als Helden des Volkes des Gesetzes erkennen läßt. Die Erzählung, welche im Buch der Richter von den Thaten dieser Schopheten gibt, hebt besonders solche hervor, aus denen erhellt, wie Gott das, was vor Menschen nicht geachtet ist, ja die Niedrigste und Unscheinbarste verwendet, um seinem Volke Hilfe zu schaffen. (So Samgar 3, 31., besonders aber in der Geschichte Gideon's, des größten unter den Schopheten vor Samuel, s. Bd. V. S. 151 u. s. w.). Die meisten der Schopheten blieben, nachdem sie die Rettungsthat vollbracht, bis zum Ende ihres Lebens an der Spitze eines Theils des Volkes geblieben zu seyn; aber wenn auch einige derselben für Augenblicke gewaltig in das Leben einzelner Stämme eingriffen, ging doch von ihnen kein nachhaltiger Einfluß auf das Volk aus, das vielmehr, sobald es sich erleichtert fühlte, wieder in die alten Wege zurückkehrte. Ein näheres Eingehen auf die Geschichte der Richterzeit — mit ihrem beständigen Wechsel von Abtrünnigkeit des Volkes und

göttlichen Strafheimsuchungen auf der einen Seite, und von Wiederkehr des
 seinem Gotte und göttlicher Errettung desselben auf der anderen Seite — ist in
 Orts. (S. Bd. XIII. S. 24 ff.). — Aus der geschilderten Lage des Vol-
 sich zur Genüge der religiöse Charakter der Richterzeit, die Zerrissenheit des the-
 Lebens und die Vermischung des Jehovismus mit kanaänischem Naturdienst
 einerseits der Dienst des Baal- oder El-Verith (8, 33. 9, 4. 46), in wo
 jehovistische Bundesidee auf den Baalscultus gepfropft erscheint, andererseits die
 des Jehovismus durch den Ephodienst Gideon's 8, 27. und den Bilderdienst
 Kap. 17 u. 18. zu rechnen ist. Man hat häufig aus den Zuständen der
 gegen die geschichtliche Realität der Theokratie, wie sie in dem Pentateuch
 Buche Josua vorgeführt wird, argumentirt; die Richterzeit soll nicht den Vor-
 vorher begründeten Ordnung, sondern einen embryonischen Zustand darbieten, in
 Elemente gährten, aus denen erst später die theokratischen Ordnungen sich her-
 Daß diese Anschauung wenigstens nicht die des Buchs der Richter selbst ist, ge-
 aus 2, 10 ff. deutlich genug hervor; auch zeugt gegen dieselbe das Lied des
 durch die Art und Weise, wie es 5, 4 ff. die Gegenwart zu der glorreichen
 genheit des Volkes in Gegensatz stellt. Wenn das Buch die Kultusordnungen u
 theokratische Institutionen selten erwähnt, so erklärt sich dieß nicht bloß aus
 kannten Lückenhaftigkeit und Unvollständigkeit, sondern noch mehr daraus, daß
 gehen auf Derartiges dem Buche vermöge seiner ganzen Tendenz ferne lag.
 es sich doch in dieser Hinsicht nicht anders mit dem Buche Josua, das anerkannt
 im engsten Zusammenhange mit dem Pentateuch steht. Im Uebrigen ist zu er-
 was Bd. VIII. S. 353 über den Zustand der Leviten während der Richterzeit
 S. 386 über die Festfeier, Bd. X. S. 650 über den Opfercultus in diese
 bemerkt worden ist.

Der Wendepunkt der Richterzeit liegt in der Persönlichkeit Samuel's
 Aufschwung, welchen durch ihn das Prophetenthum nahm. Vorbereitet wurde
 Wendung der Dinge theils durch den philistäischen Druck, der länger und
 die früheren Heimsuchungen auf dem Volke lastete, theils durch das Schop-
 des Eli. Indem nämlich bei Eli die Schophetenwürde nicht auf einem gl-
 führten Kriegsjuge oder sonst einer Heldenthat, sondern auf dem Hohenpriester-
 ruhte, so mußte dadurch das Heiligthum wieder an Bedeutung und eben-
 theokratische Gemeinschaft an Kraft in dem Volke gewinnen. Aber der erst-
 des Volkes, in vereinigttem Kampfe das philistäische Joch zu brechen, endete
 furchtbaren Niederlage, bei welcher sogar die Bundeslade, die so oft das
 Siege geführt hatte, in die Hände der Feinde fiel (1 Sam. Kap. 4.). Die
 wurde noch härter; aus 1 Sam. 13, 19. 22. sieht man, daß die Philister
 Volk entwaffneten. Der Umstand, daß die Bundeslade, das Behältniß der hilf-
 genwart Jehovah's, in heidnische Hände gefallen war, konnte nicht verfehlen, ein
 Wirkung auf das religiöse Bewußtseyn des Volkes auszuüben. Die Bundeslade
 nachdem sie von den Philistern wieder ausgeliefert worden war, für längere
 die Seite geschafft; man fragte nicht nach ihr (1 Chron. 13, 3), sie blieb
 des Grauens, aber nicht des Cultus. Das heilige Zelt wurde von dem v
 Silo hinweg nach Nob im Stamme Benjamin verlegt, ohne aber, da es mit
 deslade seine wesentliche Bedeutung, die Stätte der Einwohnung Gottes zu
 foren hatte, den religiösen Mittelpunkt des Volkes zu bilden, wenn gleich, wie
 1 Sam. Kap. 21 und 22, 17 ff. errathen kann, der levitische Cultus daselbst
 (Im Uebrigen vergl. Bd. XV. S. 116 f.). Das Lebenscentrum des Volkes
 die vom prophetischen Geiste getragene Persönlichkeit Samuel's. Da mit der
 fung des Heiligthums die Wirksamkeit des Hohenpriesterthums zurückgedrängt
 ruhte die Mittlerschaft zwischen Gott und dem Volke in dem Propheten, der
 auch den Opferdienst vor der Gemeinde verwaltete (s. Bd. X. S. 651). So

Die Schwänke der mosaischen Cultusordnung durchbrochen; daß die Gegenwart Gottes nicht an ein bestimmtes sinnliches Behältniß gebunden sey, sondern daß er überall, wo er angebetet wird, sich hülfreich erweise, bekommt Israel zu erfahren. Der Ruf nach dem Samuel das Volk, nachdem es die Abgötterei ausgestoßen, nach dem in Stamme Benjamin versammelt, wird durch die Hilfe Jehovah's, der zu dem Ruf seines Propheten sich bekennt, ein Tag des Sieges über die Feinde und der Ausräumung der Götzen (1 Sam. Kap. 7.). Samuel führt von nun an das Schophetenamt über das ganze Volk (s. Bd. XIII. S. 397), und das Prophetenthum beginnt seine gewöhnliche Wirksamkeit zu entfalten. (S. hierüber, namentlich über die von Samuel begründeten Prophetenschulen Bd. XII. S. 214 ff.). — Die theokratische Einheit war nun nicht mehr erzwungen; je mehr aber in dem Volke das nationale Bewußtseyn erstarkt war, desto weniger genügte ihm das Schophetenenthum, dessen Bestand von dem unberechenbaren Willkür einzelner gottbegeisterter Männer abhing, und das bis dahin immer wieder durch unruhige Zustände, da „ein jeglicher that, was ihm recht dünkte“ (Richt. 17, 6. 18, 19), unterbrochen war. Der Wismuth über die Willkür der Schohne Samuel's, so wie die Gefahr des von Seiten der Ammoniter drohenden Krieges, die das Volk, die früher an Oideon (Richt. 8, 23) vergeblich gerichtete Forderung des geregelten Königthums jetzt ernstlich zur Sprache zu bringen. Wie in Folge der Erlaubung des Königthums unter Wahrung des theokratischen Principes zu Stande kam, und welche Bedeutung überhaupt das Königthum im Organismus der Theokratie hatte, darüber s. die ausführliche Erörterung in Bd. VIII. S. 10 f. Nachdem Samuel durch einen siegreichen Krieg sich die Anerkennung beim Volke errungen hatte, zog er sich von der Schophetenwirksamkeit zurück, um hinfort lediglich als Prophet, Richter der Theokratie, dem König gegenüberzustehen.

Die Geschichte Israel's während der Zeit des ungetheilten Königthums zerfällt in drei Königen in drei charakteristisch verschiedene Abschnitte. Zuerst unter Saul, dem ersten Könige (1 Sam. 28, 9) die reformatorische Thätigkeit Samuel's unterstützte, vertrat das Königthum sich von der prophetischen Aufsicht und eben damit von der Unterwerfung unter das theokratische Princip zu emancipiren, unterliegt aber im Kampfe mit dem Schopheten. (S. Bd. XIII. S. 432 ff.). Nachdem Saul sein tragisches Geschick erlitten hat, tritt, da David 7½ Jahre lang nur von Juda anerkannt wird, bereits eine übergehende Reichspaltung ein. Sobald aber David die Krone über ganz Israel erhalten hat, beginnt durch sein kraftvolles Regiment die Zeit der höchsten Blüthe für den israelitischen Staat, welcher jetzt nicht nur seine Selbstständigkeit nach Außen erweitert, sondern auch seine Herrschaft bis zum Euphrat ausdehnt und so eine gefürchtete Stellung unter den Nationen einnimmt. (Vgl. Ps. 18, 44 f.). Doch das Volk Israel soll seinen Veruf zur Weltherrschaft, die das Wort der Weissagung (Ps. 2.) als die Aufgabe der Theokratie bezeichnet, nicht verwirklichen in der Weise eines erobernden Weltreiches; daher die Beurtheilung der von David veranstalteten Volkszählung, die wahrnehmlich die Vollendung der militärischen Organisation des Volkes einleiten sollte (2 Sam. 24. 1 Chr. Kap. 21. — S. über diese Erzählung Bd. III. S. 305 f., auch a. l. d. im zehnten Jahrbuch der bibl. Wissenschaft, S. 34 ff.). Dieser Vorgang und die Verhältnisse unter David. Berichtete zeigt, daß auch unter David das Prophetenthum seines Amtes und Strafamtes dem Königthum gegenüber wohl eingedenk war. Im Allgemeinen aber sehen wir jetzt beide Ämter einträchtig zusammenwirken. War doch David von dem Streben, als Knecht Jehovah's erkoren zu werden, des Gottes, der erkoren und von den Schaphürden genommen, um zu weiden sein erwähltes Volk (Ps. 78, 70—72), und der ihn mit Kraft im Streite umgürtet und über alle seine Feinde erhaben hatte (Ps. 18.). Um dem Volke die Einigung des Königthums mit Gottes Herrschaft zur Anschauung zu bringen, wurde der nach der Eroberung Jerusalems zum Herrscherthum erkorene Berg Zion durch Einführung der jetzt wieder aus

ihrer Verborgenheit hervorgeholten Bundeslade auch zum Sitz des Heiligthums in Jerusalem, die Stadt Gottes (Ps. 46, 5), die Stadt des großen Königs (Ps. 46, 5), die festgegründete auf den heiligen Bergen (87, 1), in ihrer festen, abgeschlossenen rings geschützten Lage selbst Symbol des göttlichen Reichs (125, 1 f.), bildet voran den Mittelpunkt des Volkes Gottes, ihre Verherrlichung einen wesentlichen Theil seiner Heilshoffnung. — Die Institutionen der Theokratie wurden von David besonders durch Organisation des Leviten- und Priesterthums weiter gebildet (s. Bd. S. 354 ff. Bd. XII. S. 182). — Wie David das Vorbild des theokratischen Heiligthums wurde, — so daß von seinen Nachfolgern nichts Höheres gesagt werden konnte als daß sie in David's Wegen gewandelt haben —, so sollte er auch der bleibende Träger desselben werden, vermöge der ihm nach 2 Sam. Kap. 7. durch den Propheten Nathan eröffneten göttlichen Verheißung, welche einen der bedeutungsvollsten Wendepunkte in der Geschichte des göttlichen Reichs bildet. Wie von jetzt an die Vollendung des göttlichen Reichs an einen Davididen geknüpft ist, darüber s. den Art. „Messias“ (Bd. IX. S. 411 f.).

Auf David's Kriegs- und Siegesherrschaft folgte unter Salomo eine langgedauerte gegen das Ende seiner Regierung getrübte Friedenszeit (1 Kön. 5, 5), die in der Verwaltung des Volkes fortlebte als Vorbild des künftigen großen Gottesfriedens (vgl. 4, 4. Sach. 8, 10). Durch den Tempelbau erhalten nun nicht bloß die Cultusordnungen für Israel ihre weitere Ausbildung und Befestigung, sondern Salomo hofft auch (1 Kön. 8, 41), daß in diesem Heiligthum von Heiden Jehovah Anbetung dargebracht werden und so von hier aus die Anerkennung des wahren Gottes zu allen Nationen ausgehen werde. Während durch den aufblühenden Handelsverkehr der geographische Horizont des Volkes sich erweitert, erhebt sich auf dieser Grundlage das Wort der Weisheit von dem großen Friedefürsten, dem die Könige der Erde ihre Schätze darbringen (Ps. 72). Wie ferner in Salomo's Zeit, deren Ruhe den Geist zu sinnender Betrachtung in sich selbst einlud, die Begründung der alttestamentlichen Ekklesia fällt, darüber s. Bd. XIV. S. 713 f. Doch hatte Salomo's Regierung bei allem glänzenden Schein auch ihre starken Schattenseiten (s. Bd. XIII. S. 336 f.), und als nun vollendeter König durch die Errichtung von abgöttischen Heiligthümern in der unmittelbaren Umgebung Jerusalems (1 Kön. 11, 7. vergl. mit 2 Kön. 23, 13) die theokratische Ordnung verletzte, erhob sich auf einmal das Prophetenthum, welches, wie es scheint, länger in den Hintergrund getreten war, um die beleidigte Majestät Jehovah's zu rufen. Nachdem (1 Kön. 11, 11—13) an Salomo ein warnendes Wort ergangen war, durch den Propheten Jerobeam, ein angesehenes Beamten Salomo's, durch den Propheten Achia die Erklärung, daß zehn Stämme Israel's vom Hause David's abgerissen unter Jerobeam's Scepter zu einem gesonderten Reiche vereinigt werden sollen. Beurtheilung dieses Vorganges s. das Bd. XII. S. 218 Bemerkte). Indem Jerobeam durch seinen alle billigen Forderungen des Volkes abweisenden Uebermuth herrschsüchtigen Streben Jerobeam's zu Hülfe kam, vollzog sich die politische Trennung Israel's, die längst vorbereitet war durch die alte Eifersucht der zwei mächtigen Stämme Ephraim und Juda. (Im Uebrigen s. die Artikel „Jerobeam“ und „Jerobeam“ und über die Frage, wie die zehn Stämme zu bestimmen seien, s. Bd. XIV. S. 772 Bemerkte). Mit der Bitterkeit und Hartnäckigkeit, welche Bruderhaß eigen ist, bekämpften sich die beiden Reiche fast unaufhörlich; nur in der Zeit Ahab's und Josaphat's und ihrer Söhne bestand ein freundliches Verhältniß zwischen ihnen, aber nicht zu ihrem Heil. Daß auch noch später, etwa unter Usia, sich einander genähert, eine „Verbrüderung“ geschlossen haben, ist eine unrichtige Klärung von Sach. 9, 13. 11, 14. ersonnene Meinung (s. z. B. Bleek, in theol. Stud. u. Kritiken, 1852, S. 268 u. 292), die in den geschichtlichen Verhältnissen keinen Grund hat.

Die Darstellung der Geschichte der beiden Reiche, zu der wir nun übergehen

nach dem, was bereits theils in der Geschichte des Prophetenthums (s. Bd. XII. S. 218 ff.), theils in den Artikeln über die einzelnen Könige ausgeführt worden ist, eine allgemeine Charakteristik unter Hervorhebung der Epoche machenden Momente beschränken. — Die Geschichte des Zehnstämmereichs, des Reiches Israel, wie es nach seinem Hauptstamm genannt wird, des Reiches Ephraim, ist vom theokratischen Standpunkte aus die Geschichte eines fortgehenden Abfalls von Jehova und der dagegen vom Prophetenthum ausgehenden Reaktion, bis endlich, da die Rettungsversuche vergeblich sind, das „sündige Königreich“ (Am. 9, 8) unumwiderrlich dem Untergange geweiht wird. In dem meist blutigen Wechsel der Dynastien, während der 240-jährigen Dauer des Reichs (vom J. 975—722 v. Chr.) unter 19*) Königen sich ablösen und nur zwei (die Omri's und Jehu's) den längeren Zeit behaupten, in der Zerrüttung durch Parteizüge, Verschwörungen und Bürgerkriege, wobei immer Sünde durch Sünde gestraft wird, wie in dem vielen Unglück nach Außen, bekommt das Volk den Ernst der göttlichen Vergeltung zu erfahren. — Die erste Maßregel, welche Jerobeam nach seiner Thronbesteigung traf, daß er nämlich die politische Trennung der Stämme auch zu einer religiösen machte, führte sofort zum Bruch des neugebildeten Staates mit der Theokratie. Nur konnte die Getheiltheit des Königthums noch insoweit bestehen, als die Einheitscultus und andere gesetzliche Ordnungen unangetastet blieben. Aber durch die Einführung des schismatischen Bilderdienstes, der an sich schon, als Herabwürdigung des Gottes Israel's zur Naturmacht eine schwere Versündigung in sich schloß, ferner durch die Aufhebung des gesetzlichen Priesterthums und die Verdrängung der Priester und Propheten, die nun mit anderen treuen Anhängern des Gesetzes in das Reich Juda hingerückten (2 Chr. 11, 13 ff.), wurde das Volk in religiöser Beziehung auf einen anderen Grund gestellt. Wenn auch Jerobeam den geschichtlichen Zusammenhang nicht abbrechen wollte, wie seine Ausrufung 1 Kön. 12, 18. und der Umstand beweist, daß Vieles von den alten Cultusordnungen auf die neuen Heiligthümer übertragen werden muß (s. Bd. IV. S. 387 u. Bd. X. S. 652), so war doch von nun an und es ist dieß für das Zehnstämmereich charakteristisch — die Staatsraison an die Stelle des theokratischen Princips gesetzt, womit es ganz in Uebereinstimmung ist, daß 1 Kön. 7, 13. von einem „königlichen Heiligthum“ in Bethel geredet wird. — Nachdem Jerobeam's Dynastie schon mit seinem gewaltsam weggeräumten Sohne Nadab gestürzt, so auch die folgende Dynastie Baäsa's wieder in ihrem zweiten Gliede Ela verstorben war und sodann Ela's Mörder, Simri, nach sieben-tägiger Regierung in den Flammen seines Palastes den Tod gefunden hatte, drohte bereits eine Reichsunruhe, indem ein Theil des Volkes Tibni, der andere Omri anhing. Doch gelang es dem letzteren, die Oberhand zu gewinnen, und es kam nun mit ihm (i. J. 929 v. Chr.) eine freilich nicht lange dauernde ruhigere Zeit des Staats. Die königliche Residenz, die anfangs (1 Kön. 12, 25) in dem alten Hauptorte Ephraim's, Sichem, lag, wurde dann von Jerobeam (14, 17. 15, 21) nach Thirza verlegt worden war, eroberte die Stadt in dem von Omri erbauten Samaria, nach welcher schnell ausblühte Stadt das Reich hinfort auch „Reich Samaria“ genannt wurde. Omri's nächste Folge scheinen sich mehr in Zisreel aufgehoben zu haben — 1 Kön. 18, 45. 1. 2 Kön. 9, 15 —, aber Samaria blieb fortwährend die Hauptstadt). Omri's Politik war augenscheinlich besonders darauf gerichtet, durch Einleitung eines freundlichen Verkehrs mit den Nachbarstaaten dem Reiche Ruhe nach Außen zu verschaffen. „Das änderte Verhältniß zum Bruderreiche wurde stehender Grundsatz seines Hauses“ (s. hier, die Könige in Israel, S. 183). Mit dem damascenischen Syrien, dessen Macht Israel so gefährliche Macht Baäsa in empfindlicher Weise zu fühlen bekommen, wurde Friede geschlossen, freilich unter Aufopferung israelitischer Städte (1 Kön. 15, 24). Endlich ist auch wohl die Vermählung des Sohnes Omri's, Ahab, mit

*) Wenn nämlich, wie gewöhnlich geschieht, Tibni (1 Kön. 15, 22.) nicht gezählt wird.

der phöniciſchen Princeſſin Iſebel auf daſſelbe Motiv zurückzuführen. Aber eben daſſelbe das Letztere wurde eine ſchlimme Wendung im Innern herbeigeführt. An die Stelle der Verehrung Jehovah's, die bis dahin, wenn auch in abgöttiſcher Form, Staatsreligion geworden war, trat auf Betrieb der Iſebel der phöniciſche Baal- und Aſcheracultus, die erſtere beſchloß die thatkräftige Königin ganz zu vertilgen. Wie nun gegen das bereits triumphirende Heidenthum Elia ſiegreich den Kampf für Jehovah's Sache führte und wie von jetzt an in dem Reiche Samaria eine großartige Wirkſamkeit des Prophetenthums ſich entfaltete, ſ. Bd. III. S. 753 ff. und Bd. XII. S. 219 f. Unter Ahab begann auch wieder der Krieg mit Damaskus, der nach ſchlecht benutzten Gelegenheiten immer unglücklicher geführt wurde und die Kräfte des Reiches erſchöpfte. Nachdem zwei Söhne Ahab's, Ahaſja und Joram, den Thron eingenommen hatten, wurde (883 v. Chr.) eine neue Wendung eingeleitet durch Jehu, den durch das Prophetenthum eingefetzten König (ſ. Bd. VI. S. 462 ff.), deſſen Dynaſtie länger, als die andern, nämlich über ein Jahrhundert ſich behauptete. Die kräftig, mit Ausrottung des Baaldienſtes begonnene Religionsreform blieb freilich auf halbem Wege ſtehen, da ſie es bei der Wiederherſtellung des durch Jerobeam begründeten Cultus bewenden ließ. Auch nach außen war der Staat unter ihm und ſeinem Sohne Joahas noch ſehr unglücklich; der ebenfalls durch das Prophetenthum zur göttlichen Weiſel über Iſrael zum Thron von Damaskus erhobene Haſaël brach zu wiederholten Malen über das Land herein und mißhandelte vornehmlich das oſtjordanische Gebiet (vergl. Am. 1, 1) das ſogar auf einige Zeit dem damascenischen Reich unterworfen wurde. Doch kam mit dem Enkel Jehu's, Joel, eine glücklichere Zeit, und erreicht ſogar unter dem tapferem Sohne, Jerobeam II., der die alten Gränzen des Reichs wieder herſtellte, dieſes den Gipfel ſeiner Macht. Doch war die Blüthe deſſelben nur eine ſcheinbare, indem im Innern das Verderben immer weiter um ſich griff. Die Armen wurden bedrückt, Parteilichkeit herrſchte in der Rechtspflege, die Vornehmen in Samaria ſchwelgten auf ihren Lagern und kümmerten ſich nichts um die Wunde Joſeph's (Am. 6, 1—6). Unter dem Volke dauerte der Baaldienſt fort (Hoſ. 2, 13. 15), in ſynkretiſcher Miſchung mit dem in abgöttiſcher Weiſe geübten Jehovahdienſt. An Religioſität eiferte es dabei nicht; man wallfahrte nach Bethel und Gilgal, ja nach dem der ſüdlichen Gränze des Reiches Juda gelegenen Beerſeba (Am. 5, 5. vgl. mit 8, 1) man opferte und zehntete, forderte durch öffentlichen Aufruf zu freiwilligen Gaben (4, 4 f.). Und um dieſes vermeintlichen Gedeihens des religiöſen Lebens willen glaubte man des göttlichen Schutzes ſich rühmen zu dürfen (5, 14) und forderte ſpottend den göttlichen Gericht, deſſen Nahen die Propheten verkündigten, heraus (5, 18). Dieſes eilte ſtufenweiſe ſeiner Erfüllung entgegen. — In dem achten Jahrhundert beginnt nämlich mit dem Kampfe Aſſur's und Aegyptens das Ringen der öſtlichen weltlichen Welt, wobei es ſich unter den einander bekämpfenden Reichen zunächſt um den Beſitz der Staaten Syriens, Phöniciens und Paläſtina's handelte. Darum ſpricht Amos, der 6, 14. auf Aſſur, übrigens noch ohne es zu nennen, als göttliche Zurechturtheilung über Iſrael hinweiſt, das göttliche Gericht gleich einem Gewitter über alle dieſe Staaten rollen, worauf es dräuend über dem Reiche Samaria ſtehen bleibt. Dort trat ſeit dem Tode Jerobeam's II. eine fürchtbare innere Zerrüttung ein. Wie die Combination mehrerer Stellen des Hoſea und der VB. der Könige erhehlt, war ein ſchweres Diſſidium zwifchen dem öſtlichen und weltlichen Theile des Reiches eingetreten, ſo daß die Kronprätendenten aus beiden Theilen ſich bekämpften. Nachdem Jerobeam's Sohn Scharja als Opfer einer Verſchwörung das ſeinem Hauſe (2 Kön. 10, 30) geweiſte Reich geſchicklich erfüllt hatte, fiel ſein Mörder Sallum ſelbſt wieder nach Monatsfriſt dem Menahem (771 v. Chr. — Diejenigen, welche Sach. 11, 8. hieher ziehen, müßten noch einen weiteren, in den Geſchichtsbüchern nicht erwähnten Kronprätendenten annehmen; daß nämlich in כב - כב 2 Kön. 15, 10. nicht, wie Ewald meint, ein Reſect, bedarf kaum bemerkt zu werden). Die Gräuſel jener Tage ſchildert Hoſ. Kap.

und der neue König sein Fest feiert, glimmt schon wieder im Verborgenen die Feuer der Empörung; „sie alle glühen wie der Ofen und freffen ihre Richter; alle Könige fallen, keiner von ihnen ruft mich an.“ Indem Menahem, um unter dem Schutz der Parteien sich auf dem Throne zu befestigen, Pheil, den König von Assyrien, um Hilfe ruft, ist dieser Weltmacht der Weg in das Land gebahnt und die Abhängigkeit von Assyrien begründet. Dieß die erste Stufe des Gerichts. Israel hat sich auf den welthistorischen Schauplatz gestellt, aber nur, um von jetzt an, statt im Kleinen umwohnenden Völkern geächtigt zu werden, den Weltreichen anheim zu fallen, die zu Werkzeugen des göttlichen Gerichtsrathes erkoren sind, um dann nachher dieser ihrer Bestimmung selbst gebrochen zu werden (Jes. 10, 5 ff.). Ueber die schändliche Schantelpolitik, die am Hofe in Samaria sich entwickelte und den Kampf des Heiligthums gegen dieselbe, s. Bd. XII. S. 222. Das Verderben wurde befestigt durch Pekach, der nach Ermordung des Sohnes Menahem's, Pekachja, den Thron bestiegen hatte. Das von demselben mit dem alten Erbfeinde, dem syrischen Reiche, gegen Juda eingegangene Bündniß, das wahrscheinlich die Vertheidigung beider Staaten der um sich greifenden assyrischen Macht gegenüber bezweckte, hatte den entgegengesetzten Erfolg. Der von Ahas herbeigerufene assyrische König Tiglathpileser brachte zuerst an Damascus das von Am. 1, 3 ff. geweissagte Geschick zu Erfüllung (s. Bd. III. S. 260) und brach dann über das Reich Samaria herein; die Provinzen und der nördliche Theil des westlichen Gebiets wurden abgerissen und diese Landstriche bewohnenden Stämme in das innere Asien abgeführt (2 Kön. 17). Das war die zweite Stufe des Gerichts, doch auch diesen Schlag nahm das Reich in Samaria mit Uebermuth an: „Ziegelsteine sind eingefallen und mit Quadern wieder; Maulbeerbdume sind gefällt und Cedern pflanzen wir nach“ (Jes. 37).

Die Vollendung des Gerichts ließ nicht lange auf sich warten. Als König Sargon, der durch Pekach's Ermordung den Thron errungen hatte, gestürzt auf das mit ihm geschlossene Bündniß, dem assyrischen König Salmanassar den früher zugestandene Tribut verweigerte, drang dieser in's Land, Samaria wurde nach dreijährigem Widerstande erobert, „die stolze Krone der Trunkenen Ephraim's mit Füßen getreten“ (Jes. 37, 36). Hofea mit seinem Volke wanderte in das Exil (722 v. Chr.). Die den Vätern angewiesenen Wohnplätze sind wahrscheinlich in Medien und dem oberen Mesopotamien zu suchen. (S. Wichelhaus, das Exil der Stämme Israel's, Leipzig, der deutschen morgenländ. Gesellsch. 1851. S. 467 ff.). In das entlegene Gebiet von Samaria wurden nach 2 Kön. 17, 24 ff. Pflanzvölker aus dem Mesopotamien geführt, und zwar nicht, wie es nach der angeführten Stelle scheint durch Salmanassar, sondern nach Ezech. 4, 2. etwa 40 Jahre später durch Assarhaddon. Dieselben vermischten, durch Landplagen veranlaßt, die Verehrung Jehovah's, Landesgottes, mit den aus der Heimat mitgebrachten heidnischen Culti (2 Kön. 17, 33 ff.). Ueber die aus diesen Kolonisten hervorgegangenen Samaritaner siehe I. S. 363 ff.

Die Geschichte des Reiches Juda hat einen wesentlich anderen Charakter, als die des Reiches Israel. Obwohl es viel kleiner war als dieses, zumal nachdem Idumäa, die Gegend der Oberhoheitsländer, das bei der Spaltung an Juda überging, seine Unabhängigkeit erkämpft hatte, war es doch dem anderen Reiche überlegen an innerer Festigkeit. Diese beruhte theils in dem Besitze des wahren Heiligthums mit dem gesegneten Altar und einer einflussreichen Priester- und Levitenschaft, theils in dem Königthum, das nicht, wie die meisten Dynastien des anderen Reichs, durch Revolution auf den Thron erhoben worden war, sondern die Weihe der Legitimität und eine feste Erbfolge hatte, und vor Allem durch die Erinnerung an den glorreichen Ahnherrn David und die dessen Geschlecht gegebenen göttlichen Verheißungen geheiligt war. Ueber die 19 Könige, welche in 387 Jahren von Rehabeam an bis zum Untergange des Staats auf dem Throne David's saßen, wenigstens einige ausgezeichnete

Männer, in denen die Idee des theokratischen Königthums wieder auflebte. So gab das Reich eine moralische Kraft, welche den wilden Geist des Aufruhrs und der Tracht, der das andere Reich zerrüttete, nicht in gleicher Weise aufkommen ließ. In der Widerstand, in welchem der natürliche Hang des Volkes mit dem sittlichen des Jehovismus stand, mußte auch hier zu Kämpfen führen, ja der Gegensatz war hier um so schroffer, da es zu syncretistischen Mischungen des Heidenthums mit jüdischen Elementen nicht so leicht kommen konnte; woher es sich erklärt, daß in Zeiten, in denen das erstere in Juda triumphirte, es in noch größerer Gestalt trat, als im Reiche Israel. Aber um der festen Grundlage willen, welche der Jehovismus bei dem Bestand der legitimen theokratischen Gewalten im Staate hatte, bedurfte es, um ihn wieder in sein Recht einzusetzen, nicht blutiger Revolutionen, sondern wiederholter Reformationen. Der Kampf bewegte sich so mehr im Gebiete des Cultus, wurde aber eben darum durchgreifender und an Entwicklungsformen reicher. Die Stellung des Prophetenthums im Reiche Juda eine andere wurde, als im Reiche Israel (s. Bd. XII. S. 223) erörtert worden. — Auf den ersten Blick bietet allerdings die Geschichte des Reichs Juda einen ziemlich einformigen Wechsel von Abfall von Jehova und Rückkehr zu demselben. Eine Reihe von Königen läßt die Abgötterei aufkommen, die namentlich in den im Lande zerstreuten Bamoth Stätten findet; solchem Abfall setzt sofort in hereinbrechendem Unglück die Strafe. Dann kommt wieder ein frommer König, der den gesetzlichen Cultus wieder zur Geltung bringt und das Volk in der Treue der Gesellschaft desselben zusammenzuhalten sich bemüht, bis endlich nach wiederholten Abfällen der Abfall und das Verderben so groß werden, daß das Gericht nicht mehr aufgeschoben werden kann. In Wahrheit aber durchläuft der Kampf des theokratischen Princips gegen den Abfall des Volks mehrere charakteristisch verschiedene Stadien. In der ersten Periode, welche bis auf Ahas geht, erscheint das Heidenthum, das, nie gänzlich unter einigen Königen vorübergehend die Oberhand gewinnt, in der Form des kanaanäischen Naturdienstes; das Prophetenthum, das übrigens in diesen zwei Jahrhunderten zurücktritt, wirkt noch in Eintracht mit dem Priestertum; die politischen Verhältnisse reichen nicht über die benachbarten Staaten hinaus. In der zweiten Periode tritt Juda auf den welthistorischen Schauplatz, wird hineingezogen in den Conflict der assyrischen Weltmacht, in welchem es, während der Bruderstaat zu Grunde geht, zwar auch Erschütterungen erduldet, aber noch durch wunderbare göttliche Hülfe gerettet wird. Die Bekämpfung des Naturdienstes, welcher durch die vom inneren Asien hergehenden religiösen Einflüsse nunmehr in veränderter Gestalt auftritt, dauert fort; gleich aber kommt als neues Element unter den politischen Verwickelungen der Zeit der Kampf des Prophetenthums gegen die falsche Politik hinzu; die Prophetie erhebt sich, indem ihr Gesichtskreis sich erweitert, zur vollen, klaren Anschauung der weltgeschichtlichen Bedeutung des Gottesreichs in Israel. Die dritte Periode beginnt mit der Reformation unter Josia, welche, nachdem vorher die Abgötterei den bis dahin höchsten Grad erreicht hatte, äußerlich die durchgreifendste war, aber das gesunkene Volk nicht zu beleben vermochte, sondern nur eine äußerliche Anschließung an die Cultusordnung erzeugte. Wenn nun schon die früheren Propheten gegen todtte Weltgerechtigkeit eitles Ceremonienwesens zeugen mußten, so tritt vollends in dieser Zeit die Erlösung des religiösen Lebens, in die noch mehr als früher auch das Priestertum hineingezogen wird (s. Bd. XII. S. 184), als charakteristische Erscheinung hervor, während nach Josias Tod auch die Abgötterei auf's Neue sich erhebt, und in dem Conflict, in dem das morsche Reich mit der chaldäischen Macht tritt, auch für die politische Wirksamkeit des Prophetenthums eine neue Aera sich eröffnet. Diese Periode schließt mit dem Untergang des Staats und der Wegführung des Volkes nach Babel. In der ersten Periode erscheint kein besonders hervorragender Prophet; am ehesten kann Joel als Hauptdarsteller des Prophetenthums in dieser Periode betrachtet werden; den Brennpunkt der zweiten Periode bildet die Wirksamkeit des Jesaja, der Hauptprophet der dritten

— Im Einzelnen beschränken wir uns auch hier auf die Hervorhebung der **Wahrheiten**. Die erste Periode beginnt unter Rehabeam und Abiam mit **Verfall** und äußerem Unglück. In religiöser Beziehung nahmen beide Könige **ein**, daß sie neben der jehovistischen Reichsreligion das Heidenthum ungeheuren ließen. Eine schwere Bedrängniß brachte der Einfall des ägyptischen Isaf (Bd. XII. S. 599); sie wurde nicht aufgewogen durch Abiam's Sieg (2 Chron. Kap. 13, wo wir mit Ewald, trotz der sagenhaften Uebersetzungen acht historischen Kern finden), denn die kleine Erweiterung des Reichs (Erweiterung dreier Bezirke des nördlichen Staats kann nicht von Dauer gewesen sein) folgt unter Assa (955 v. Chr.) die erste Reform, die unter seinem Sohne Asa (914), einem der edelsten Fürsten aus David's Stamm, noch mehr befestigt (Bd. VII. S. 15 und Bd. V. S. 60). Die Treue gegen Gott findet ihren **Triumph** im Siege Assa's über den ägyptisch-äthiopischen König Serach (Bd. I, 559) und in der göttlichen Errettung, welche Juda unter Josaphat bei dem 2 Chron. Kap. 20 Anlasse erfuhr. Nach Josaphat's Tod folgt wieder innerer und äußerer **Verfall**. Was dieser König für die Verbreitung religiöser Erkenntniß unter dem Volke **that**, konnte keine dauernde Frucht tragen. Denn jene aus hohen Beamten, **Leviten** und Leviten zusammengesetzte Commission, die er zu religiöser Unterweisung **in** das Land bereifen ließ (2 Chr. 17, 7—9), war keine bleibende Einrichtung. **War** in dieser Beziehung in den theokratischen Ordnungen unlösbar eine **Lücke**, da für die Masse des Volks die Fortpflanzung der religiösen Erkenntniß **an** die Familienüberlieferung geknüpft war, die selbst wieder nicht auf ein **einzelnes** verbreitetes Lehrwort, sondern fast nur auf die Ausübung geheiligter **Ordnungen** (s. z. B. 2 Mos. 12, 26) sich stützte. Um so leichter ist es **zu** verstehen, daß, sobald ein König mit schlechtem Beispiel voranging, die Masse des **Volks** bald wieder in den dem fleischlichen Gange des Menschen ohnehin zusagenden **Weg** zurückfiel. Dieß geschah unter Josaphat's Sohn, Joram, der noch während **seiner** Lebensjahre die Regierung angetreten zu haben scheint. (Wenigstens **die** Schwierigkeiten, welche hier in den chronologischen Angaben sich finden, durch **seiner** Mitregentschaft am Leichtesten beseitigt, s. Bd. VII. S. 6 und Schlier, in Israel, S. 121 f. und 224, der nur in 2 Chron. 21, 4. zu viel hinein- **nimmt**, wenn er Joram sogar seinen königlichen Vater in festen Gewahrsam nehmen **ließ**, was er einer der schlimmsten Könige Juda's; die von seinem Vater geerbte **Verfall** mit dem nördlichen Reiche trug jetzt üble Frucht. Beherrscht von seiner **Mutter** Athalja wurde er ein eifriger Anhänger des phöniciſchen Götzendienstes, **in** Jerusalem selbst (s. 2 Kön. 11, 8) durch Errichtung eines Baalstempels zu **Ausübung** kam. Das Gericht ließ nicht lange auf sich warten; Edom fiel **leicht** in glücklichem Widerstande seine Unabhängigkeit, Philister und Araber **plünderten** das Land ein und eroberten und plünderten sogar Jerusalem. In Folge **dieser** Plünderung wanderten viele Judäer als Sklaven in die Ferne (Jof. 4, 3. 6. **so** beginnt um diese Zeit (zwischen 890 und 880) bereits die Gola Israels. **Asa's** Sohn, Ahasja (Joahas, s. Bd. I. S. 188), nach kaum einjähriger **Regierung** mit Ahab's Hause den Tod in Iſrael gefunden hatte, schaltete Iſubel's **würdevoller** unumschränkt in Jerusalem (s. Bd. I. S. 570 f.). Den Mannestamm **des** Ahasja's, der dadurch, daß Joram seine sämtlichen Brüder ermordet **hatte**, 21, 4) und selbst bei dem Einfall der Araber alle seine Söhne außer dem **Ueberlebenden** abgetödtet hatte (21, 17. 22, 1), sehr zusammengeschmolzen gewesen sein muß, **vollends** vertilgen. Nur ein kleiner Sohn des Ahasja, Joas, entging von **der** Hand der Gemahlin des Hohenpriesters Jojada, gerettet und im Tempel **verborgen** (Bd. VI. S. 716). Nun aber zeigte sich, wie mächtig die **Einflüsse** unter Josaphat geworden war. Nach sechs Jahren gelang es Jojada (siehe **z. B.** 3. 788) durch einen rasch ausgeführten Schlag, Joas auf den Thron zu er-

haben, worauf eine Erneuerung des theokratischen Bundes und die Austilgung des Baalcultus erfolgte (2 Kön. Kap. 11). Nun folgte in den etwa 17 Jahren, während welcher der junge König unter Jojada's Leitung stand, eine bessere Zeit, in der der Jehovadienst in voller Blüthe stand; und daß dieß kein bloß äußerliches Wesen war, geht aus dem Buche des Propheten Joel, das wahrscheinlich in diese Zeit zu versetzen ist (s. Bd. VI. S. 720. Bd. XII. S. 224). Die Bußfertigkeit, welche das Volk einer schweren Landplage zeigt, erweckt die prophetische Hoffnung, daß das im Begriffe Endgericht, über Juda beschworen, gegen die Heiden sich wenden und dasselbe die Wiederkehr der in der Zerstreuung befindlichen Glieder des Bundes und die Vollendung des letzteren zur Geistesgemeinde werde vermittelt werden. einen ganz anderen Charakter trug die zweite Hälfte der Regierung des Joas, in welcher wieder der Baaldienst neben dem Jehovadienst aufkam, der dagegen eifernde Priester Sacharja, der Sohn Jojada's, als Blutzugee fiel, hierauf ein sehr unglückliches Ereigniß folgte, nach welchem Joas das Opfer einer Verschwörung wurde, dasselbe Schicksal hatte sein Sohn Amazja (Bd. I. S. 270) nach einer Niederlage, besonders im Kampfe gegen Edom, glücklichen, im weiteren Verlaufe aber durch einen verhängnißvollen Krieg gegen König Joas von Samaria höchst unglücklichen Regenten. In dem letzteren Kriege wurde Jerusalem abermals erobert (2 Kön. 14, 8—14. 25, 17 ff.). In größter Zerrüttung überkam (810 v. Chr.) das Reich Ufsa (Assyrien) aber von nun an erhob sich, während das nördliche Reich unter Jerobeam II. eine kurze Blüthezeit hatte, Juda in den 68 Jahren, welche die Regierung Joas und Jotham's (Bd. VII. S. 43) befaßte, zu einer Macht, wie es sie seit der Zerstörung nicht gehabt hatte. Im Süden wurde Edom bezwungen und der Staat bis an den älanitischen Meerbusen ausgedehnt, im Westen mußten die Philistiner unterworfen, im Osten kamen Moab und Ammon von dem Reich Samaria weg abgetrennt, die Zinsbarkeit von Juda; ein gewaltiger Heerbann wurde errichtet, das Land durch Festungen gesichert, Jerusalem selbst noch stärker besetzt; dabei blühten Landbau und Handel, Ufsa stand im Anfange seiner Regierung unter dem Einflusse eines Propheten Sacharja (2 Chr. 26, 5); aber der Eingriff, den er sich später in das Recht der Priester erlaubte (2 Chr. 26, 16 ff.), läßt das Streben erkennen, dem Königthum in Juda eine Stellung zu verschaffen, wie es sie im anderen Reiche hatte. Im Allgemeinen wurde zwar unter Ufsa und Jotham die theokratische Regierung aufrecht erhalten; doch war der sittlich-religiöse Zustand des Volks kein erhabener. Mit der Macht und dem Reichthum nahm nicht bloß Ueppigkeit und Freiwildheit überhand, sondern drang auch heidnisches Wesen ein (Jes. 2, 5—8. 16 ff. 5, 18—19). Der Höhencultus hatte seinen ungestörten Fortgang (2 Kön. 15, 35), ja auch eigenartige Abgötterei, wahrscheinlich nach Art des in Bethel gelübten Bildercultus, muß an einigen Orten des Landes, namentlich zu Beerseba (Am. 5, 5. 8, 14) und zu Lachis (Jes. 17, 1, 3) ausgeübt worden sehn. Daher weissagt Jesaja in dieser Zeit, den vornehmsten Spättern (5, 19 ff.) zum Trost, den großen Tag Jehovah's, der über alles Hohe und Edles den Stolz ergehen solle, damit es erniedrigt werde (2, 12 ff.). Das Verdict, das über das Reich Israel bereits im Gange war, sollte nun auch an Juda beginnen (6, 9—10), doch hier, wo noch nicht Alles faul war, in längeren Stadien sich erfüllen.

Der erste Stoß traf das Reich unter dem schwachen, der Abgötterei, die auch in Jerusalem wieder zu öffentlicher Ausübung kam, ergebene Ahas (von 742 v. Chr. an; s. Bd. I. S. 188), durch den bereits erwähnten Krieg, mit welchem die verdorbenen Könige von Israel und Damaskus, Pekach und Rezin, Juda überzogen (s. hierüber Caspari, über den syrisch-ephraemitischen Krieg, Univ.-Programm der Christiania, 1849, auch Movers, kritische Untersuchungen über die Chronik, S. 1 bis 155.) Die Berichte über diese epochemachende Begebenheit 2 Kön. 16, 5 ff. und 2 Chron. 28, 5 ff., wozu noch Jes. c. 7. kommt, sind wahrscheinlich in folgender Weise zu vereinigen. Der Krieg hatte schon unter Jotham begonnen, jedoch, wie es sich

tendere Erfolge. Dagegen unter Ahas folgte ein Unglück über das andere.
 er wurde in furchtbarer Schlacht die jüdische Kriegsmacht durch Belach ver-
 n Säden durch Mezim der Hasenplatz Elath weggenommen, das Joch der Edo-
 rochen, deren Schaaren nun vom Süden her in das Land einfielen, während
 die Philister es beunruhigten. So finden wir in dem Zeitpunkt, in welchem
 7. versetzt, nichts mehr von dem Heerbann und sonstigem kriegerischem Ap-
 nit dem Uria und Jotham das Land geschirmt hatten; es bleibt den feindlichen
 nichts mehr zu thun übrig, als mit vereinter Macht zum Angriff auf Jeru-
 sals zu schreiten. In dieser Noth wird dem verzagenden Ahas von Jesaja ver-
 die Hilfe Jehovah's angeboten; ungläubig und heuchlerisch weist Ahas den Pro-
 von sich, da er bereits den Beistand des assyrischen Königs Tiglatpileser
 hatte, der ihm so zu Theil wird, daß Ahas das wird, wofür er sich erklärt
 (2 Kön. 16, 17), nämlich des assyrischen Königs Knecht. Eine bessere Zeit brach
 unter Hiskia an (727 v. Chr.). Wie dieser das zweifache Ziel verfolgte,
 mit sowohl in religiöser, als in politischer Beziehung wieder zu heben, wie aber
 Reform mehr nur zur Herrschaft eines äußerlichen Ceremonienwesens führte
 seitens die Politik der Adelpartei in Jerusalem den Staat an den Rand des
 brachte, vor dem ihn die wunderbare Vernichtung des Heeres Sancherib's
 ist: dies Alles ist bereits Bd. VI. S. 151 ff. dargestellt worden. Von der assy-
 Macht war fortan, wenn auch Hiskia's Nachfolger, Manasse, sie noch einmal
 Assarhadon zu fühlen bekam, eine dauernde Gefahr für Juda's Bestand nicht
 zu fürchten. Aber an ihre Stelle sollte, wie Jesaja bei der 2 Kön. 20, 12 ff.
 39. berichteten Veranlassung weissagt, die damals kühn aufstrebende chaldäische
 treten, um das Gericht an Juda zu vollenden. Diesem Gerichte war nämlich
 unter Manasse (von 698 an — s. Bd. VIII. S. 777) und Amon (643
 d. L. S. 285) schnell entgegengereift. Die 2 Chr. 33, 11 f. berichtete Sinnes-
 Manasse's kann nicht von durchgreifender Wirkung auf das Volk gewesen seyn
 Früchte derselben wurden jedenfalls durch Amon wieder vereitelt. Das Heiden-
 dieses jetzt unter dem Volke herrschte, hatte in Folge des assyrischen Einflusses
 einen anderen Charakter, als das frühere. Der alte kanaanäische Baal's-,
 und Astartendienst dauert allerdings noch fort (vgl. besonders 2 Kön. 21, 3. 7),
 in untergeordneter Weise. In den Vordergrund ist jetzt der assyrische Feuer-
 irndienst getreten und wahrscheinlich im Zusammenhange mit dem ersteren kam
 der Molochdienst wieder auf, der seit mehreren Jahrhunderten zurückgetreten
 emselben hatte Ahas (2 Kön. 16, 3) wieder sich hingeeben; sein Hauptstük
 s Thal Hinnom bei Jerusalem (2 Kön. 23, 10. 2 Chr. 33, 6. Jer. 7, 31).
 nfalls schon von Ahas (2 Kön. 23, 12) ausgeübten Gestrindienst wurden von
 in ganz Jerusalem Altäre aufgerichtet und sogar der Tempel geweiht (2 Kön.
 3, 5. 11. Jer. 7, 30. vgl. mit 8, 2); gegen die treuen Jehovahdiener, nament-
 Propheten, erging blutige Verfolgung (s. Bd. XII. S. 226). Daß durch die
 ng oberasiatischer Culte das religiöse Leben des Volks zu einer höhern Ent-
 geführt worden sey, ist eine gründlich verkehrte Meinung. Es wurde dadurch
 Religionsyncretismus, der immer ein Zeichen der Schwäche ist, gesteigert und
 erfumpfung des religiösen Lebens befördert. In diese wurde jetzt auch das
 um und Prophetenthum hineingezogen (Zeph. 3, 4. Jer. 2, 26 f. — siehe
 . S. 184 u. 228 f.). Hiernach konnte der Erfolg der letzten Reformation
 ion's Nachfolger, Josia (von 641 an — s. Bd. VII. S. 33 ff.), nicht zweifeln.
 So durchgreifend die Strenge war, mit welcher der König, besonders seit
 andung des Gesezbuchs gegen die Abgötterei verfuhr, so war doch damit die
 Gesinnung nicht auszurotten und wurde durch die Maßregeln des Königs
 : eine äußerliche Herrschaft der gesetzlichen Kultusformen, als eine Glaubens-
 reinigung erzielt. In fleischlicher Sicherheit meinte das Volk durch Herstel-

lung der äußeren gesellschaftlichen Form Gott genug gethan zu haben und darum der richteten Bruderstaat gegenüber noch des göttlichen Schutzes sich rühmen zu dürfen. Dagegen erkennen die wahren Propheten die Rettungslosigkeit der Lage; durch eine solche Bußpredigt zu retten, was sich noch will retten lassen, und die Treuen durch Weisung auf die unter dem bevorstehenden Einsturz des Staates doch siegreich sich bahrende Vollendung des Gottesreichs zu trösten, ist jetzt ihr Beruf. — Der König der Scthien in Vorderasien (Herod. I, 104 f.) scheint dem Reiche Juda keine besondere Gefahr gebracht zu haben; er berührte dasselbe wahrscheinlich nur an seinen Grenzen. Als dagegen König Necho von Aegypten, die Bedrängung Ninive's benützend, die seines Vaters zur Unterwerfung Vorderasiens wieder aufnahm und mit einem Heere Palästina erschien, wollte ihm Josia, der guten Grund hatte, die Festsetzung der Grenze in Syrien zu verhüten, den Weg verlegen. Bei Megiddo, auf der Hochebene von Josion's, kam es zur Schlacht; das jüdische Heer wurde geschlagen, Josia fiel und es die letzte Hoffnung des sinkenden Staats (610 v. Chr. — 2 Rdn. 23, 20 f. 23, 35, 22—25, vgl. Sach. 12, 11. — s. Bd. VII. S. 37. Bd. X. S. 257). Necho, ohne zunächst seinen Sieg weiter zu verfolgen, dem Euphrat zueilte, worin Jerusalems Joahas (Sallum Jer. Kap. 22 — s. Bd. VI. S. 716), ein König unter den Söhnen Josia's, durch den Volkswillen auf den Thron erhoben, woran der ältere Eljakim sich selbst Necho übergeben zu haben scheint. Joahas wurde nach monatlicher Regierung in das ägyptische Lager nach Nibla an der Nordgränze Palästina's berufen, dort gefangen gesetzt und an seine Stelle Eljakim mit dem veränderten Namen Jojakim zum ägyptischen Vasallenkönig in Jerusalem ernannt, Joahas nach Aegypten geschleppt, wo er starb (2 Chr. 36, 1 ff. 2 Rdn. 23, 31 ff. Jer. 10—12). Unter dem schwachen Jojakim (s. Bd. VI. S. 789), der durch seine Liebe das ausgefogene Volk noch mehr erschöpfte (vgl. Jer. 22, 13 ff.), wurde die Reform des Josia wieder zurückgedrängt; die Abgötterei trat wieder offen hervor. Zwischen wurde im vierten Jahre des Jojakim die Völkerschlacht bei Carchemis (s. Bd. X. S. 252) auch für Juda's Geschick entscheidend. In prophetischem Eifer verkündigt nun Jeremia (Kap. 25) die göttliche Bestimmung der chaldäischen Macht die 70jährige Dauer ihrer Herrschaft über das Volk Gottes und die Nationen rings umher. Ueber die Frage, wann Nebuladnezar zum ersten Male nach Jerusalem gekommen in Folge davon die erste jüdische Deportation erfolgt sey, siehe außer Bd. III. S. 186, nun auch Zündel, kritische Untersuchungen über die Abfassung des Buches Jer. 1861, S. 19 ff. Ueber die sonstigen, in den Berichten über Jojakim liegenden Schwierigkeiten, siehe außer dem Art. über Jojakim besonders Marcus v. Niebuhr, G. Assur's und Babel's S. 375 f. — Auf Jojakim folgte im Jahre 599 sein Sohn Jojachin (s. Bd. VI. S. 787), der aber bereits nach drei Monaten durch Nebuladnezar entthront und sammt Adel, Kriegsvolk und Priestern nach Babel geführt wurde. Dieß die zweite Deportation; der Kern des Volks befand sich nun im Exil. An Jojachin's Stelle machte Nebuladnezar einen noch übrigen Sohn des Josia, Mattan, unter dem Namen Zedekia, zum König. Dieser, ein schwacher Fürst, stand in vollständiger Abhängigkeit von den Emporkömmlingen, welche jetzt die Macht an sich gehandelt hatten. Dem Nebuladnezar hatte er Treue geschworen (2 Chr. 36, 13); ihm bey seiner Ergebenheit wie durch eine Gesandtschaft im Anfange seiner Regierung (Jer. 29, 3), so durch eine persönliche Reise nach Babel im vierten Jahre (Jer. 51, 1). Aber jene Partei sann auf Abfall von Babel, den Zedekia endlich trotz der drohenden Warnung Jeremia's (s. Bd. XII. S. 228) im neunten Jahre durch Abschließung eines Bündnisses mit dem ägyptischen König Phophra offen hervortreten ließ (vergl. Jer. Kap. 17). Sofort erschien Nebuladnezar mit Heeresmacht, das Land wurde durch die Festungen umzingelt, Jerusalem machte sich zu hartnäckigem Widerstande bereit. Vergeblich rieth Jeremia zur Uebergabe der Stadt; die Unterbrechung, welche die Regierung durch das Herbeieilen Phophra's erlitt, steigerte den Uebermuth der herrschenden

Den weiteren Verlauf s. Bd. X. S. 254, vgl. mit Bd. VI. S. 481. Während der heldenmüthigen Vertheidigung der Stadt die Gefahr immer größer und der Hunger schrecklich unter den Belagerten wüthete (Klagl. 2, 20. 4, 9. 10), sah mitten aus dem ihn umgebenden Jammer des Sehers Wort voll triumphischer Gewißheit zur Verkündigung der der Gottesstadt und dem Bundesvolke bevorstehenden herrlichen Zukunft, und weissagte, während die bisherige Form des Gottesreiches wankt, den neuen Bund und das in demselben zu stiftende ewige Reich (Jer. Kap. 30—33). — Die Zerstörung Jerusalems und die dritte Deportation des Volkes vollzog der chaldäische Feldherr Nebusaradan (588 v. Chr.). Ueber die Umgebungen, in Betreff der Deportirten, s. Bd. I. S. 649. — In grimmiger Wuth eilten die umwohnenden Völker, besonders die Edomiter, herbei, um an dem Schicksal des verhassten Volkes sich zu weiden (Ps. 137, 7. Klagl. 4, 21. Ezech. 30, 5); in der Wüste und im Gebirge wurden die Flüchtlinge gehetzt (Klagl. 4, 19) und mußten mit Lebensgefahr ihren Unterhalt suchen (5, 9). Ueber den zurückgelassenen Rest des Volkes, an den sich bald eine Anzahl wiederkehrender zurückgeschloß, setzte Nebusadnezar den Gedalja als Statthalter (s. Band IV.). Nach Ermordung desselben beschloßen die kaum wieder angesiedelten Juden vor der Rache des chaldäischen Herrschers, ungeachtet der Warnungen Jeremia's nach Aegypten zu ziehen, wohin ihnen der Prophet folgte, um auch dort unter dem Strafamt zu üben (Jer. Kap. 40—44). Seine Weissagungen 43, 8—13 und 44, 20 gingen in Erfüllung. Im fünften Jahre nach Jerusalems Zerstörung griff Nebusaradan nach Aegypten an und führte wieder eine Schaar Juden nach Babel (Jon. 1, 9. 7. — Zweifel gegen diesen Bericht s. Bd. X, S. 254). Ob die in Jer. 40, 20 erwähnte Deportation ist, oder ob letztere einen in Palästina noch vorfindlichen Rest traf, läßt sich nicht entscheiden. Judäa lag jedenfalls verödet (vergl. 1. Chron. 14, 2 Chron. 36, 21), insoweit nicht die Nachbarvölker, besonders Philister und Ammoniter, dasselbe besetzten. Namentlich müssen die Letzteren, die längst ein Gelüste des südlichen Theils des Landes sich erworben hatten (s. griech. D. Esr. 4, 50); erscheint doch Hebron nicht bloß noch in der letzten Zeit von ihnen besetzt (s. Bd. V. S. 621), sondern wird noch selbst von ihnen (b. jud. IV, 9. 7.) zu Idumäa gerechnet.

Lage der Juden im Exil (vgl. Bd. I. S. 650) scheint Anfangs, so viel man aus dem Bericht von Jeremia (vgl. Jer. 29, 5—7) errathen kann, nicht besonders drückend zu seyn. Das Volk blieb abge sondert mit seiner Stammverfassung (s. Bd. XIV. Kap. 1) nach dem Talmud unter eigenen Oberhäuptern; in der apokryphischen Erzählung der Susanna wird vorausgesetzt, daß die Juden in Babel eine eigene Gerichtsbarkeit hatten, welche ihre besondere Gerichtsbarkeit hatte. Doch für den ächten Exilanten konnte in der Entfernung von dem heiligen Boden kein wahres Glück erblühen. Ein fort dauernder Trauerzustand war es, „unreines Brod essen zu müssen“ (Ezech. 4, 13. vgl. mit Hos. 9, 3 f.). Auch mahnte ja dasselbe Gerichtswort, dessen Wahrhaftigkeit in den ergangenen Urtheilen sich erwiesen hatte, die zu harren, da Babel, der Hammer der Welt, durch einen Gewaltigeren zu werden (Jer. Kap. 50) und mit dem Gericht über Babel Israels Erlösung würde. Für diese Zukunft sollte Israel im Exil aufbewahrt werden; es sollte den Sattin gleichen, die, obwohl aus der ehelichen Gemeinschaft verstoßen, doch den Scheidebrief empfängt und darum keines Anderen werden darf (Hos. Kap. 3. 1). — Freilich war auch jetzt noch bei Manchen durch das ergangene Gericht die Abgötterei nicht gebrochen (vgl. Ezech. 14, 3. Jes. 63, 3 ff.). Dasselbe Gerichtswort (Ezech. 44, 8. von den nach Aegypten geflohenen Juden berichtet; ja, der dortige Hof war (a. a. D. B. 17 ff.) geneigt, das hereingebrochene Unglück auf die durch Josia's Reform herbeigeführten Unterdrückung heidnischer Culte zu im so wichtiger war es, daß, da der levitische Cultus auf heidnischem Boden

nicht fortgehen durfte (s. schon Jos. 9, 4), wenigstens diejenigen gesetzlichen Institute die nicht an das heilige Land geknüpft waren (wie namentlich die Sabbathfeier; ein das Volk von den Heiden trennender Zaun, aufrecht erhalten werden. Daher die erlischen Propheten, denen während der Suspension der beiden anderen theokratischen Aemter die Wahrung der theokratischen Ordnung ausschließlich anheimgegeben war, drücklich auf die Haltung derartiger Ordnungen, so sehr sie andererseits die auf Befehllichkeit bekämpfen, die während des Exils bei einem Theil des Volkes sich entwickelte. S. hierüber das Bd. XII. S. 229 ff. Ausgeführte. Ebendasselbst ist bereits auf die Mission hingewiesen worden, welche das israelitische Prophetenthum während des Exils an dem Heidenthum zu erfüllen hatte. — Im weiteren Verlauf des Exils muß der Druck des Volkes sich gesteigert haben (vgl. Jes. 14, 3. 47, 6. 51, 1). Hierzu mag ein Zweifaches beigetragen haben, einerseits das aufrührerische Treiben der Juden, welche die von Gott vorbehaltene Stunde der Erlösung nicht in Geduld abwarten wollten, vielmehr zu eigenmächtiger Selbsthilfe griffen (vgl. Jes. 50, 11), andererseits das unerschrockene Zeugniß, das die Treuen für den lebendigen Gott in dem Wort gegenüber dem Heidenthum, beziehungsweise den Abtrünnigen unter demselben ablegten. Die ganze prophetische Anschauung von dem durch Leiden bewirkten und verherrlichten Knechte Gottes (Jes. Kap. 40 ff.) ruht auf dem Grunde solcher Leidenserfahrungen, in denen der Kern des Volkes geläutert wurde.

Nachdem Cyrus den medisch-babylonischen Thron bestiegen hatte, ertheilte er sofort im ersten Jahre (536 v. Chr.) den Juden die Erlaubniß zur Rückkehr nach Palästina und zum Wiederaufbau des zerstörten Tempels (2 Chron. 36, 22 f. Esr. 1, 2). Er forderte die übrigen Bewohner der Orte, wo Israeliten angesiedelt waren, die Wandernden zu unterstützen und ihnen Beiträge für den Tempelbau zu reichen (Esr. 1, 5). Er gab selbst die von Nebudadnezar weggeführten heiligen Gefäße zurück (1, 7 ff.) und wies außerdem aus den königlichen Einkünften nicht bloß eine Unterstützung für den Tempelbau, sondern auch Naturallieferungen für den neu herzustellenden Opfertempel an (6, 4. 8 ff.). So wie die Sache in den alttestamentlichen Berichten dargestellt kann die Handlung des Cyrus nur aus dem religiösen Interesse, das er an den Juden hatte, erklärt werden. Es ist nur von einer Entlassung der Juden zum Zweck der Wiederherstellung ihres Cultus die Rede, und keine Spur von politischen Zwecken, die Cyrus etwa verfolgt haben könnte, daß er nämlich die neue Ansiedlung zur Völkervermehrung anderer bestiegter Nationen habe verwenden oder für die in Aussicht genommene Eroberung Aegyptens einen Stützpunkt habe gewinnen wollen u. dergl. (s. z. B. Real-lex. I, 241). Zeigt doch der weitere Verlauf der Geschichte deutlich, daß am persischen Hofe ganz und gar nicht gesonnen war, die Juden wieder zu einem selbständigen Gemeinwesen erstarben zu lassen (vgl. das Bd. XII. S. 231 Bemerkung). Unter Anführung des Davididen Serubabel (Schesebazar — s. Bd. XIV. S. 231) des Stammfürsten von Juda (Esr. 1, 8), der zum Statthalter ernannt worden und des Hohenpriesters Josua zogen (Esr. 2, 64. Neh. 7, 66) 42,360 Israeliten über 7000 Sklaven und Sklavinnen nach Palästina zurück. Hierunter war neben einer unproportional großen Zahl von Priestern vorzugsweise der Stamm Juda vertreten (s. über die Stammverhältnisse der neuen Kolonie Bd. XIV. S. 773 in Verbindung mit Bd. VIII, 357 und Bd. XII, 184 ff.). Die jüdische Tradition, daß die Niedrigsten und Aermsten zurückgekehrt, dagegen die Angeseheneren und Reicheren zurückgeblieben seien, mag relative Wahrheit haben; doch zeigen die Angaben über die Beiträge zum Tempel (Esr. 2, 68 f. Neh. 7, 70 — 72), daß auch wohlhabende unter den Zurückkehrenden sich befanden. — Nach dem griechischen Buch Esra (5, 1), wo aber der persische König irrthümlich Darius genannt wird, — s. über diese Vertheilung im exegetischen Handbuch zu Esra u. s. w. S. 26 ff.) erfolgte die Rückkehr auf den heiligen Boden im Anfange des Nisan des zweiten Jahres des Cyrus; die Keterei hatte die Wandernden geleitet, um sie in den Besitz Jerusalems zu

schied aber zerstreuten sich die Anbauvlinge, um die alten Erbsitze ihrer Familien wieder aufzusuchen. Doch können die Angaben Esr. 2, 1. 70. Neh. 7, 6, „daß ein Mann in seine Stadt zurückgekehrt sey,“ nicht im strengsten Sinne genommen werden; das Gebiet, das von der neuen Kolonie besetzt wurde, umfaßte weit nicht das Gebiet des vorzivilischen Reiches Juda, sondern scheint sich, — wie man besonders aus Esr. 2, 18 — 32. Neh. 7, 25 ff. erwähnten Städtenamen schließen darf, — im wesentlichen auf Jerusalem und die benachbarten Bezirke der alten Stammgebiete von Juda und Benjamin beschränkt zu haben. Zum Wiederaufbau des Tempels wurden im Anfang die nöthigen Vorbereitungen getroffen (Esr. 2, 68. 3, 7); zunächst aber sammelte sich das Volk um einen Altar, bei dem am ersten des siebenten Monats der regelmäßige Opferdienst begann. Im zweiten Monat des darauf folgenden Jahres wurde der Grundstein zum Tempel gelegt; bei dieser Feier zeigte sich, welche frische Begeisterung die neugesammelte Gemeinde durchdrang (Esr. 3, 8 ff.). Hatte doch Zerubbabel, herabgesehen von seiner heiligen Höhe, zu hören das Rethen Gefangener, zu sehen die Ehre des Todes;“ darum durfte das Volk jetzt auch der weiteren Erfüllung des prophetischen Wortes, dem Anbruch der Herrlichkeit Zions und der Vereinigung der Nationen zum Dienste Jehovah's entgegensehen (vgl. Ps. 102, 20—23. — Ziel der Visionen in jene Zeit die Jubelsalmen 96 — 99, die in frohlicher Zuversicht das Kommen Jehovah's zum Gericht über die heidnische Welt und zur Aufrichtung seines Reiches auf Erden verkündigen). Aber noch sollte die neugepflanzte Gemeinde durch schwere Prüfungen hindurchgehen. Die Samaritaner mit ihrer Forderung, dem Tempel Antheil zu bekommen, abgewiesen, rächten sich dadurch, daß sie durch den persischen Hofe den Tempelbau zu hintertreiben wußten, der nun bis in das zweite Jahr des Darius Hystaspis liegen blieb (Esr. 4, 1—5). Die Meisten kennen in diese Zwischenzeit das Esr. 4, 6—22. Erzählte, indem sie unter Achaschwerosch den Cambyses, unter Artaschschta den Pseudosmerdes verstehen. (So noch H. H. Müller, die Weissagungen Haggai's, S. 17 ff.). Wahrscheinlich aber hat man, wie Kleinert (Dorpater Beiträge zu den theologischen Wissenschaften, Bd. I. S. 6 ff.), auch H. H. Müller (in der Abhandlung Cyrus der Große, Studien u. Kritik. 1853, S. 685 ff.) und Vertheaux (erregt. Handb. zu Esra und Nehem. S. 69 ff.) nachgewiesen haben, daß in Achaschwerosch wie andernwärts den Xerxes, in Artaschschta den Artaxerxes zu verstehen, wonach jener Abschnitt die Anfeindungen berichten würde, welche unter den genannten Königen gegen den Bau der Stadt Jerusalem und ihrer Mauern erhoben wurden. — Da sich allmählich Schlassheit und Muthlosigkeit des Volkes bemächtigt hatten, wurden im zweiten Jahre des Darius Hystaspis die Propheten Haggai und Sacharja (s. Bd. V, 471 und Bd. XII, 231) erweckt, um die Wiederaufnahme des Tempelbaus zu betreiben und von der Uermlichkeit der Gegenwart hinweg den Blick des Volkes auf die Vollendung des Heils zu richten, welche durch die im Anzug begriffene Völkerbewegung herbeigeführt werden sollte. Der Tempel wurde im Jahre 516 v. Chr. beendet und eingeweiht.

Aus den nächstfolgenden 50 Jahren fehlt es, außer der kurzen Notiz aus der Zeit Xerxes Esr. 4, 6., an Nachrichten über die Lage des Volkes in Palästina. Ewald (Geschichte des Volkes Israel, Bd. IV. S. 138 ff.) hat es unternommen, die Lücke durch einige Psalmen, welche er in diese Zeit versetzt (89. 44. 74. 79 f. 60. 85), zu füllen. Hiernach wäre in jener Zeit Jerusalem von den Nachbarvölkern aufs heftigste vertheidigt und beschädigt, der Tempel selbst verlegt, das ganze Land verödet worden. Man könnte die Spur einer so schweren Heimsuchung auch darin finden, daß die griechischen Kirchenväter, Theodoret (zu Ezech. Kap. 38, Joel Kap. 3 und Mich. 11) und Theodor von Mopsvestia (zu den beiden letzteren Stellen), die Erfüllung genannten Weissagungen in die Zeit Serubabel's versetzen, in der eine scythische Invasion über Palästina gekommen sey und schwere Kämpfe zwischen den Juden und den umwohnenden Völkern stattgefunden haben. Wenn aber Theodoret weiter den Seru-

habel die Feinde überwinden und mit der Beute den Tempel in Jerusalem ausbauen läßt, so ist deutlich, daß diese Notizen, für die er sich übrigens auf ältere Gewährsmänner beruft, in der Hauptsache eben aus den prophetischen Stellen entnommen sind. Einiges Sichere läßt sich nur durch Rückschluß aus dem Buche Nehemia ableiten, worüber unten. — Dagegen fällt in diese Zeit, nämlich unter Xerxes, das Buch in Persien, auf welches sich das Buch Esther bezieht. Daß in diesem Buche ein jüdischer Kern anerkannt werden muß, dafür zeugt die Existenz des Purimfestes, dem Wiener (bibl. Realwörterbuch I, 351) bemerkt hat, „Feste werden nicht so leicht in ganzen Völkern eingeführt, wie man auf der Studirstube, den modernen Maßstab der Hand, Zweifel an den Schriftwerken des Alterthums entdeckt.“ Aber der geliche Werth des Buches liegt doch mehr anderswo, als wohin er von Baumgarten (in dem betr. Art. Bd. IV, 184) verlegt wird, nämlich darin, daß das Buch alttengemälde einen wichtigen Beitrag zur Kenntniß des späteren Judenthums liefert. Recht hebt Bertheau (ereg. Hbb. z. d. B. Esra u. Neh. S. 287) den Gegensatz 1 der zwischen dem Israhel, dem nach Jes. Kap. 40 ff. die Mission zur Aufrichtung göttlichen Reichs unter den Heiden verliehen ist und dem jüdischen Volke besteht der Geist desselben in den Jahrhunderten nach dem Exil sich entwickelte. Das zeugt „laut und vernehmlich, daß das Volk, welchem der Sieg über die Welt war, sich weiter und weiter von der Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott ab auf seinen Arm und auf weltliche Macht vertraute und deshalb im Kampfe z Weltmacht erliegen mußte.“

Wenden wir uns zu der jüdischen Ansiedelung im heiligen Lande zurück, so wir sie in der Zeit des Artaxerxes Longimanus, in welcher das Buch Esra Kap. dem siebenten Jahre des Königs (458 v. Chr.), das Buch Nehemia mit dem 1 (445 v. Chr.) den Faden der Geschichte wieder aufnimmt, in starker Fortkommen. Das jüdische Gebiet hatte sich allerdings gegen Süden mehr erweitert (Neh. 11, 2 nach B. 30 der angeführten Stelle lagerten die Söhne Juda's von Beerseba, also der südlichen Gränze des früheren jüdischen Staats bis zum Thale Sennom. Ab Lage des Volks war eine höchst traurige. Die Willkürherrschaft der persischen 1 halter lastete schwer auf demselben (Neh. 5, 15); auch an den Opfern, welche Kampf gegen Griechenland dem persischen Reiche auferlegte, hatte ohne Zweifel Pa um so mehr mittragen müssen, da in seinen Häfen nach Herod. VII, 89 ein Thee Flotte des Xerxes ausgerüstet worden war. Doch auch im Inneren herrschte Z tung; die theokratischen Ordnungen waren verfallen, beziehungsweise noch gar wieder in's Leben gerufen worden; die Rauheit des Volks zeigte sich namentlich i Eingehung zahlreicher Ehen mit den ringsum, ja theilweise inmitten des jüdischen biets wohnenden Heiden. Die ganze Trostlosigkeit der damaligen Lage läßt sid dem wahrscheinlich in jener Zeit verfaßten Buche Koheleth erkennen (vgl. Heng berg, der Prediger Sal. S. 12 ff.). Die Wendung zum Besseren wurde eing als im siebenten Jahre des Artaxerxes Longimanus (nicht des Xerxes, wie nach Vorgange des Josephus, Ant. XI, 5, Einige angenommen haben) der Priester Schriftgelehrte Esra (s. Bd. IV, 169 und Bd. VIII, 357) eine zweite Schaa Israheliten nach Judäa führte. Die Zahl der damals Zurückgekehrten betrug nach Kap. 8. in 12 Vaterhäusern 1596 Männer, wobei jedoch die Priester und Leviten gezählt sind. Die königliche Vollmacht, welche Esra nach 7, 12 ff. erhielt, zeigt n daß das Interesse, welches die persische Regierung an den Juden nahm, vorzug ein religiöses war. Die Fürsorge für die Herstellung des gesetzlichen Cultus in salem tritt in den Vordergrund; die Bedürfnisse für diesen sollen, so weit die freim Beiträge nicht ausreichen, auf Staatskosten bestritten werden. „Alles, was nach Befehl des Gottes des Himmels ist, soll gethan werden eifrig für das Haus des G des Himmels, auf daß kein Zorn komme über das Reich des Königs und seiner S (B. 23). Dem mosaischen Gesetze soll Esra neben dem königlichen Gesetze unter

Juden in der transjordanischen Provinz mit strenger Geltung verschaffen. — Esra
 kann keine reformatorische Thätigkeit mit der Ausscheidung aller heidnischen Frauen,
 die in einer Ausdehnung ausgeführt wurde, welche über das mosaische Verbot gemischter
 Ehen noch hinausging. Ueber die weitere Thätigkeit Esra's während der nächstfolgenden
 Jahre wird nichts berichtet; denn das von Neh. 7, 73. an Erzählte fällt nicht, wie man
 aus der Stellung desselben im dritten Buche Esr. 9, 37 ff. vermuthet hat, in das
 4. Jahr des Esra, sondern ist in chronologischer Hinsicht im Buche Nehemia ganz
 an die rechte Stelle (s. Bertheau, exeget. Handbuch zu Esr. u. Neh. S. 205 ff.).
 Während der folgenden 12 Jahre in Judäa vorging, können wir aus der wahr-
 scheinlich hierher gehörigen Urkunde Esr. 4, 7—23 in Verbindung mit Neh. Kap. 1
 und 2 ersehen; denn Neh. 1, 3. macht ganz den Eindruck, daß dort von kurz zuvor
 stattgefundenen Ereignissen die Rede ist (s. die Erörterung der Sache bei Bertheau
 a. a. O. S. 130 ff.). Hiernach muß damals eine neue schwere Prüfung über das
 Volk gekommen seyn. Die Juden müssen den Versuch gemacht haben, Jerusalem zu
 verlassen, ein Versuch, der bei dem durch Esra in dem Volke geweckten Streben, in
 Absonderung von den heidnischen Nachbarn sich auf dem Grunde der mosaischen
 Gesetze in sich abzuschließen, leicht erklärlich ist und bei der freundlichen Gesinnung,
 welche der persische König in der Sendung Esra's bethätigt hatte, einen günstigen Erfolg
 gehabt hätte. Hiedurch wurde aber das Mißtrauen der persischen Beamten geweckt; sie
 erließen bei Artaxerxes das Verbot der Befestigung Jerusalems, das durch gewaltthätige
 Zerstörung des bereits Gebauten, wobei die feindseligen Nachbarvölker Hülfe leisteten,
 wieder hergestellt worden seyn muß. Hier wird nun der Faden der Geschichte von dem Buche
 Nehemia aufgenommen. Nehemia, von Artaxerxes mit statthalterlicher Befugniß nach
 Jerusalem gesendet, bewirkte trotz aller Anfechtungen von Seiten der den Juden feindlich
 gesinnten Männer (2, 10. 19), die, wie aus 6, 17 f. 13, 4. 28. erhellt, in Jerusalem
 unter den Vornehmen eine Partei für sich hatten, die Wiederherstellung der Thore
 und Mauern Jerusalems (Kap. 3. 4); er steuerte dem Wucher (5, 1—13) und traf
 strenge Maßregeln zur Aufrechterhaltung der Sicherheit und Ordnung (Kap. 7). Nun
 wirkte auch Esra als Gesetzeslehrer kräftig zu wirken (Kap. 8); an einem allgemeinen
 Versammlungs-Tage wurde das Volk eidlich auf das Gesetz verpflichtet und zu diesem Behufe eine
 Urkunde aufgenommen, welche von Nehemia und den Häuptern der Priester, der Leviten
 und des übrigen Volks unterschrieben wurde (Kap. 9. 10). Daß Esra nicht unter den
 Vornehmenden ist, erklärt sich wohl daraus, daß er es war, der dem Volke die Ver-
 pflichtung abnahm. Seine Stellung ist ähnlich der des Moses bei der ersten Bundes-
 schließung des Volkes (2 Mos. Kap. 24); und doch wie ganz anders sind jetzt die
 Verhältnisse geworden! Dort ein unmittelbar von Jehovah Berufener, durch große gött-
 liche Offenbarungsthaten bestätigter Bundesmittler, hier ein Mann, der seine Vollmacht
 von einem heidnischen Könige hat. Dort ein aus der heidnischen Knechtschaft erlöstes,
 lebendige Einwohnung seines Gottes erfahrendes Volk, hier ein armer Rest desselben,
 bekennen muß (9, 36 f.): „Siehe wir sind heutigen Tages Knechte und das Land,
 das du unsern Vätern gegeben hast, seine Frucht und sein Gut zu genießen, — siehe,
 wir sind nicht darin, und seinen Ertrag mehrt es den Königen, die du über uns ge-
 setzt hast für unsere Sünden.“ An die Stelle der Schekina des Gotteskönigs, deren
 theophane Erscheinung der neuen Gemeinde fehlen, ist das geschriebene Gesetz getreten, in dessen
 Regelung, Weiterbildung und Umzäunung sich von nun an die geistige Arbeit Israels
 concentrirt. Man kann daher wohl von einer Wiederherstellung des Gesetzes, nicht aber
 von einer Neugründung der Theokratie durch Esra reden; er steht an der Spitze des
 jüdischen Judenthums. Sein und Nehemia's Verdienst ist, den israelitischen Volks-
 band gerettet zu haben, dem die Bewahrung der *logia tou Theou* anvertraut blieb
 (1 Mos. 3, 2) und in dem der Samen der Verheißung sich fortpflanzte, aus welchem
 das Gottesvolk des Neuen Bundes erstehen sollte. In ersterer Beziehung war von be-
 sonderer Bedeutung die Sorge beider Männer für die Sammlung der heiligen Schriften

(f. Bd. VII. S. 245 ff.). Ueber die große Synagoge, welche ihnen hiebei u ihrer sonstigen organisirenden Thätigkeit zur Seite gestanden haben soll, f. **Bd. S. 296 ff.** Ueber das von Esra ausgehende Schriftgelehrtenthum, das zunächst **Bd. XII. S. 186**) vom Priestertum sich abzweigte, f. **Bd. XIII. S. 733**. Nach 12jährigem Aufenthalte in Palästina (433 v. Chr.) lehrte Nehemia nach zurück. In seiner Abwesenheit rissen neue Mißbräuche ein. Da erschien er zum Mal, wann — läßt sich nicht sicher bestimmen, doch wohl, da in 13, 6. am **חג המצות** am Natürlichsten auf Artaxerxes bezogen wird, vor dem Tode des Letzteren vor 424 v. Chr. Mit Ernst wurde die Ordnung wieder hergestellt und Nehemia jagte sogar einen der Enkel des Hohepriesters Eljaschib, weil derselbe eine Tochter Saneballat geheirathet hatte. Dieser vertriebene Priester ist ohne Zweifel eine mit dem Manasse, der nach **Jos. Ant. XI, 8.** der Gründer des samaritanischen T auf dem Garizim wurde, nur daß Josephus irrthümlich die Sache unter Darius manus (diesem mit Darius verwechselnd) und Alexander dem Großen beiläufig (vgl. **Bd. XIII. S. 367**, wo aber unnothiger Weise zwei Saneballats an jüdische hohepriesterliche Schwiegeröhne desselben angenommen werden). — Wahrlich vor oder während der zweiten Anwesenheit Nehemia's wirkte der Prophet Mal (f. **Bd. VIII, 754.** und **XII, 231**). Aus dem Buche desselben ist zu erkennen äußerlich die Stellung des Volkes zum Gesetze, wie schlaff die Priesterschaft war. (die veränderte Stellung der letzteren f. **Bd. XII, 186**). Die gesetzlichen Ordn sind freilich in Geltung, aber in möglichst oberflächlicher Weise sucht man mit der sich abzufinden, woneben das Volk trotzig seine vermeintlichen Privilegien geltend und murrend über den Druck der Gegenwart Gerichte Gottes über die Heiden bewahrt. Aber in seiner Mitte lebt doch ein Rest Gottesfürchtiger (**3, 16**), der bewahrt und in Geduld auf die Erfüllung der göttlichen Verheißungen harret.

Ueber die letzten Decennien der persischen Periode besitzen wir nur ein paar tige geschichtliche Notizen. Aus der Zeit des Artaxerxes II. (oder III.) berichtet phus (**Ant. XI, 7, 1**) über den Hohepriester Johannes (Jochanan Neh. 12, Enkel des Eljaschib, darum wahrscheinlich für Eine Person mit dem Jonathan, 12, 11., zu halten), daß derselbe seinen Bruder Jesus im Tempel ermordet habe Folge eines Streits, der darüber entstanden war, daß Jesus von dem persischen herrn Bagoses das Versprechen der Beförderung zum Hohepriesterthum erhalten. Hierauf sey Bagoses herbeigekommen und in den Tempel eingebrungen, den ihn renden Juden zurufend: „Wie? bin ich nicht reiner, als der in dem Tempel (bete?“ Zur Strafe für den Mord habe er die Entrichtung von 50 Drachmen für Lamm des täglichen Opfers angeordnet, eine (jährlich über 40,000 Drachmen (chende) Abgabe, welche sieben Jahre auf dem Volke lastete. Das Ereigniß ist Bedeutung als erstes Beispiel, wie die Verweltlichung des Hohepriesterthums, das und mehr den Charakter einer fürstlichen Würde annimmt, zu Familienzwistigkeit, mißthätlichen Eingriffen der fremden Herrscher führte. — Weiter wird bei **Chron. II, 221**), **Drosius (Hist. III, 7)**, **Abulfaradsch (Chron. S. 36)** u. s. Wegführung vieler Juden nach Syrien erwähnt, die unter Artaxerxes III. stattgefunden haben soll. Da in jener Zeit die Aegypter, Phönizier und Cyprie Schwäche des persischen Reiches benützend, den Versuch machten, ihre Unabhängig erringen, ein Versuch, der mit der Zerstörung Sidons und mit der Ero Aegyptens endete (**Diod. bibl. XVI, 40 ff.**), so ist leicht zu begreifen, daß an Juden in jene Kämpfe hineingezogen wurden. Die jüdische Deportation erfolgte **Eusebius** vor, nach **Drosius** nach dem ägyptischen Krieg; **Drosius** bemerkt in Bez die Deportirten, quos ibi (am kaspiischen Meere) usque in hodiernum diem a simis generis sui incrementis consistere atque exinde quandoque erupturo opinio est. **Josephus** schweigt über diese Sache; er gibt eine ausführlichere, auch so sehr lädenhafte und unzusammenhängende Darstellung der jüdischen G erst wieder von **Alexander dem Großen** an.

Wie die Geschichte Israels in den letzten Jahrhunderten in die der asiatischen Mächte verflochten waren, so sollte es auch jetzt in die vom Westen ausgehende Völkerbewegung hineingezogen und aus seinem Winkel hervor wieder auf den weltgeschichtlichen Schauplatz gestellt werden. — Als Alexander nach Bezwingung Phöniziens im Spätjahre des Jahres 332 v. Chr. gegen Aegypten aufbrach, lag ihm das jüdische Gebiet im Wege. Doch soll er nach Josephus (Ant. XI, 8. 4) erst nach der Eroberung von Jerusalem gegen Jerusalem gezogen seyn. Er grollte den Juden, weil sie die von ihm bei der Belagerung von Tyrus begehrte Unterstützung unter Verletzung ihrer bei Darius geleisteten Eid verweigert hatten. Als Alexander, erzählt Josephus, hier ein gewisser Gewährsmann, weiter, der Stadt sich näherte, ging der Hohepriester Jaddan im Amtschmuck an der Spitze der Priester und eines langen Zuges des Volks entgegen. Zum Staunen seines Heeres, das auf die Plünderung Jerusalems gerechnet hatte, zeigte sich Alexander gnädig und bezeugte sogar dem Gotte der Juden seine Verehrung, indem ihm der Anblick des Hohenpriesters ein Traumgesicht aus früherer Zeit vor Augen brachte, worin ihn ein in solchem Schmucke gekleideter Mann zum Krieg gegen Aegypten ermuthigt und ihm unter seiner Führung die Ueberwindung des persischen Reiches zugesagt hatte. Hierauf zog Alexander in die Stadt, opferte im Tempel und ließ die ihn betreffende Weissagung Daniel's erklären. Den Juden bewilligte er die Fortdauer ihrer väterlichen Geseze (eine Erlaubniß, die er auch auf ihre Volksgenossen in Syrien und Babylonien ausdehnte) und Steuerfreiheit je für das siebente, das Sabbathjahr, worauf viele Juden seinem Heere sich angeschlossen. Man mag den geschichtlichen Werth dieser Erzählung in einzelnen Punkten in Anspruch nehmen; die günstige Behandlung der Juden durch Alexander steht doch im Allgemeinen fest. (Ueber die Behandlung desselben mit den Samaritanern s. Bd. XIII, 368). Palästina trat nun unter persische Verwaltung; es gehörte zu der Satrapie Syrien diesseits des Wassers, die von dem Euphrat bis zum mittelländischen Meere sich erstreckte. — Ueber die äußeren Verhältnisse der Juden unter den Diadochen während der 150 Jahre bis zum makkabäischen Kampfe vgl. neben Droysen's Geschichte des Hellenismus besonders Stark, Hellenismus zur Geschichte und Alterthumskunde des hellenistischen Orients, 1852, S. 339 ff.) bleibt auch nach diesen sorgfältigen Untersuchungen noch Manches unsicher. Wir können uns auf eine Uebersicht über die wichtigsten Ereignisse, unter Berücksichtigung des auf diesen Zeitraum sich beziehenden Abschnittes, Dan. 11, 5 ff. — Nach Alexander's Tod erhielt die Statthalterschaft in Syrien Laomedon, der aber nach dem Falle Perdikkas dem Feldherrn des Ptolemäus Lagi, Nikanor, widerstandslos erlag (317 v. Chr.). In diese Zeit ist nach Eusebius (Chron. arm. II, 225) das von Josephus (Ant. XII, 1. Berichtete zu versehen, daß nämlich Ptolemäus, die Sabbathruhe einleitend, Jerusalem überrumpelte und hierauf eine große Zahl gefangener Juden nach Aegypten verpflanzte. Doch war damit die Herrschaft des Ptolemäus über Palästina lange nicht begründet. Fünf Jahre nachher nämlich bemächtigte sich Antigonos von Syrien, worauf es von Ptolemäus durch den bei Gaza (312 v. Chr.) über Antigonos' Sohn, Demetrius Poliorketes, errungenen Sieg, wieder gewonnen wurde. Damals ließ Ptolemäus (bei Jos. c. Ap. I, 22) Ptolemäus die Juden so freundlich behandeln, daß Viele, darunter der Hohepriester Eielias, ihm freiwillig nach Aegypten zogen. Es ist auch ganz glaublich, daß Ptolemäus bei seinem Bestreben, im südlichen Aegypten einen festen Fuß zu fassen, der Zuneigung der Juden sich zu verschern suchte. Aber nach dem Friedensschluß (311), der die Herrschaft des Ptolemäus auf Aegypten und die umliegenden Städte Libyens und Arabiens beschränkte (Diod. bibl. XIX, 105), kam Antigonos wieder an Antigonos, und selbst nach der Schlacht bei Ipsus (301) konnte Ptolemäus, der in dem vor derselben mit Seleukus geschlossenen Vertrag (Südsyrien im weitern Sinne, wonach es bis an die arabische und ägyptische Gränze sich erstreckte), die umliegenden Städte und Besatzungen hineingeworfen hatte, nicht sofort in den gesicherten Besitz des Landes gelangen, indem Demetrius von Phönizien aus, um 297, seine

Herrschaft wieder nach Palästina ausgedehnt zu haben scheint, und Seleukus f Ansprüche auf dieses Gebiet, denen seine Vermählung mit Stratonike, der Tochter Demetrius, eine neue Stütze gab, nie förmlich entsagte. Das aber ist nicht zu erin daß Seleukus wirklich von 295 an Palästina seinem Reiche einverleibte (siehe Droysen I, 572 und II, 32 besonders Herzfeld, Geschichte des Volkes Israel der Vollendung des zweiten Tempels I, 206 f.). Die (auch von Stark S. 365 genommene) Angabe des Sulpicius Severus (hist. saec. II, 17), daß Judäa Seleukus jährlich 300 Talente Tribut bezahlt habe, beruht auf einer Verwech Seleukus' I. mit Seleukus IV. (s. auch Ewald, Geschichte des Volkes Israel 255). Vielmehr beginnt um diese Zeit die mit nur kurzen Unterbrechungen gegen Jahre dauernde Herrschaft der Ptolemäer über Palästina. In den ersten Dec scheint dieselbe keine besonderen Anfechtungen erlitten zu haben; aber bereits unter Lemäus II. Philadelphus beginnen (seit 264) die Kämpfe zwischen dem sy und ägyptischen Reich, deren Siegespreis das heilige Land war, wenn auch damals der Kriegsschauplatz in Cyrene und Kleinasien sich befand. Der nach beiderseitige schöpfung geschlossene Friede, den im Jahre 248 der eheliche Bund Antioch mit der Tochter des Philadelphus, Berenice, versiegelte (Dan. 11, 6), war von Dauer. Antiochus wurde, obwohl er nach Philadelphus Tod (s. hierüber Hig Dan. 1. c.) die um Berenice's willen verflozene Laodice wieder zu sich nahm von dieser aus dem Wege geräumt, hierauf der Sohn Berenice's und endlich die selbst ermordet (vgl. Band I. S. 382). An diesen Gräueln entzündete sich der Ptolemäus' III. (Euergetes) gegen Antiochus' II. Nachfolger, Seleukus I ninius, welcher, wenn auch der Erstere die Anfangs tief nach Asien hinein gem Eroberungen nicht behauptete, mit der Ueberwindung des syrischen Königs endigte (11, 7—9). Euergetes herrschte nun bis zu seinem Tode (222) ungestört über P cien und das südliche Syrien; sogar Seleucia am Orontes blieb in seinem Besi. ein neuer Kampf entbrannte unter seinem Nachfolger Ptolemäus IV. Philop einem schlaffen, ausschweifenden Fürsten. Seleukus Kallinitus hatte zwei Söhne h lassen, Seleukus III. Keraunus und Antiochus III., später der Große nannt (vgl. Bd. I. S. 382 ff.). Schon der erstere scheint während seiner kurzen gierung (226—224) gegen Aegypten gerüstet zu haben; der letztere aber begann Krieg, sobald er nach Dämpfung des Aufstandes des Molon freie Hand gewonnen t Nachdem Seleucia (worin wir mit Ewald die Dan. 11, 10. erwähnte Fes sehen) dem syrischen Reiche wieder gewonnen war, brach er über Cölesyrien herein drang, da die angeknüpften Friedensunterhandlungen, in denen er auf den alten Re seines Hauses auf diese Landstriche bestand, sich zerschlugen, durch Palästina bis an Gränge Aegyptens vor. Auf der philistäischen Küste bei Raphia erfolgte im J jahre 217 die entscheidende Schlacht; gegen Aller Erwarten (denn der Verlauf Kampfes war Anfangs für Antiochus günstig, vgl. 3 Macc. 1, 4) siegte das ägypt Heer und Antiochus sah sich zum Rückzug aus Palästina genöthigt (Polyb. V, 7; vgl. Dan. 11, 10—12). Drei Monate blieb nun Philopator in Palästina und auch nach Jerusalem, wo er, als er im Tempel das Allerheiligste betreten wollte, irgend eine Weise seinen Fürwitz gebüßt haben muß, ein Vorgang, der in legendent Ausschmückung im Eingange des dritten Buchs der Makkabäer erzählt wird (s. Bd. 1 S. 743). Die üble Behandlung, welche die Juden von da an von Seiten des l tischen Königs erliefen, konnte den Entwürfen des Antiochus, die nicht aufgef waren, nur förderlich seyn. Daß aber, wie auf Grund einer Angabe des Jose (Ant. XII, 3. 3, vgl. Euseb. chron. arm. II, 237) von Manchen angenommen Antiochus noch zu Lebzeiten des Philopator einen neuen Angriff unternommen und J erobert habe, ist, da die anderen Geschichtsquellen hievon nichts wissen, durchaus wahrscheinlich (s. Stark, S. 396 f.). Dagegen benutzte Antiochus die Herrüt welcher das ägyptische Reich nach der Thronbesteigung Ptolemäus' IV. Epipha

aus vierzigjährigen Stades, anheimfiel. Ein Theilungsvertrag wurde mit Philipp von Makedonien geschlossen; während der Letztere die ägyptischen Besitzungen in Kleinasien verlor, warf sich Antiochus rasch auf Palästina, wo eine Partei unter den Juden (als Maccabäer bezeichnet sie Dan. 11, 14) sich für ihn erklärte. Zwar wurde bald darauf (im Jahre 200) das Land wieder durch den ägyptischen Feldherrn Skopas erobert, der dann in Jerusalem Rache an den Abtrünnigen nahm (das scheint nämlich in dem Versuche Dan. 11, 14. zu liegen). Aber der von Antiochus über Skopas bei dem Panathenäen an den Jordanquellen erfochtene Sieg (198) lieferte ihm abermals den größten Theil Palästina's in die Hände. Von hier an datirt Polyb. (XXVIII, 1. 3) die Herrschaft der syrischen Könige über diese Landstriche. Auch die Juden unterwarfen sich ihm; Jerusalem wurde wieder eingenommen, wobei die Einwohner selbst zur Vertreibung durch die von Skopas auf der Burg zurückgelassenen Besatzung behülflich waren (Jos. Ant. 12. 2. D.). Nur durch das Einschreiten der Römer wurde Epiphanes gerettet; Antiochus fand für gut, auf anderem Wege seine Entwürfe zu verfolgen. Er verlobte sich (197) dem 11jährigen Epiphanes seine Tochter Kleopatra in der freilich durch die Heirat getauschten Hoffnung, so den syrischen Einfluß am ägyptischen Hofe zu verfestigen (Dan. 11, 17). Als Aussteuer wurde der Kleopatra Cölesyrien zugesichert. Man hat aber nicht so gemeint, als ob, nachdem fünf Jahre darauf die Heirath vollzogen worden war, diese Landstriche wirklich an Aegypten abgetreten worden wären. Es ist vielmehr richtig, wenn die Sache öfters so dargestellt worden ist, als ob erst die Nachfolger Antiochus sich wieder zu Herren Palästina's gemacht hätten. Vielmehr blieb das Land während unter der politischen und militärischen Hoheit Syriens, nur die Einkünfte sollten zur Hälfte der Kleopatra gehören (s. Stark, S. 426 f.). Antiochus IV. hat nach Polyb. XXVIII, 17. so weit, geradezu abzudugnen, daß sein Vater Cölesyrien der Kleopatra als Aussteuer zu geben versprochen habe; wie wäre das möglich gewesen, wenn wirklich eine zeitweilige Abtretung stattgefunden hätte. Begreiflich aber ist, daß man später auf ägyptischer Seite jenen Aussteuervertrag als Rechtsgrund für die Besitz Cölesyriens geltend machte. — Für die Juden war also damals die Vertreibung der ägyptischen Herrschaft mit der syrischen, welche für sie so verhängnisvoll sein sollte, eine vollendete Thatsache. — Antiochus unternahm nach dem Friedensvertrage mit Aegypten (197) einen Feldzug nach Kleinasien, der ihn im weiteren Verlaufe in Conflict mit den Römern brachte. Von diesen (190) in der Schlacht bei Magnesia besiegt, erhielt er den Frieden nur unter den härtesten Bedingungen, namentlich unter Auflegung des ungeheueren Tributs von 15.000 Talenten mit 12jähriger Zahlungsfrist (Polyb. XXI, 14; vgl. Dan. 11, 18. 1 Makk. 8, 6 f.; das an letzterer Stelle von einer Gefangenennahme des Antiochus Gesagte ist unrichtig). Von da an wurden die Finanznöthen des syrischen Reiches, für die man die Heilung besonders in Raubplünderungen suchte, wie bei einer solchen in Elymais Antiochus durch einen Selbstmord seinen Tod fand (Justin. hist. 32, 2; vgl. Dan. 11, 19). Ihm folgte (175) sein Sohn Seleukus Philopator. Der Krieg, den sein Schwager Ptolemäus Epiphanes im Geheimen gegen ihn rüstete, kam nicht zum Ausbruch, weil ihn die eigenen Heerführer in der Besorgniß, daß die Kriegskosten aus ihren Mitteln nicht bestritten werden, aus dem Wege räumten (180; s. Hieron. zu Dan. 11, 20). Daß Seleukus thatsächlich Herr von Palästina war, zeigt 2 Makk. Kap. 3., zuerst durch Bemerkung, daß Seleukus aus seinen Einkünften einen Zuschuß zur Bestreitung des Kriegsaufwandes gegeben habe (was auch von den früheren Oberherren des Landes, persischen Königen, Ptolemäus Philadelphus, Antiochus dem Großen, geschehen war), dann durch die B. 4 ff. gegebene Erzählung von dem Versuch, den Seleukus in seiner Abwesenheit machte, durch Heliodor sich der Tempelschätze in Jerusalem zu bemächtigen. Veranlassung zu letzterem hatte ein jüdischer Tempelbeamter Simon gegeben, der Erbitterung über den damaligen Hohenpriester Onias III. den Statthalter von Cölesyrien, Apollonius, auf den Reichthum des Tempelschatzes aufmerksam gemacht hatte.

Das Unternehmen Heliodor's wurde nach der vorliegenden Erzählung auf wunderbare Weise hintertrieben; doch setzte Simon am syrischen Hofe seine Feindseligkeiten gegen Dmias fort, so daß dieser sich veranlaßt sah, zur Herstellung des Friedens selbst nach Antiochia zu reisen (2 Makk. 4, 1—6). Bald darauf (im Jahre 175) fiel Seleukus nach thatenloser Regierung (absque ullis proeliis inglorius, Hieron. zu Dan. 11, 1) als Opfer der Rachestellungen eben jenes Heliodor, der an der Spitze einer syrischen Partei stand, die am syrischen Hofe sich gebildet hatte (s. Stark S. 429). Der rechtmäßige Thronerbe, der einzige Sohn des Seleukus, Demetrius, nach Antiochia gesandt war, um dort den Antiochus, den jüngeren Bruder des Seleukus, als Thronerben abzulösen, Antiochus aber bei dem Tode des Königs noch unterwegs sich befand, warf sich Heliodor zum Usurpator in Syrien auf. Für die Pläne des ägyptischen Hofes, an dem damals noch Kleopatra als Vormünderin ihres Sohnes Ptolemäus Philometor regierte, schienen diese syrischen Wirren günstig. Aber das rasche Vordringen des Antiochus (IV. Epiphanes), der, um die Rechte seines Neffen sich zu sichern, schlau die Gelegenheit zu ergreifen mußte (Dan. 11, 21), machte dem Ende ein Ende. Heliodor wurde mit Hilfe der pergamenischen Könige vertrieben (Apoc. Syr. c. 45); Antiochus sicherte sich den Besitz von Palästina (das obtinuit Judaea bei Hieron. zu Dan. will nicht sagen, daß er es erst habe erobern müssen); er behielt übrigens, so lange Kleopatra lebte, ein freundschaftliches Verhältniß zu Aegypten, um die Rechte erhalten zu haben. Das änderte sich nach dem Tode der Kleopatra; die Minderlinge Philometors, Euläus und Lenäus, forderten nun bestimmt die Herausgabe von Syrien; Antiochus verweigerte sie und eröffnete (171) sofort den Kampf. Da er zwischen dem Berge Casius und Pelusium errang, erschloß ihm den Zugang zum Innern Aegyptens, das er nun, Städte und Tempel brandschatzend, durchzog, aber in Alexandria der Bruder Philometors, Euergetes II. Ptolemaeus, der nun, nachdem Antiochus durch diplomatische Verwickelungen aus Aegypten gedrängt worden war, unter dem Schutze der in Pelusium zurückgebliebenen syrischen Besatzung in Memphis regierte. Dieß der erste ägyptische Krieg des Antiochus Epiphanes, der in zwei Feldzügen, in den Jahren 171 und 170 v. Chr., zerfällt. Ueber die Abfolge der Begebenheiten zwischen Beiden wird gestritten; die wahrscheinlichere Annahme, wofür namentlich auch Dan. 11, 22—24 spricht (s. Hitzig z. d. St.), ist die, daß die Eroberung Aegyptens bereits während des ersten Feldzugs erfolgte und der zweite Feldzug (2 Makk. 5, 1. Dan. 11, 25—28) nur gegen Alexandria und das Königreich des Euergetes gerichtet war (s. Stark S. 432). Da im Herbst 169 zwischen zwei ptolemäischen Brüdern eine Ausöhnung zu gemeinschaftlicher Regierung zu Stande gekommen war, überzog Antiochus, der hiedurch seine Pläne durchkreuzt sah, Aegypten abermals mit Krieg (168). Als er bis in die Nähe von Alexandria vorgeedrungen war, machte bekanntlich das Machtwort der Römer dem glücklich begonnenen Unternehmen ein Ende. Aegypten und Cypern mußten von den Syrern geräumt werden; aber Palästina blieb in ihrer Gewalt, um nun der Schauplatz eines der heldenmüthigsten Kämpfe, welche die Geschichte kennt, zu werden. Die Ereignisse, durch welche der makkabäische Aufstand hervorgerufen wurde, sind bereits in die zuletzt dargestellten Begebenheiten verflochten. Ehe wir aber hierauf eingehen, haben wir die Stellung in's Auge zu fassen, in welche das Judenthum in den letzten 150 Jahren eingetreten ist.

Die innere Geschichte des Judenthums in dieser Zeit ist uns freilich größtentheils verhüllt; über alle die Arbeiten, durch welche der Grund zu den Einrichtungen und Gebräuchen des späteren Judenthums gelegt wurde, die Ausbildung der traditionellen Schriftauslegung, die Umänderung des Gesetzes, die Feststellung der gottesdienstlichen Formen u. s. w., ist uns wenig Sicheres und Genaueres bekannt. Bedeutendere Veränderungen treten nur wenige aus dem Dunkel hervor. Das Hohepriestertum hat zu einigem nicht unwürdigen Vertreter, unter denen besonders Simon I. (siehe Band I

733. **Da. XIV. S. 383**) hervortragt; aber am Ende dieser Periode erscheint es **offenbar** untergraben und ist zum Spielball der heidnischen Herrscher geworden. *)
 Um so klarer stellt sich heraus, welche Lebenskraft dem Judenthum, vermöge der
 dem Alter, die es als Erbe bewahrte, einwohnte, und welches Bollwerk es an sei-
 nem Gesetze hatte, trotz der dasselbe übertwuchernden Sagenungen. Jetzt nämlich war das
 Judenthum berufen, mit der höchsten Cultur, welche das Heidenthum erarbeitet hatte,
 der hellenischen, im Kampfe sich zu messen. Ob der Macht des hellenischen Geistes,
 nach den Eroberungszug Alexander's und die Herrschaft der Diadochen weithin in
 Asien und Afrika die Herrschaft über die alten absterbenden Rationalitäten errang, auch
 das jüdische Volksthum sich beugen müsse, das war die Frage.
 In diesem Conflict konnten die Juden um so weniger sich entziehen, da, wie im
 1. Buche gezeigt worden ist, ihr Land vorzugsweise in die die Völker durcheinander rät-
 telnden Umwälzungen der Zeit hineingezogen wurde. Dazu kam, daß zwar nicht im
 Lande selbst, wohl aber in der unmittelbaren Nachbarschaft eine große Zahl theils älterer,
 theils neuer gegründeter Städte durch griechische Bevölkerung besetzt wurde, die mehr oder
 weniger mit Juden sich vermischte. Dieß sind die *ἀποικιστοὶ πόλεις Ἑλληνίδες*,
 1. 8. Zu ihnen gehören: an der Gränze von Galiläa *Σιθιοπολις*, weiter
 in der Nähe des See's Genesareth die übrigen Städte der sogenannten *Δεκάπολις*
 (Vd. III, 325), im Norden *Βανειά* an der Stelle des alten *Βαν*, an der
 Küste *Πτολεμαῖς*, *Δόρα*, *Στρατόν*'s *ἑστῆς* Thurm (woraus später *Καίσαρεια* her-
 vorkam), *Ἀπολλωνία*, *Ἰσσοπέ*, *Ἰαμνεία* u. s. w., ferner die alten philistäischen
 Städte, die ebenfalls theilweise einen Zuwachs neuer Bevölkerung erhielten (s. Stark
 1. 20 ff., Ewald a. a. O. S. 265 ff.). Das Landvolk wurde allerdings von dem
 griechischen Wesen weniger berührt; schon durch ihre Sprache, einen je nach den ver-
 schiedenen Bestandtheilen der Bevölkerung abweichend gestalteten aramäischen Dialekt,
 die niederen Stände fremder Einwirkung mehr entzogen. Dagegen war das
 jüdische die officielle Sprache von Gericht und Verwaltung und das Vehikel des Ver-
 kehrs der höheren Stände; mit der Sprache wurden auch griechische Sitte und Welt-
 anschauung den Juden nahe gebracht, sie drangen namentlich bis nach Jerusalem. Das
 Resultat, das die Juden diesen griechischen Einflüssen gegenüber an den Tag legten,
 ist sehr verschieden. Nicht gering war die Zahl derjenigen, die von den Genüssen des
 griechischen Lebens verlockt, die Last des Gesetzes abwarfen und griechischer Sitte
 nachhingen, ja die sogar, um die Abschließung, die nach ihrer Meinung die Quelle
 ihrer bisherigen Unglücks gewesen war, vollständig aufzuheben, das Abzeichnen des Juden-
 thums durch Wiederherstellung der Vorhaut zu tilgen versuchten (1 Makk. 1, 11—15).
 Andere, besonders unter den Hochgestellten, setzten sich wenigstens über manche Schranken
 hinweg, welche das Gesetz dem Verkehr mit den Heiden gezogen hatte, wozu um so
 mehr Veranlassung vorlag, als die Juden mit ihren Oberherren, besonders den ersten
 Ptolemäern, meistens in gutem Einverständnis lebten und für ihre Eigenthümlichkeiten
 Rücksicht fanden. Lehrreich ist in dieser Hinsicht das acht jüdische Lebensbild, das
 1. Makk. XII, 4. in behaglicher Breite vorführt, nämlich die Erzählung von
Ἰσθῆ, Sohn des *Λοβίας*, Schwestersohn des Hohenpriesters *Ὀνίας* II., wie derselbe,
 sein Oheim einige Jahre dem Ptolemäus *Εὐεργέτης* den Tribut zu entrichten unter-
 nehmen hat, an den ägyptischen Hof geht, um den erzürnten König zu begütigen, dort

*) Die Succession der Hohenpriester ist nach den Ergebnissen der Ewald'schen Untersuchung
 1. O. S. 306 ff.) folgende: Auf *Ἰαδβουα*, der nach dem frühesten Bemerkten Zeitgenosse *Αλε-
 ξάνδρου* des Großen war, folgt sein Sohn *Ὀνίας* I. etwa bis 310 v. Chr., auf diesen sein Sohn
Ἰσθῆ I. etwa bis 291, sodann dessen Bruder *Ἐλεάζαρ* bis 276 (bekannt aus dem Aristes-
 tes: als Zeitgenosse des Ptolem. Philadelphus); auf diesen folgt sein Oheim *Μανασσῆ* bis 250;
 auf *Σίμων*'s Sohn, *Ὀνίας* II., etwa bis 219; hierauf dessen Sohn *Σίμων* II. (auf den viele
 der die Schriftberührung *Str.* 50, 5—12. beziehen) bis 199; endlich dessen Sohn *Ὀνίας* III. bis
 Jahre 175.

durch sein unmüthiges Benehmen Alles bezaubert, als königlicher Steuerpächter von Syrien zurückgekehrt, und in dieser Stellung dem Könige und sich selbst ungeheure Summen herauszuschlagen, dabei aber die Juden möglichst zu schonen weiß. Ihm wird es auch nicht an solchen gefehlt haben, denen die edleren Elemente der griechischen Bildung Achtung abnähigten und die namentlich mit der griechischen Philosophie befreundeten. So soll Antigonus von Socho, der in der Ueberlieferung noch rechtgläubiger Lehrer gilt, griechischen Studien sich gewidmet haben; er dient als Beispiel, wie damals bei den Juden griechische Namen aufkamen. Solchen vorrichtungen trat aber eine andere entgegen, die in dem Synkretismus (der 2 Makk. 14, 3) des griechischen und jüdischen Elements nur eine Erneuerung des Falls erblicken konnte, der in früherer Zeit Gottes Gerichte über das Volk gebracht und um so mehr treues Festhalten an der strengen Sitte der Väter und den Ordnungen des Gesetzes sich zur Pflicht machte. Jenen Gesetzlosen (*vioi pará nomoi* 1 Makk. 1, 2, 42, nach der richtigen Lesart in dieser Stelle, wonach sie ein Beleg dafür ist, die Chasidäer schon vor der makkabäischen Erhebung unter diesem Namen als sich zusammengeschlossen hatten (vgl. ferner 7, 13. 2 Makk. 14, 6). Daß diese Sätze, die längere Zeit mehr in der Stille sich entwickelt hatten, in offenen Kampfen einander traten, dafür sorgte Antiochus Epiphanes.

Inzwischen hatte aber das Judenthum auch außerhalb Palästina's sich eines Gebietes bemächtigt, auf dem ihm eine weltgeschichtliche Rolle zugewiesen war; die Diaspora. Mit diesem Ausdrücke, der aus LXX. 5 Mos. 30, 4. Ps. 137, 1. 137, 6. stammt und bereits 2 Makk. 1, 27. gleichsam zum Eigennamen geworden ist, wurde nämlich die Gesamtheit der außerhalb Palästina's lebenden Juden bezeichnet. Gleich dem hebräischen *תּוֹרָה* (Ezech. 1, 1. 3, 11 u. s. w., LXX. *αἰγματοσίδηρος*) mit man ebenfalls die auswärtigen Juden als die *δουλεύοντες ἐν τοῖς ἔθνεσι* (2 Makk. a. a. D.) bezeichnete, deutet der Ausdruck darauf, daß der Israelite Heil und Bürgerthum eigentlich nur auf dem heiligen Boden hat, entfernt von demselben sich als *παροπίδημος* (1 Petr. 1, 3) betrachten soll. — Die Diaspora war eine Doppelte, eine aramäische redende und eine griechische (*διασπορά τῶν Ἑλλήνων* Joh. 7, 22) doch siehe gegen die gewöhnliche Erklärung dieser Stelle Hengstenberg im Commentar. Die erstere hatte ihre Sitze jenseits des Euphrat, wo, wie Philo (ad Caj. M. 1, 1) sagt, alle von fruchtbarem Gebiete umgebenen Städte in Babylonien und den andern Provinzen, mit Ausnahme eines kleinen Theiles, jüdische Bewohner hatten. Die Hauptpunkte bildeten Nisibis und Nearda (vgl. Jos. Ant. XVIII, 9, 1). Dagegen war die Ansiedelung der babylonischen Juden in Seleucia am Tigris, die in kurzer Zeit mächtig anwuchs, später ein sehr unglückliches Ende. Bei einem vereinigten Angriff der griechischen und syrischen Bevölkerung sollen 50,000 Juden erschlagen worden sein, der Rest rettete sich nach Ktesiphon hinüber. Der Schrecken, der in Folge dieses Falls die Juden in Babylonien ergriff, trieb Viele, sich nach Nisibis und Nearda zurückzusiedeln (Jos. Ant. XVIII, 9, 9). Von Mesopotamien und Babylonien aus schickte die Juden schon damals ziemlich weit gegen Osten und Süden, namentlich auch in dem glücklichen Arabien sich ausgebreitet zu haben, indem die Ausdehnung des persischen Reiches ihnen Handelswege bahnte. — Daß mit dieser östlichen Diaspora manche Nachkommen der zehn Stämme sich vereinigen, ist wahrscheinlich. Im Allgemeinen aber ist die Verschmelzung der zehn Stämme mit den Juden nicht zu erwarten. Daß die ersteren im ersten Jahrhundert n. Chr. noch in gesonderter Existenz getauft wurden, zeigt außer Jos. Ant. XI, 5, 2., wo sie zu unzähligen Myriaden angetauft sind, auch 4 Esr. 13, 40. Ja noch Hieronymus (zu Ezech. Kap. 23) sagt, daß sie bis auf seine Zeit in den Bergen und Städten Mediens festgehalten werden. Uebrigens siehe über diesen Gegenstand die Abhandlung von Wichehanus, Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellsch. B. V. S. 475. — So wichtig die babylonische

für die weitere Ausbildung des Judenthums wurde, so kommt sie doch für die noch weniger in Betracht. Um so größer ist die Bedeutung der zweiten, um das mittelländische Meer gelegenen Ländern sich ausbreitete, als der Sejmener einflußreichen Form des Judenthums, welche mit dem Namen des Hellenismus bezeichnet wird (s. Bd. V, 701 ff.). Ihre Gebiete waren folgende. Vornehmlich Ägypten, das alte Exilantland Israels, und hier besonders Alexandria, wo die Gründung der Stadt die Juden einen Haupttheil der Bevölkerung bildeten und über den Eingeborenen standen (s. Bd. I, 235 ff.). Von Ägypten aus verbreiteten sich die Juden in dem cyrenäischen Libyen; in der Hauptstadt Cyrene waren sie eine der vier Klassen der Einwohner. Den Grund zu ihrer cyrenäischen Ausbreitung hatte schon Ptolemäus Lagi gelegt, indem er, um seine Herrschaft in diesen Ländern zu befestigen, eine Abtheilung Juden dahin sandte (Jos. c. Ap. II, 4). In Antiochia wurde besonders Antiochia am Orontes ein Stützpunkt des jüdischen Hellenismus. Die Juden, die von Anfang einen bedeutenden Bestandtheil dieser von Seleucus gegründeten Stadt bildeten, genossen hier, wie in Alexandria, gleiche Rechte mit den Eingeborenen und standen unter einem eigenen Ethnarchen (Jos. Ant. XII, 3. 1). In der Folge geht die Begründung der Diaspora hauptsächlich auf Antiochus III. zurück, der die unruhigen Ägypter und Phrygier im Zaum zu halten, 2000 jüdische Familien aus Mesopotamien und Babylon in die wichtigsten Plätze des Landes versetzte, ihnen dort Niederlassung anwies und ihnen neben freier Religionsübung 10jährige Steuerfreiheit gewährte (Jos. Ant. XII, 3. 4). Jüdische Ansiedelungen entstanden nun besonders in den küsternen See- und Handelsstädten; in Ephesus und andern jonischen Städten erhielten sie von den Diadochen die bürgerlichen Rechte der Eingeborenen (v. Ap. II, 4). Von der kleinasiatischen Küste aus ging der Zug der Diaspora nach den Inseln des ägäischen und mittelländischen Meeres, Cypern, Creta, Delos, Kos, Rhodus, Cyprien. Wie groß die Zahl der Juden in jenen Ländern war, läßt eine Nachricht bei Jos. Ant. XIV, 7. 2) errathen, wornach Mithridates einmal auf der Insel Rhodus 800 Talente wegnahm, die, um als Tempelsteuer nach Jerusalem zu gehen, von kleinasiatischen Juden zusammengebracht worden waren. Von den Ländern des östlichen Meeres, wohin nach dem früher Bemerkten schon das Ende der 2. Periode Juden deportirt worden waren, verbreiteten sie sich weiter nördlich, namentlich nach Thracien und Macedonien. Wie weit in Griechenland u. s. w. vor der römischen Zeit die jüdische Diaspora sich ausdehnte, ist nicht bestimmt. In Rom wurde, so viel wir wissen, der Grund zu einer jüdischen Gemeinde erst durch die von Pompejus dorthin gebrachten Gefangenen gelegt. Die Juden können durch phöniciischen Sklavenhandel und sonstigen Verkehr schon in Rom jüdische Gefangene gekommen seyn; doch ist die rabbinische Deutung des Gedächtnisses (Ebed) sehr unwahrscheinlich (s. Bd. XIV, 281). Ueber die Sage, daß Nebuchadnezzar gefangene Juden nach Spanien geführt habe, siehe oben, Geschichte Assur's und Babels, S. 222. Die Verbreitung der Juden in der Diaspora vollendete sich erst unter der römischen Herrschaft. Im Anknüpfungspunkt der christlichen Zeitrechnung bezeugt Strabo (a. a. D.) von dem jüdischen Volk: πόλιν ἢ δὴ παρεληλύθει, καὶ τόπον οὐκ ἔστι ῥαδίως εὑρεῖν τῆς οἰκουμένης παραδέδειται τοῦτο τὸ γένος, μηδ' ἐλικρατεῖται ὑπ' αὐτοῦ. (Vergl. oben ad Caj. M. II, 587, und über diesen ganzen Gegenstand Schneckenburger's Untersuchungen über neutestamentliche Zeitgeschichte, herausgegeben von Löhlein, 1862, Ewald, Geschichte Israels IV, 269 ff.). Zu dieser Verbreitung des Judenthums haben verschiedene Ursachen zusammengewirkt. Unter der Herrschaft der Weltmächte war sie angebahnt worden durch gewaltsame Deportationen, als die Aufruhr, durch Flucht vor Feindes Schwert, durch phöniciischen Sklavenhandel und auch in der gegenwärtigen Periode ist die Verpflanzung jüdischer Bevölkerung eine unfreiwillige, aber sie dient nun den höheren Culturzwecken, welche

Alexander und die Diadochen bei ihrem Kolonisierungssystem verfolgten. Denn es wurde erkannt, wie brauchbar dieses betriebsame und gewandte Volk sei, wo es sich Begründung und Sicherung socialer Ordnungen handelte. Daneben fand auch der religiöse Charakter desselben Anerkennung. Wie schon Alexander dem Großen nach Juba (bei Jos. c. Ap. I, 22) die unbengsame Treue der Juden gegen ihr Gesetz Bewunderung abgenöthigt hatte, so entging auch seinen Nachfolgern nicht, daß ein Volk, welches die Schonung seiner religiösen Eigenthümlichkeit seiner Zuneigung versichert habe, als besonders zuverlässig betrachtet werden dürfe. (Vgl. was über Ptolemäus Lagi, der die Befestigungen der Festungen verwendete, Jos. Ant. XII, 1, und Antiochus den Großen ebendas. XII, 3. 4. berichtet wird). Namentlich die Ptolemäer wußten auch, so gut als in früherer Zeit die babylonischen und persischen Könige, das Talent im höheren Staats- und Kriegsdienst wohl zu verwerthen. Daß aber die Diaspora auch durch freiwillige Auswanderung sich immer weiter ausdehnte, bedarf besonders bemerkt zu werden. Neben den merkantilen Interessen wurden die Juden durch ihre *πολυπραγμοσύνη* (Philo ad Caj. S. 577) zum Aufsuchen immer neuer Märkte veranlaßt. — Merkwürdig ist nun, wie, während andere Völker unter den Diadochen jener Zeit auseinandergeweht, spurlos untergegangen sind, bei der jüdischen Diaspora trotz ihrer ungeheuren Ausdehnung der nationale Zusammenhang so wenig gelockert wurde, daß vielmehr überall das zu politischer Unselbstständigkeit verurtheilte Judentum als eine in sich geschlossene, nationale Macht dem Heidenthum sich gegenüberstellte. Günstig wurde die Bewahrung der Nationalität durch die freie bürgerliche Verfassung, welche den Juden von den Diadochen eingeräumt wurde, in welcher Hinsicht die Verfassung der jüdischen Verhältnisse in Alexandria als Typus gebient zu haben scheint. — In Alexandria bildeten die Juden in den größeren Städten selbstständig organisierte Gemeinden eigener Gerichte und unter eigenen Archonten, beziehungsweise einem Ethnarchen an der Spitze, welcher Beides, Verwaltungsbeamter und Richter war (s. Strabo a. a. Philo in Flacc. M. II, 528 u. a.). Was aber von ungleich größerer Bedeutung — diese in der heidnischen Welt zerstreuten Gemeinden bildeten doch alle einen kirchlichen Verband, dessen Radian, so sehr auch der Umkreis sich erweiterte, in der jüdischen Stadt zusammenliefen, die deswegen von Philo (ad Caj. 587) gepriesen wird. — Die Metropolis nicht eines Landes Judäa, sondern der meisten Länder der Erde. In der alten Zeit war selbst innerhalb der engen Grenzen des jüdischen Reiches die Coercition des Cultus niemals auf längere Zeit zu erzwingen gewesen; jetzt ist dieser Versuch, wie wir weiter unten sehen werden, der einzige Versuch, der zu einer schismatischen Heiligkeit auf heidnischem Boden gemacht wurde, ziemlich erfolglos verlief. Das locale, religiöse Bedürfnis wurde befriedigt durch Vereinigung zu Synagogen und Unterweisung im Geseze in den Synagogen, deren Anfänge gewiß schon in der babylonischen Periode, ja schon in das babylonische Exil zu verlegen sind (vgl. Bd. XV, 301), auch die Ausbildung der Synagogaalverfassung erst der späteren Zeit angehören. Doch die einzige Opferstätte des Volkes war in Jerusalem; die dortigen täglichen Opfer wurden begleitet der Jude in der Ferne mit seinem Gebete, eine Sitte, die Dan. 6, 10, 21. vorausgesetzt wird. (Ueber die Abordnung förmlicher Vertreter zum Opferdienst der sogenannten *מבשרי מנחה* — was aber wohl erst spätere Einrichtung war — s. Bd. XII, 187). Nach Jerusalem gingen die Wallfahrten an den Jahresfesten; dort wurde aus der ganzen Diaspora die jedem erwachsenen Israeliten obliegende Tempelsteuer gesendet, durch besondere Hieropompen, die weder Weite noch Beschwerlichkeit des Aufschwehens durften und denen nach Umständen ein starkes, schützendes Geleite beigegeben wurde (vgl. Jos. Ant. XVIII, 9. 1. Phil. ad Caj. 578). Daß der Betrag dieser Abgabe, zu der noch viele Weihgeschenke kamen, ein ungeheurer war, zeigt außer bereits oben mitgetheilten Notiz besonders Cicero pr. Flacc. c. 28. Dieser Zusammenhang des Volkes mit seinem heiligen Mittelpunkte konnte selbst durch die Zeiten ge-

der Zerrüttung, die über das heilige Land kamen, nicht gebrochen werden. — Was dem Judenthum seinen unerschütterlichen Halt inmitten der heidnischen Welt gab, ist doch im tiefsten Grunde nur sein religiöser Glaube und sein Gesetz. Wenn den jüdischen Juden sein Monothetismus, allen Formen des Polytheismus gegenüber, mit dem Selbstgefühl erfüllte, so konnten auch die Gebildeteren, die der griechischen Philosophie mit Verehrung sich zugewendet hatten, darum sich doch nicht veranlaßt sehen, die Privilegien ihrer väterlichen Religion in den Hintergrund zu stellen. Denn so viel auch von griechischer Weisheit sich aneigneten und so stark sie durch die Ideen derselben ihren Vorstellungskreis umbildeten, das alles vermochte doch nur sie in der Ueberzeugung zu befestigen, daß die Erkenntniß des Einen lebendigen Gottes und einer weisen, allmächtigen göttlichen Vorsehung, wornach die Dichter und Philosophen Griechenlands lebten, im Judenthum von Hause aus zu finden sey, und von dieser Ueberzeugung aus dann wieder die bekannten Bestrebungen aus, die griechische Weisheit in Abhängigkeit vom Alten Testament erscheinen zu lassen. Dazu kam, daß mit dem Gottesglauben des Judenthums wesentlich verknüpft war der Glaube an die Erwählung des jüdischen Volkes. Dieser Beruf des israelitischen Volks. Dieser Beruf steht selbst dem alexandrinischen Judenthum fest, so sehr er die alttestamentliche Heilsordnung verflüchtigt (S. Bd. IX, 424 ff.). Der Rath- und Hoffnungslosigkeit, die durch die zusammenbrechende jüdische Welt geht, steht das jüdische Volk mit der Gewißheit gegenüber, daß seinem Gotte eine Zukunft hat und daß diesem noch alle Kniee sich beugen und alle Völker huldigen müssen. Welche Geschichtsbetrachtung hieraus für das Judenthum hervorgeht, hat sich in seiner Apokalypsil ausgeprägt (s. Bd. IX, 427 ff.). Daneben ist auch, wie Schneckenburger a. a. O. S. 105 sehr richtig hervorhebt, der Besitz der heiligen Schriften dem religiösen Bewußtseyn der Juden einen Halt, dessen das nur die unbestimmte Tradition und den heiligen Dienst fortgepflanzte Heidenthum entbehrt. Das Gesetz endlich legte ebenso sehr durch seinen sittlichen Gehalt (man denke an die Wahrung der Reinheit des Familienlebens) Zeugniß wider die Verderblichkeit des Heidenthums ab, als es in seinem rituellen Theile eine Scheidewand gegen heidnische Lebensweise aufrichtete.

Was die Stellung der Griechen zum Judenthum betrifft, so konnte natürlich die geringe Kenntniß jüdischer Dinge, wie sie noch bei Herodot, trotz dem, daß dieser die wissenschaftliche Kiste bereift hatte, so auffallend hervortritt, seit Alexander dem Großen nicht mehr fort dauern.^{*)} Daß das merkwürdige Volk mit seinem bildlosen Cultus und seinen sonstigen Eigenthümlichkeiten die Aufmerksamkeit wißbegieriger Griechen auf sich zog, läßt sich erwarten. Es ist daher kein Grund vorhanden, die Wahrheit dessen zu bezweifeln, was Klearchus (bei Jos. c. Ap. I, 22) von dem Interesse berichtet, welches Aristoteles an einem jüdischen Weisen, mit dem er in Asten zusammentraf, genommen hat. Die Kenntniß, die Aristoteles bei diesem Anlasse vom Judenthum gewann, war freilich nur so weit, daß er die Juden für Abkömmlinge der indischen Gymnastiker erklären konnte, wie auch Megasthenes (Euseb. praep. evang. IX, 6) Juden Brahmanen zusammenstellt, als die *ἔξω τῆς Ἑλλάδος φιλοσοφούντες*, bei denen er sich finde, was die Alten über die Natur gelehrt haben, und wie Theophrast (S. Bd. IX, 2) die Juden als *φιλόσοφοι τὸ γένος ὄντες* bezeichnet. Auch das günstige Urtheil, das nach Josephus a. a. O. Helatäus über die Juden gefällt haben soll,

^{*)} Ueber die Frage, ob ältere griechische Philosophen, wie Pythagoras und Plato, Kenntniß vom Alten Testament genommen haben, ließe sich streiten, wenn für die Angabe des Aristobul's ein Fragment bei Euseb. praep. evang. XIII, 12., daß bereits vor Alexander, ja bereits vor der Herrschaft der Perser über Aegypten Stücke des A. Testam. in's Griechische übersetzt worden sind, irgend eine sonstige Begründung sich beibringen ließe. — Parallelen, wie sie Gladisch in Niedner's Zeitschr. f. histor. Theol. 1849. S. 516 ff.) zwischen der Philosophie des Anaxagoras und alttestamentlichen Lehren gezogen hat, beweisen, so interessant sie seyn mögen, nichts von einem geschichtlichen Zusammenhang.

hat nichts Auffallendes; die gegen jene Fragmente erhobenen Zweifel hat Er (S. 280 f.) auf das gehörige Maß zurückgeführt. Umgekehrt kann man auffinden, daß in Alexandria, wo die Juden ein so hohes Ansehen genoßen, ihren hebräischen Schriften von Seiten der griechischen Gelehrten sehr wenig Aufmerksamkeit zugewendet zu seyn scheint. Mag nämlich immerhin in der Aristaeasage so viel als hiesiger Gehalt anerkannt werden, daß bei der Entstehung der LXX. das literarische Interesse der Ptolemäer dem Bedürfnisse der ägyptischen Juden hülfreich entgegenkam, neben den griechisch bearbeiteten Schriften anderer Völker auch die griechische Bibel Platz in den öffentlichen Bibliotheken fand: so steht doch fest, daß die alexandrinischen Grammatiker die LXX. nicht berücksichtigt haben (s. Wichelhaus, de Jerv. vers. Alex. S. 25), und daß — um von den höchst unsicheren Anspielungen auf bibl. Stellen, die man bei Callimachus und im Epithalamios Theokrit's hat finden zu abzuweichen — dasjenige, was Hermippus (s. Joseph. a. a. D.), Hecatäus u. d. dem Alten Testament geschöpft haben mögen, nicht hoch anzuschlagen ist. Einen gültigen Erklärungsgrund für diese Vernachlässigung der griechischen Bibel bietet schon ihr Sprachcharakter (s. Bd. V, 708); wogegen die Juden selbst, wie die am Schluß des Aristaeasbuchs zeigt (bei Hody, de bibl. text. p. XXXV. Ant. XII, 2. 14), von wunderbarem göttlichem Eingreifen zu erzählen wußten, die griechischen Schriftsteller die Profanirung alttestamentlichen Inhalts gewehrt sey. Dagegen beginnt nun mit dem dritten Jahrhundert v. Chr. die Reihe der berüchtlichsten Mißverständnisse und Einfälle in Betreff des Ursprungs und der Natur des Judenthums, die in mannichfachen Wendungen von einem Schriftsteller zum andern bis auf Tacitus herabwandern. (S. hierüber Hody a. a. D. S. 101 ff. de corruptis antiquitatum hebraearum apud Tacitum et Martialem vestigiis. Kirchmayer, exercitatio ad Taciti hist. Lit. V. de rebus moribusque Judaeorum in Ugolino's thesaurus vol. II., besonders aber J. G. Müller, kritische Unter- suchung der taciteischen Berichte über den Ursprung der Juden in den Studien und Kritiken 1843. Eine übrigens unvollständige Sammlung der von den Juden handelnden griechischer und römischer Schriftsteller gibt Meier, Judaica, 1832). Seine Mißverständnisse wurden genährt durch den Widerwillen gegen das Judenthum, den man und mehr an die Stelle der anfänglichen, wohlwollenden Beurtheilung treten sehen, die Juden ein ungeselliger, undußsamer, gegen Jedermann feindseliger Menschenstamm sey (vgl. z. B. Diod. bibl. 34, 1. Apollonius Molo bei Jos. c. Ap. II, 8), daß ihr Gesetzgeber Moses ein Betrüger gewesen und ihre Gesetze zu keiner Tugend, sondern nur zur Schlechtigkeit anleiten (Apollon. Molo und Lyfymachus bei Jos. c. Ap. II, 14) u. dergl., ist nun der immer wiederkehrende Vorwurf. Zugleich machte die Habgierigkeit, mit der die Juden sich überall eindrängten und festsetzten, ihre Neugierigkeit und der Reichthum, den sie sich zu erwerben wußten, sie zum Verhaß des Volkshasses, der oft in blutigen Ausbrüchen sich Luft machte. Bei dem die jüdische Diaspora auf das Heidenthum einen zwar stillen, aber durchgreifenden Einfluß ausgeübt. Der jüdische Proselytismus (s. Bd. XII. S. 240 ff.), so interessant an ihm haftete, ist doch nicht auf eine Linie zu stellen mit dem Ansehen, in jener Zeit jedem in einen geheimnißvollen Nimbus gehüllten Cultus. Seine Früchte wurden später offenbar in den Proselytenschaaren, die den Heiden sich zuwandten. Nicht bloß durch manche Gebräuche der Juden, sondern auch durch ihnen eigenthümlichen Tugenden wurden viele Heiden angezogen. „Unsere Eintracht,“ sagt Josephus (c. Ap. II, 39), „unsere Wohlthätigkeit, unsere Ausdauer in Drangsalen um des Gesetzes willen suchen sie nach uns. Die Hauptsache aber war, daß reinere theistische Begriffe in die Heidentwelt durch die Lehren in derselben angeregt und einem zuchtlosen Geschlecht die Augen geöffnet wurden. Es ist in der That, wie Josephus a. a. D. bemerkt,

„wie das Indenthum vermöge der ihm inwohnenden Kraft solche Siege errungen wie Gott die Welt durchdringt, so ist das Gesetz durch alle Menschen hindurchsitzen.“ In dem unwilligen Worte Seneca's: victi victoribus leges dederunt, ist selbst aus heidnischem Munde dieses Zeugniß ausgestellt worden.

Nach dieser Digression lehren wir zu den Ereignissen in Judäa in der Zeit des Königs Epiphanes zurück. Was dem makkabäischen Aufstand voranging, erfahren wir hauptsächlich aus 2 Makk. Kap. 4 f. Jene oben geschilderte, gräcisirende Partei hatte sogar in der hohepriesterlichen Familie. Einer derselben, Jason, oder nach dem gräcisirten Namen Jason, ein Bruder des früher erwähnten Onias III., raubte die hohepriesterliche Würde, indem er für die Erlangung derselben dem Antiochus Talente (wie es scheint, jährlichen Tribut) und außerdem noch 150 Talente für die Errichtung eines Gymnasiums in Jerusalem und für die Verleihung des bürgerlichen Bürgerrechts an die Bewohner Jerusalems zusicherte (2 Makk. 4, 8 f., die wahrscheinlicheren Auslegung, s. Grimm zu derselben). Man machte die Verwaltung Jerusalems rasche Fortschritte; selbst Priester versäumten über der Palästra die Reinigung des Altars. Als Antiochus zum ersten Male nach Jerusalem kam, wurde er mit Hohn und mit Jubel empfangen. Doch ein gewisser Menelaus, Bruder des berühmten Simon (s. Bd. IX, 324), wußte, in Geschäften an den König von Syrien, dadurch, daß er Letzteren um 300 Talente überbot, für sich die Ernennung zum Hohenpriester anzuwirken. Er verdrängte den Jason aus Jerusalem, machte die Anstalt, dem Antiochus die versprochene Summe zu bezahlen. Deshalb zur Unterstützung an den Hof berufen, ließ er als Stellvertreter im Hohenpriestertum seinen Bruder Eysimachus zurück, der nun mit den Tempelschätzen so wirtschaftete, daß ein Volksaufstand gegen ihn erhob, in welchem er erschlagen wurde. Um diesen Aufstand zu entschuldigen und gegen Menelaus Anklage zu erheben, wurden drei Aelteste aus Jerusalem an Antiochus nach Tyrus geschickt; doch Menelaus, der schon vorher durch die Ermordung des von Jason verdrängten Onias III. (Dan. 9, 26 (?)) (Dan. III, 283) zu bewirken gewußt hatte, schaffte sich abermals Hilfe durch Bestechung; die Ankläger wurden hingerichtet und Menelaus behauptete seine Stelle. Diefem kühnen Menschen gegenüber scheint die antisyrische Partei sich Jason zugewendet zu haben, der während des zweiten ägyptischen Feldzugs des Antiochus (170) aus Ammon herbeikam und durch einen Handstreich sich Jerusalems bemächtigte, bald aber, da Antiochus die Burg besetzt hielt, sich abermals flüchten mußte. Antiochus sah in dem geschehenen einen Empörungsvorfall der Juden; aus Aegypten herbeieilend, besetzte er Jerusalem, dessen Thore ihm die griechische Partei geöffnet hatte, ein furchtbares Blutbad wurde angerichtet, der Tempel geplündert (1 Makk. 1, 16—28. 2 Makk. 5, 1—23, vgl. mit Dan. 11, 28). Nach seinem Abzug fuhr Menelaus in Gemeinschaft mit dem syrischen Präfekten fort, das Volk zu mißhandeln, das um so weniger seinen Willen gegen die syrische Herrschaft verhehlt haben wird. Darum schritt, um den Widerstand desselben zu brechen, Antiochus zu den äußersten Maßregeln. Im Jahre 168 kam der Obersteuerbeamte Apollonius mit einem Heere in Jerusalem; am Sabbath wurde die Bewohner überfallen und schaarenweise theils ermordet, theils in die Gemeinschaft geschleppt (2 Makk. 5, 24—26; 1 Makk. 1, 29 ff.). Ein königliches Edikt, das, vermöge dessen der Tempel in Jerusalem dem olympischen Zeus geweiht, Sabbat und Beschneidung verboten, überhaupt jede Ausübung des mosaischen Gesetzes Todesstrafe bedroht wurde (1 Makk. 1, 43 ff. 2 Makk. 6, 1 ff.). Der Unmuth des Königs über das fehlgeschlagene Unternehmen gegen Aegypten schärfte die Verfolgung (Dan. 11, 30), die in Grausamkeit wie in Consequenz ihres Gleichen nicht mehr gemildert hat, und so mit Recht Typus der letzten, größten Trübsal, die über die Gemeinde kommen soll, geworden ist. Doch zeigte die große Zahl der Abtrünnigen, die die gemeinsame Sache mit den Syrern machten (1 Makk. 1, 52 ff. 2, 16. Dan. 11, 32), notwendig eine Sichtung für das Volk geworden war. Wie nun Mattathias,

Priester zu Modin, einer kleinen Bergstadt, westlich von Jerusalem, als ein zweiter Pinehas (1 Makk. 2, 26) eifern für das Gesetz den Treuen das Signal zum Aufstand gab (167), wie nach seinem Tode der Dritte seiner Söhne, Judas Makkabäus den glorreichen Kampf gegen die mit den abtrünnigen Juden verbündeten Syrer führte. Jerusalem, mit Ausnahme der Akra, eroberte und den Jehovahcultus im Tempel wieder herstellte (1 Makk. 4, 3 f.), worauf (ebend. Kap. 5), glückliche Streifzüge gegen die nachbarten Völker folgten, wie ferner, nachdem inzwischen Antiochus Epiphanes gestorben war, unter seinem Sohne Antiochus V. Eupator ein neuer Kampf entbrannte, obwohl von Judas unglücklich geführt, mit einem Friedensschluß endete (163), — dieß Alles s. Bd. I, 386 ff., vgl. mit V, 578 f. Der Friede war von kurzer Dauer. Als Demetrius Soter, der im Jahre 162 den syrischen Thron bestiegen hatte, seit der Hinrichtung des Menelaus (s. Bd. IX, 325) erledigte hohepriesterliche Würde dem Alkimos (Jakim Jos. Ant. XII, 9, 7) übertrug, unterwarfen sich ihm ein Aaronenide (1 Makk. 7, 14, wenn er auch nicht der Linie der bisherigen Hohepriester angehörte, Jos. Ant. XX, 10, 3) die Chasidäer gutwillig, was ihnen mit solchem Verrathe vergolten wurde (1 Makk. 7, 12—15, vgl. Bd. I, 210). Judas trat nicht in das Reg. Er erneuerte den Kampf, der Anfangs gegen den syrischen Feldherrn Nikanor mit sehr günstigem Erfolg gekrönt war; als aber Bacchides und Timos ein neues starkes Heer herbeiführten, unterlag er mit seinem kleinen Heere nach verzweiflungsvoller Gegenwehr (im J. 161; 1 Makk. 9, 1—22). Nun trug die hellenistrende Partei; daß Alkimos (a. a. O. S. 54) die Mauer des inneren Hofes des Tempels niederzureißen befohl, sollte wohl darauf deuten, daß von nun an die Scheidewand zwischen Juden und Heiden aufgehoben sey. Während die Chasidäer im Lande schalteten, hielten sich die Chasidäer, an deren Spitze nach Judas sein Bruder Jonathan getreten war, in Schlupfwinkeln am todten Meere, bis Bacchides ihnen einen Frieden bewilligte, in Folge dessen Jonathan, da Jerusalem von der abtrünnigen Partei besetzt war, in Michmas, an der Gränze des Stammes Benjamin, seinen Sitz nahm und hier ein Regiment in der Weise der alten Schasidäer führte (a. a. O. S. 73). Wie Jonathan sodann im Jahre 152 mit Glück die Partei des gegen Demetrius Soter sich erhebenden Alexander Balas ergriff und dieser zum Hohenpriester ernannt wurde (nachdem sieben Jahre lang, seit Alkimos' Tod diese Würde erledigt gewesen war), wie er unter den fortgesetzten syrischen Erbfeindschaften in seiner priesterfürstlichen Stellung sich zu behaupten wußte, endlich (im J. 143) von dem Kronprätendenten Tryphon gefangen genommen und getödtet wurde, darüber s. Bd. V, 580. An seine Stelle trat der letzte der Brüder, Simon. Er wurde von Demetrius II. Nikator als Hohepriester anerkannt; den Juden wurden hierbei so bedeutende Rechte und Freiheiten eingeräumt, daß die syrische Oberhoheit nur noch eine nominelle war, weshalb man von diesem Jahre (142 v. Chr.) die Befreiung Israels von dem Joche der Heiden datirte (1 Makk. 13, 41). Als die Einnahme der Akra von Jerusalem vollends das letzte Bollwerk der Heiden fallen war (13, 49 ff.), herrschte Ruhe und Frieden im Lande. In dankbarer Anerkennung der Verdienste Simon's und seines Geschlechtes beschloß nun das Volk in freier Versammlung (14, 28 ff.), daß Simon Fürst und Hohepriester seyn solle für die Zeit, bis ein treuer Prophet aufstünde. In dem letzteren Ausdruck spricht sich das Volk aus, daß dem Beschlusse des Volkes noch die göttliche Sanktion fehle und die theokratischen Princip nicht Genüge geschehen sey. Indessen konnte diese Uebertragung der hohepriesterlichen Würde auf das makkabäische Geschlecht um so leichter vor sich gehen, da der legitime Erbe derselben thatsächlich sich von dem rechtmäßigen Heiligthum excommunicirt hatte. Onias, der Sohn (oder Enkel) des ermordeten Onias II. war nämlich während der Herrschaft, die in Judäa herrschte (Jos. Ant. XIII, 2, 1 nach XII, 9, 7. unter dem Hohepriesterthum des Alkimos), begleitet von Priestern und Leviten, nach Aegypten zu Ptolemaus Philometor geflohen und hatte mit dessen

Tempel und Unterfützung zu Leontopolis im heliopolitanischen Nomos (ungefähr um 180 v. Chr.) einen jüdischen Tempel gegründet (s. Bd. X. S. 612, wo aber dieser Tempel irrtümlich als Hohepriester Onias II. bezeichnet ist). Er stützte sich hiebei auf Kap. 19., freilich in ganz unrichtiger, übrigens auch noch von Josephus (bell. VII, 10. 3.) getheilte Auffassung dieser Weissagung, die entfernt nicht von einer Erfüllung Jehovah's durch Juden in Aegypten, sondern von der Bekehrung der Aegypter zum wahren Gotte handelt. Das separatistische Streben, von dem Onias (vgl. Josephus an der zuletzt angeführten Stelle) geleitet wurde, war unter den damaligen Umständen sehr zu entschuldigen; aber seine Hoffnung, daß eine Menge Juden von dem Tempel in Jerusalem werde abgezogen werden, ging nicht in Erfüllung. Der neue Tempel muß allerdings bei den hellenistischen Juden einiges Ansehen erlangt haben; die Wichtigkeit, der sich in demselben bei seiner Zerstörung durch die Römer im Jahre 70 n. Chr. *) vorfand, wäre sonst kaum zu erklären. Wie wenig aber doch durch den Tempel bei den ägyptischen Juden der Tempel in Jerusalem in Schatten gestellt wurde, zeigt Philo, der streng an der Einheit des Tempels festhält, die nach ihm durch die Offenbarung Gottes gefordert wird (de monarch. Lib. II. §. 1.), und unter diesem Einflusse nur den in Jerusalem versteht, ohne das Heiligtum in Leontopolis auch nur zu erwähnen. Zwar erhellt aus der Gemara zu Aboda Sara IV, 3., daß die Schriftgelehrten den Cultus im Oniatempel nicht geradezu als idololatriisch betrachteten; doch die Meinung des Priesters, der dort angestellt gewesen war, wieder in Jerusalem dienen, konnte dort gültig gelöst werden u. s. w., vergl. Mischna Menach. XIII, 10. *) Die nächste Untersuchung über den Tempel in Leontopolis findet sich in Wieseler's Geschichte d. Ab. den Hebräerbrief II, 81 ff.).

In Jerusalem folgte auf Simon sein Sohn Johannes Hyrkanus (135 bis 104 v. Chr.). Er erweiterte das kleine jüdische Reich im Norden durch Unterwerfung der Samaritaner's und einer Reihe von Seestädten, im Süden durch Bezwingung der Edomiter. Die letzteren ließen, um den Besitz ihres Landes zu retten, es sich gefallen, durch Bekehrung und Annahme des Gesetzes dem Judenthum einverleibt zu werden (Joseph. Ant. XIII, 9. 1), ein Sieg, der für das jüdische Volk selbst verhängnißvoll wurde. Hyrkanus vereinigte, wie Josephus (bell. jud. I, 2. 8.) von ihm rühmt, in seiner Person drei theokratischen Aemter, das Fürstenthum über sein Volk, das Hohepriesterthum und die Prophetie; und um den Glanz des Geschlechtes zu vollenden, legte sein Sohn Aristobulus bei seinem Regierungsantritte (107) sich auch noch den königlichen Titel an. Doch schon Hyrkanus hatte vorausgesagt, daß seine zwei ältesten Söhne sich nicht erben werden; und in der That bedurfte er nicht erst der von Josephus ihm beiprophetengabe, um zu erkennen, auf welchem schwankendem Grunde die Herrschaft des Geschlechtes ruhte. Jener Zwiespalt im Volke, an welchem die makkabäischen Parteien sich entzündet hatten, dauerte fort als Gegensatz der pharisäischen und sadduceischen Partei. (S. die betr. Artikel in Bd. XI, 496 ff. und XIII, 289 ff.). Die pharisäische Partei, die nationale Gesetzespartei, welche die Makkabäer um ihrer Verdienste willen die höchsten Würde erhoben hatte, war doch nicht gefonnen, den Ansprüchen ihrer Epimach ohne Weiteres sich zu fügen. Schon Hyrkanus hatte dieß zu erfahren bekommen, als er der Phariseer Eleazar zur Niederlegung der hohepriesterlichen Würde aufforderte, weil seine Mutter eine Gefangene gewesen (vgl. Bd. VI, 200), und der Widerspruch der übrigen Phariseer gegen die Bestrafung dieser Injurie als einer Blasphemie deutlich erkennen ließ, mit welchen Augen sie ihn betrachteten (Joseph. Ant. XIII, 10. 5 f.). Er hatte darum erbittert von den Phariseern weg sich den Sadduceern zugekehrt, und eben so suchten seine Söhne, um den Abfall von den glorreichen Ansehens ihres Geschlechtes vollständig zu machen, ihre Stütze in dieser heidnisch gesinnten

*) Er stand demnach 233 Jahre. Die Angabe bei Joseph. bell. jud. VII, 10. 4. von einer kürzeren Dauer desselben ist anerkanntermaßen unrichtig.

Partei, weshalb Aristobulus den Beinamen *φύλακας* erhielt (Jos. An. Um so mehr steigerte sich die Erbitterung der Pharisäer, die das Volk hatten. Alexander Jannäus, der seinem Bruder Aristobulus nachjähriger, durch Brudermord besetzter Regierung (Joseph. bell. jud. 105 gefolgt war, wurde, als er am Laubbüttenfest den Opferdienst der Menge grob insultirt; die grausame Rache, die er hiesfür nahm, saß neuer innerer Kämpfe, die nach einem unglücklichen Kriege, den er seinen König Dabedab geführt, ausbrach und in ihrer sechsjährigen Dauer Juden das Leben gekostet haben sollen (Joseph. bell. jud. I, 4. 5). Pharisäische Partei einen Seleuciden zu Hilfe, den Demetrius Euf Ptolemäus Lathyrus zum König von Damascus gemacht worden war. Sichem besetzt, mußte doch neuen Anhang zu gewinnen, so daß es ihn Demetrius im Stiche gelassenen Pharisäer zu bewältigen. Durch eine That versiegelte er seinen Sieg, indem er, nachdem er die letzte Festung Bethome, erobert hatte, 800 Gefangene kreuzigen und ihre Weiber ihren Augen niedermesseln ließ, während er selbst mit seinen Neben (Jos. Ant. XIII, 14, 2. b. jud. I, 4. 6). Der Zorneifer, der in Stammvätern für die heilige Sache entbrannt war, flammte in den noch im Dienste persönlicher Herrschaftsinteressen und Rachegefühle. — freilich jetzt Ruhe; doch fühlte Alexander selbst, daß sein Haus auf die fremden Sadducäer sich nicht auf die Dauer würde stützen können. sich seinem Rathe gemäß nach seinem im Jahre 79 v. Chr. erfolgten mahlin Alexandra mit den Pharisäern (Jos. Ant. XIII, 15. 5), und größten Einfluß auf die Leitung des Staats einräumte. „Sie herrschten über sie selbst herrschten die Pharisäer“ (b. jud. I, 5. 2). Das Volk genaue Beobachtung der Satzungen für sich zu gewinnen. Die angesehenen wurden als Befehlshaber in Grenzfestungen geschickt, angeblich um Weise zu verbannen; dort konnte man sie wieder haben, wenn man ihren zwei Söhnen ernannte Alexandra den älteren, Hyrtanus II., um ihr in der Regierung unbequem zu werden, zum Hohenpriester; stobulus II., sollte im Privatstande bleiben. Kaum aber war (im Jahre 70), als Aristobul aus Jerusalem entwich, um mit Hilfe Festungscommandanten seinen Bruder zu stürzen. Das Heer der wurde besetzt und Hyrtanus abgesetzt. In diesem aber erkannte er der schlaue Idumäer Antipater, ein treffliches Werkzeug für sie unter dem Vorwande, daß sein Leben bedroht sei, beredete er ihn seinen König Aretas zu flüchten. Dieser ergriff bereitwillig die Aristobul wurde geschlagen und in Jerusalem belagert; mit ihr schaft, während die Masse des Volkes auf Hyrtan's Seite war. Jahre 64) der römische Feldherr Scavrus, von Pompejus gekommen war, wandten sich die streitenden Parteien an ihn. Römern zu suchen, mochte um so näher liegen, da schon Judas mit den Römern geschlossen hatte (1 Makk. 8, 17 ff.), das Volk Simon (14, 24. 15, 15 ff.) erneuert worden war. Scavrus für den nun auch das Kriegsglück sich entschied, indem er Antipater besetzte (Jos. b. jud. I, 6. 3). Als aber bald darauf Pompeius kam, wurde der Streit der beiden Brüder vor ihn gebracht; nete des Volkes, die wider Beide klagten, daß diese Priester der alten priesterlichen Regierungsform ein menschliches Hinderniß darauf ausgingen, Knechtschaft über das Volk zu bringen (1 Makk. 15, 15 ff.), welche Macht die theokratischen Ideen im Volke hat die dem Römer vermuthlich unverständlich war, scheint der

Abmachung zwischen den beiden Brüdern verschob er. Da aber Aristobul es unter
 keine hielt, sich länger hinhalten zu lassen, und abreiste, rückte Pompejus sofort
 in Palästina ein (b. jud. I, 6. 4). Nach erfolglosen Unterhandlungen warf sich
 nach Jerusalem, zum Widerstand sich rüstend, begab sich aber, als Pompejus
 Stadt erschien, zu diesem, um ihm die Uebergabe der Stadt und eine Summe
 anzubieten. Pompejus willigte ein, behielt aber den Aristobul als Geißel, bis
 alle Bedingungen erfüllt wären. Doch in der Stadt wies man den römischen
 zurück; nun wurde Aristobul von Pompejus in Fesseln geworfen und die
 Eroberung begonnen. Als die Anhänger Hyrcan's die Südstadt und die Baris über-
 nahm, schloß sich die streng pharisäische Partei, die jetzt Aristobul's Sache führte, auf
 dem besetzten Tempelberg. Erst nach dreimonatlicher Belagerung gelang den
 Römern ein Sabbath der Sturm, bei dem 12,000 Juden umkamen. Pompejus
 zerstörte den Tempel, ließ aber den Schatz unberührt (vergl. Cic. Flacc. c. 28) und sorgte
 für die Fortsetzung des Gottesdienstes. „Seitdem,“ bemerkt Tacitus (hist. 5, 9), „war
 das der Tempel in Jerusalem eine leere Behausung, ohne Götterbild, und daß
 die jüdischen Mythen ein leeres Ding sey.“ — Die Mauern Jerusalems ließ
 er niederreißen, dem Volk wurde eine große Kriegsteuer auferlegt. Hyrcan er-
 hielt die Würde des Hohenpriesters und Ethnarchen; aber das Gebiet, das die Maffa-
 Alexander Jannäus beherrscht hatten, wurde bedeutend verkleinert, indem das
 Palästina größtentheils zur Provinz Syrien geschlagen und einer Anzahl von
 jüdischen Städten die Freiheit gegeben wurde. Römische Provinz wurde Judäa
 nicht; es behielt vielmehr seine eigene Verwaltung und trat in die Reihe
 der untern Bundesgenossen des römischen Volks, was aber doch thatsächlich ein
 Abhängigkeitsverhältniß war; so daß Josephus (Ant. XIV, 4. 5) mit Recht von
 diesem Zeitpunkt an den Verlust der Freiheit und die Unterwerfung unter die Römer
 als Pompejus nach Rom zurückkehrte (im Jahre 63), führte er außer dem
 König und dessen Söhnen Antigonus und Alexander, von denen aber der Letztere
 entkam, eine Menge jüdischer Gefangener mit sich. Diese wurden als
 verkauft, bald aber, da ihre Brüder sie ihren Herren unbequem machten,
 freigelassen und legten nun den Grund zu der römischen Judengemeinde, die, in der
 Galiläa angesiedelt, bald ungemein sich vermehrte (vgl. Philo ad Caj. M.
 — In Jerusalem behauptete sich Hyrcanus nur durch römischen Beistand
 gegen Antigonus und den zahlreichen Anhang, den dieser zu gewinnen gewußt hatte, dann
 Aristobul selbst, der mit Antigonus aus Rom entkommen war, freilich um bald
 wieder als Gefangener dorthin zurückzukehren. Indessen wirthschafteten die Römer,
 Antipater, unter dessen Leitung Hyrcan fortwährend stand, das beste Einver-
 nehmen unterhalten mußte, auf's Brutalste im Lande. Der parthische Krieg gab
 ihm Gelegenheit zu einem Besuche in Jerusalem, wobei er 2000 Talente
 8000 Talente Kostbarkeiten fortzuschleppte (Jos. Ant. XIV, 7. 1). Ihm folgte
 Ponginus, der statt Goldes 30,000 Sklaven holte (ebendaf. §. 3). Als
 er zwischen Pompejus und Cäsar sich in die Ostländer des römischen
 Reichs, schenkte Letzterer dem Aristobul die Freiheit, um ihn in Palästina für seine
 Zwecke verwenden zu können. Zwar wurde dieser Plan durch Aristobul's Ermordung vereitelt,
 doch Antipater auf Cäsar's Seite und leistete ihm während des Kampfs gegen
 Antigonus in Aegypten bedeutende Dienste. Zum Danke dafür bestätigte Cäsar
 ihn in der hohenpriesterlichen Würde und ertheilte ihm und seinen Erben die
 Herrschaft über das jüdische Volk, woneben freilich eigentlich Antipater unter
 dem Namen eines *ἐπίτροπος* Regent des Landes war. Ferner wurde von Cäsar die
 Zerstörung der Mauern Jerusalems gestattet, das jüdische Gebiet wieder vergrößert
 und die Reihe von Bewilligungen ertheilt. Und dieses Wohlwollen Cäsar's dehnte sich
 auch auf die Juden im römischen Reiche aus. Die ihnen von den Diadochen verliehenen
 Freiheiten wurden bestätigt und erweitert; die Juden sollten überall nach ihren Gesetzen

Voll Gottes

a und ihre religiösen Versammlungen halten dürfen, ferner des Sabbath
 i Kriegsdienste befreit seyn (s. Jos. Ant. XIV, 8, 3 — 5 und die Urthe
 V, 10). Hiernach ist nicht zu verwundern, daß nach Cäsar's Ermordung
 auer über ihn besonders die Juden sich hervorthaten (Suet. Caes. c. 84). Der
 ng der Begebenheiten in Palästina, — wie alle politischen Wirren, welche
 e römische Welt bewegten, auf dieses Land zurückwirkten, wie es von Cassi
 andschaft und dazu noch im Jahre 40 durch eine parthische Invasion heit
 urde, bis Herodes, der Sohn des Antipater, vom römischen Senat zum K
 Juden ernannt (39 v. Chr.), mit Hilfe römischer Legionen der Herrschaft sich
 igte (im Jahre 37), — endlich die Regierung des Herodes selbst ist Bd. VI
 (vgl. auch Bd. V, 583 f.) bereits ausführlich dargestellt worden, ebendasselbst ist
 die in die Geschichte des Herodes verflochtenen letzten Geschichte des makkabäischen
 erzählt, das ebenso kläglich endete, als es glorreich begonnen hatte, ein Opfer
 Schuld. Das Hohepriestertum, welches Herodes von der königlichen Würde
 bekleidete unter ihm noch einmal auf kurze Zeit der letzte Makkabäer, Aristobol
 Sohn des oben erwähnten Alexander; im Uebrigen aber übertrug er es zwar V
 von priesterlicher Abkunft, doch ohne hervorragende Bedeutung (τισιν ἀστυμον
 Ant. XX, 10. 5), die er dann nach Belieben wechselte. *) Auch die sonstige
 nungen des Judenthums ließ er fortbestehen, wenn auch nicht ohne willkürliche E
 wovon Bd. XIV, 465. ein Beispiel aus Jos. Ant. XVI, 1, 1. erwähnt wor
 ja, er liebte es, wenn es darauf ankam, sich wie ein Volljude zu gebärden, in
 Hinsicht besonders die von ihm vor dem Beginne des Tempelbaus gehaltene Red
 teristisch ist (Ant. XV, 11. 1). Von den Juden dagegen wurde er nur als K
 (vgl. Bd. XIV, 15. 2) betrachtet und sein Königthum als aufgedrungene Fremdh
 gehaft. Selbst sein Tempelbau, dessen Pracht allerdings den Juden schmeichelt
 was er sonst zur Hebung und Verschönerung des Landes that, konnte ihm die
 des Volkes nicht gewinnen, das ihm vielleicht manche seiner Gräueltathen verzieh
 aber seine geschmeidige Untermüßigkeit unter die Römer, die er besonders dur
 heuere Geldspenden an die römischen Machthaber bethätigte, ihm nicht verzeihe
 und in vielen seiner Maßregeln (wie der Belegung mehrerer Städte mit
 Namen, der Einführung römischer Spiele, der Aufrichtung römischer Adler
 sein Streben nach allmählicher Romanisirung des Judenthums unschwer erken
 Ingrim stand ihm namentlich die pharisäische Partei gegenüber, die schon
 Erhebung zur königlichen Würde mit der größten Entschiedenheit ihm entg
 war und in offenem und geheimem Widerstand gegen ihn beharrte; vgl. bes
 Ant. XVII, 2. 4, wo erzählt wird, daß die Pharisäer, 6000 an der Zahl, i
 den für sich und den Kaiser geforderten Eid verweigerten, und wo zugleich
 würdige Intrigue berichtet ist, welche die Pharisäer mit dem kinderlosen We
 roras, des Bruders des Königs, zu spielen versuchten, indem sie dieser du
 berkraft eines Eunuchen Dagoas Nachkommenschaft zu verschaffen versprache
 dann das Reich übergehen sollte. Uebrigens zeigt das Beispiel des Karakt
 meas (Schammai?), der selbst dem Herodes Achtung abnötigte (vgl. Ar
 daß im Pharisäismus immer noch eine moralische Macht lag, an der di

*) Die Hohenpriester unter Herodes sind folgende. An die Stelle des Hy
 ihm Antigonus die Ohren hatte abschneiden lassen, zur ferneren Fülbrung de
 war, setzte Herodes zunächst einen babylonischen Juden, Ananel (Jos. Ant.
 darauf aber, die gesetzliche Altersordnung verlegend, den 17jährigen Bruder
 Mariamme, den oben genannten Aristobul. Nachdem er diesen hatte umbring
 er die Würde Jesu, dem Sohne Gabi's, der aber bald beseitigt wurde, um
 vater des Herodes, Simon, Sohn des Boethos, Platz zu machen (XV, 9. 3
 Matthias, Sohn des Theophilus (XVII, 4. 2), auf diesen Soazar, e
 nannten Simon (XVII, 6. 4).

hungswuth des Königs sich brechen mußte. Wie in dieser trüben Zeit die messia-
 sche Hoffnung im Volke wieder auflebte, ist Bd. IX, 433 f. gezeigt worden. — Nach
 des Tod erhielt bei der seinem Testamente gemäß (s. Bd. VI, 13) vollzogenen
 Theilung des Reichs unter den drei hinterlassenen Söhnen Archelaus (s. Bd. I.
 483) Judäa sammt den dazu gehörigen Bezirken, indem trotz des Andringens der
 jüdischen Partei, welche Freiheit unter dem väterlichen Gesetz begehrte, Augustus ihn
 wählte. (Ueber die beiden anderen Söhne Philippus und Antipas, s. Bd. XI.
 149. I. S. 391). Die Unruhen, welche besonders in Folge des tyrannischen Ver-
 haltens des römischen Legaten Sabinus im Lande entstanden waren, dämpfte der
 neue Präses Quinctilius Varus. Als aber nach der Absetzung des Archelaus
 (1. Chr.) Judäa unmittelbar der römischen Herrschaft unterworfen und der Provinz
 ein, jedoch mit eigenen, in Cäsarea residirenden Prokuratoren, einverleibt wurde, und
 nun der syrische Präses Quirinius die schon unter Herodes vorbereitete Schätzung
 führte (s. hierüber Bd. XIII, 463 ff.), wurde zwar zunächst noch ein allgemeiner Auf-
 stand beschützt, aber durch die jetzt erstehende Partei des Galiläers Judas (s. Bd. VII.
 106), die für das theokratische Princip, wie es der Pharisäismus auffaßte (ἐπέ-
 στήλυ ἀνθρωπων προσευχομένων δεσπότην, Jos. Ant. XVIII, 1. 6), den Kampf
 gegen die römische Herrschaft unternahm, ein Feuer unter dem Volke angezündet, das,
 obwohl auch einzelne Aufstandsversuche durch das römische Schwert gedämpft wurden,
 nicht mehr erlosch. Den Thaten Gottes, der jetzt seinem Volke den rechten Befreier
 schickte, um das verheißene messianische Reich aufzurichten, geht von nun an, Gottes
 Wort und Verheißung carrilirend, eine wilde Demagogie zur Seite, durch welche das
 Volk, nachdem es die Einladung des guten Hirten verworfen hat, vollends rettungslos
 in Verderben entgegengeführt wird. — Auf den ersten römischen Prokurator Copo-
 nus folgten in raschem Wechsel Marcus Ambivius und Annius Rufus, dann
 unter Liberius auf längere Zeit Valerius Gratus. Es waren römische Ritter, welche
 die Verwaltung möglichst zur Auszandung des Landes ausbeuteten. (Syria atque
 Judaea, berichtet Tacitus, Ann. II, 42. aus dem Jahre 17, fossae oneribus,
 annationem tributi orabant.)*) Noch häufiger als die Prokuratoren wechselten die
 Hohenpriester, die von den ersteren nach Willkür ein- und abgesetzt wurden (vergl. die
 Mittel Anna's Bd. I, 354 und Kaiphas VII, 213). Erst Kaiphas, der letzte der
 von Gratus ernannten, behauptete sich wieder längere Zeit, nämlich während der ganzen
 Amtsführung des folgenden Prokurators Pontius Pilatus. Dieser, der vom Jahre
 26—36 regierte, überbot seine Vorgänger in Verhöhnung und Mißhandlung der Juden.
 Die früheren Prokuratoren hatten, so willkürlich sie verfuhrten, doch den religiösen Con-
 flict mit dem Judenthum vermieden. Dieser drohte besonders durch die römische Kaiser-
 verehrung, welche, da man in der Form derselben der majestas imperii hulbigte, von

*) Unter Liberius, in das Jahr 19, fällt die erste Judenverfolgung in Rom. Den nächsten
 Anlaß gab nach Jos. Ant. XVIII, 3. 5. eine Prellerei, welche ein Jude gegen eine vornehme
 Römerin begangen hatte. Der eigentliche Grund aber lag, wie aus Tac. ann. 2, 85. erhellt,
 darin, daß das Judenthum auf eine Linie mit dem ägyptischen Isisdienst und anderen morgen-
 ländischen Cullen gestellt wurde, die von den Römern innerhalb ihres heimatlichen Kreises nicht
 gesucht wurden, aber, sobald sie durch ihr Umsichgreifen, namentlich am Sitze des Imperiums
 sich, die römische Staatsreligion zu beeinträchtigen drohten, die Staatsgewalt nothwendig zu
 gegenmaßregeln herausforderten. Nach Tacitus verordnete ein Senatsbeschluß, daß 4000 Frei-
 lassene, die von derartigem Aberglauben angesteckt seyen, sofern sie das Alter für den Waffen-
 dienst hätten, nach Sardinien zur Bekämpfung der dortigen Räuber geschickt werden sollen, si ob
 avitatem coeli interissent, vils damnium; die übrigen sollen Italien räumen, wosfern sie nicht
 an einem bestimmten Tag ihre profanen Bräuche abthun wollten. Nach Suet. Tib. C. 36. und
 Sulpicius a. a. O. mußten es vorzugsweise Juden gewesen seyn, welche diese Maßregel traf. Doch
 merkt der letztere, daß die meisten derjenigen, welche zum Kriegsdienst ausgehoben wurden
 und Gehorsam versagten und sich lieber bestrafen ließen. Durchgreifend ist übrigens die Maß-
 regel schwerlich vollzogen worden. Etliche und zwanzig Jahre später, unter Claudius, waren nach
 o. Cass. 60, 6. die Juden in Rom wieder zu einer Besorgniß erweckenden Menge angewachsen

den unterworfenen Völkern bei aller Duldung, die man ihren Religionen angedeihen ließ, gefordert wurde (s. hierüber Schneckenburger S. 40 ff.). Auf die Juden dagegen war bis dahin die schonende Rücksicht genommen worden, daß, wenn römische Truppen in Jerusalem einzogen, die Feldzeichen, an denen das Bild des Kaisers anbracht war, fern gehalten wurden. Pilatus zuerst suchte die Aufpflanzung der von den Juden verabscheuten signa in Jerusalem zu erzwingen, sah sich aber am Ende dem heldenmüthigen Widerstand, der ihm trotz seiner Drohungen entgegentrat, zum Nachgeben gezwungen (Jos. Ant. XVIII, 3. 1; b. jud. II, 9. 2 f.). Im Uebrigen vergleiche über Pilatus Bd. XI, 663. Als er im Jahre 36 durch den syrischen Consul Vitellius entfernt worden war, sandte dieser zunächst seinen Freund Marcellus nach Judäa, erschien sodann selbst in Jerusalem und wußte hier das Volk durch einen Steuernachlaß, sowie dadurch zu begütigen, daß er das hohepriesterliche Amt, das seit Hyrcanus I. in der Burg Antonia aufbewahrt wurde und dorthin den Festen geholt werden mußte, an den Tempel auslieferte (Jos. Ant. XVIII, 4. 2). Hierauf folgte unter Caligula der Procurator Marullus, ein sonst ganz unbekannter Mann (ebend. XVIII, 6. 10). In diese Zeit (um das Jahr 40) fällt ein Vorgang, der um ein Kleines bereits zu einem offenen Bruch der Juden mit der römischen Herrschaft geführt hätte. Es handelte sich darum, die Anbetung des Kaisers, eine Göttergötze, auf welche Caligula besonders erpicht war, nunmehr auch bei den Juden durchzuführen. Den nächsten Anlaß gab (nach Phil. leg. ad Caj. II, 575) ein Vorfall in Jamnia, das Standbild des Caligula, das von der heidnischen Bevölkerung der Stadt den Juden zum Trost war aufgerichtet worden, von den Letzteren zerstört wurde. Nun erging Petronius, der als syrischer Statthalter an die Stelle des Vitellius getreten, von Rom aus der Befehl, das Bild des Kaisers im Tempel in Jerusalem aufzustellen. Etwaiger Widerstand sollte durch die äußersten Maßregeln, Hinrichtung der Widerstehenden und Gefangenschaft des übrigen Volks, gebrochen werden. Auf Petronius' Befehl dem der erhaltene Antrag ohnedies zuwider war, machte die Erklärung der Juden, daß sie eher sterben, als eine Verletzung ihres Gesetzes zugeben wollen, einen solchen Eindruck, daß er die Vollziehung des Befehls sistirte und die Zurücknahme desselben bei dem Kaiser auszuwirken suchte. Der Zorn Caligula's, der ihn hiefür traf, wurde durch die bald hierauf erfolgten Tod desselben wirkungslos; die Sache war hiemit zu Ende (Jos. b. j. II, 10. Ant. XVIII, 8). Wie ein ähnlicher Versuch in Alexandria abgelaufen war, ist Bd. I, 236 f. dargestellt; nach Josephus wäre das Attentat auf den Tempel in Jerusalem eben durch die Vorfälle in Alexandria veranlaßt worden. — Im Jahre 37 wurde die römische Verwaltung Judäa's für einige Zeit abgebrochen, indem Agrippa II. (s. über ihn Bd. I, 483) von Kaiser Claudius zu seinem bisherigen Besitz, den Territorien des Philippus und Antipas, noch Judäa und Samaria erhielt und so das ganze Reich seines Großvaters Herodes, sogar noch mit einer kleinen Erweiterung im Norden, unter seinem Scepter vereinigte. Die Gunst, in welcher Agrippa bei Claudius stand, kam auch den Juden außerhalb Palästina's zu gut. Nicht bloß wurden den alexandrinischen Juden ihre früheren Rechte zurückgegeben, sondern Claudius verordnete auch, daß überhaupt überall die Juden, wenn sie nach ihrem väterlichen Gesetze leben, von den römischen Beamten geschützt und ihnen in allen griechischen Städten dieselben Vorrechte wie in Alexandria, eingeräumt werden sollen. Nur sollen sie solcher humanen Behandlung sich dadurch würdig erzeigen, daß sie die Religionen anderer Völker nicht verachten (s. Jos. Ant. XIX, 5. 2 f., womit das Ausschreiben des syrischen Statthalters Petronius ebend. 6. 3. zu vergleichen ist). Ueber die Maßregeln, von denen dagegen die römischen Juden unter Claudius betroffen wurden, s. Bd. II, 712. — König Agrippa II. affectirte Anhänglichkeit an das jüdische Gesetz und suchte außerdem durch leutfeliche Benehmen sich die Volksgunst zu erwerben (vgl. Jos. Ant. XIX, 6. 1; 7. 3). In diesem Streben nach Popularität ist es zu erklären, daß er als Verfolger der Christen auftrat (Apostelgesch. 12, 1 f.). Indessen konnte er auch sonst trotz der Milde, die e

Sohn trug, den blutdürstigen Zug, der dem herodianischen Geschlecht eigen ist, und Verklugnen, wie besonders die von Josephus (Ant. XIX, 7. 5) erzählte Gladiatorenkämpfe in Veritus beweist, und so entsprach denn auch sein Ende (Apostelgesch. 23) dem seines Großvaters. Nach seinem Tode (im Jahre 44) verwandelte Claudius, da der Sohn Agrippa's noch zu jung war, Judäa wieder in eine römische Provinz (b. j. II, 11. 6). Zunächst beabsichtigte man, wie es scheint, die Prokuratorverwaltung nur bis zur Volljährigkeit Agrippa's II. eintreten zu lassen; aber später kam die Römer keine Lust mehr, das jüdische Königthum wieder herzustellen. Nur die Tempelvogtei, mit welcher das Recht, den Hohenpriester zu ernennen, verknüpft war, blieb im Jahre 46 an den Bruder Agrippa's I., Herodes, König von Chalcis, und das genannte kleine Fürstenthum und die Tempelvogtei, erhielt im Jahre 49 Agrippa II. (s. Bd. I, 183). Vier Jahre später wurde ihm für Chalcis ein größeres Gebiet, nämlich die Tetrarchie des Philippus sammt der Herrschaft des Herodes und zugleich der Königtitel gegeben (Jos. Ant. XX, 7. 1; b. j. II, 12. 8). Die römischen Prokuratoren, welche seit dem Jahre 44 regierten, sind folgende: 1. Cuspius Fadus, unter welchem der von Josephus Ant. XX, 5. 1. erwähnte Theudas seine Rolle spielte (s. Bd. XVI, 40). Dann seit dem Jahre 46 Gessius Alexander, der aus jüdischem Blute war, nämlich ein Sohn des Alabarchen Alexander in Alexandria, eines Neffen des Philosophen Philo (s. Ewald, Geschichte des VI, 235); das Bemerkenswerthe unter seiner kurzen Verwaltung war die Ermordung zweier Söhne des Galiläers Judas (Jos. Ant. XX, 5. 2). Unter diesen Prokuratoren herrschte im Allgemeinen Ruhe, weil sie die jüdischen Sitten unangetastet ließen (Jos. b. jud. II, 11. 6). Hierauf folgte im Jahre 48 oder 49 Sentidius Gallus und auf diesen im Jahre 52 der kaiserliche Freigelassene Felix, der schon vorher neben Cumannus in Palästina angestellt gewesen war, nach Tac. ann. XII, 54. Vorstand der Samaritaner. Unter Felix (s. Bd. IV, 354), der sein Regiment in römischer seiner Sklavenabstammung würdigen Weise in aller Grausamkeit und Willkür führte, wurde durch das Umsichgreifen der Sicarier und das Aufkommen falscher Propheten die Zerrüttung im Lande immer ärger (Jos. b. jud. II, 13). Unter ihm mit seiner Verwaltung durfte die seines Nachfolgers Festus (vom Jahre 59 bis 61 an), so blutig sie war, als verhältnißmäßig gerecht bezeichnet werden (siehe Bd. IV, 394). Als Festus im Jahre 63 gestorben war, benützte der Hohenpriester Ananias, ein grausamer Sadduceer, die Erledigung der Statthalterstelle, um die Hinrichtung Jakobus des Gerechten durchzusetzen (s. Bd. VI, 418), sowie die anderer Juden, denn auf diese hat man ohne Zweifel die *παρρωμηνιαρες* Jos. Ant. XX, 1. zu beziehen. Der folgende, von Nero gesendete Prokurator Albinus plünderte das Land in schamloser Weise aus. „Es gibt keine Art von Schlechtigkeit, die er nicht that,“ sagt Josephus (b. jud. II, 14. 1) über ihn. Selbst Räuber und Aufrührer suchten sich durch Geld seines Schutzes verschern; „er ragte unter ihnen wie ein Hauptmann hervor,“ und doch (Jos. a. a. O. S. 2) ließ ihn die Vergleichung mit seinem Nachfolger Gessius Florus als einen Ausbund von Güte erscheinen. Florus nämlich (vom Jahre 65 an) glaubte im Vertrauen auf die Gunst, welche seine Gemahlin Poppäa bei Nero's Gemahlin Poppäa genoß, das Schändlichste nicht scheuen zu können. Bis auf ihn hatte das jüdische Volk unter allen erfahrenen Mißhandlungen im Ganzen geduldig bewiesen (daravit patientia Judaeis usque ad Gessium Florum, Tac. hist. V, 10); die zelotische Partei war durch den Einfluß der Gemäßigten immer innerhalb gewisser Schranken gehalten worden, weshalb die Letzteren von den Römern fast ebenso bitter wie die Römer gehaßt wurden. Florus dagegen ging förmlich auf aus, das Volk zur Verzweiflung zu bringen, denn nur durch den Ausbruch einer Revolution durfte er einer Aufdeckung seiner Schandthaten vorzubeugen hoffen (Jos. b. jud. II, 14. 3); die Lage wurde so unerträglich, daß viele Juden auswanderten.

Die Reihe der Vorgänge, durch welche der allgemeine Aufstand veranlaßt wurde,

wird im Jahre 66 eröffnet durch Unruhen in Cäsarea, wo längst Streit zwischen Griechen und Juden geherrscht hatte (a. a. D. S. 4 ff.). Der Ingrimim über das erregende Verfahren, das sich Florus bei dieser Gelegenheit erlaubt hatte, steigerte sich; er unmittelbar darauf 17 Talente aus dem Tempelschatz raubte. Noch aber beschloß sich das Volk in Jerusalem darauf, seiner Erbitterung in Schmähungen gegen Florus Luft zu machen; das genügte diesem, um eine Kriegsmacht gegen Jerusalem zu führen. Eine große Menge Juden kam ihm entgegen, ihn zu beglückwünschen; Florus ließ seiner Reiterei, auf sie als Aufrührer einzuhamen. In Jerusalem angekommen, trotz aller Bemühungen, ihn zu besänftigen, die Oberstadt dem Norden und Süden seiner Truppen preis. Eine Anzahl ruhiger Bürger, selbst solcher, welche die römische Ritterwürde hatten, wurde gezeißelt und gekreuzigt. Nochmals gelang es den angesehensten Bürgern, die Flamme des Aufstandes niederzuhalten; Florus kam das zu sehen, weshalb er ein neues Mittel zur Ansänftigung derselben erfand. Er verlangte, die Juden den noch im Anzuge begriffenen Cohorten feierlich entgegenziehen und begrüßen sollten; an die Letzteren aber ließ er zugleich den Befehl ergehen, den nicht zu erwiedern und, wenn das Volk darüber seinen Unwillen laut werden ließ, auf dasselbe einzuhamen. So ging es auch; ein entsetzliches Blutbad war die Folge (II, jud. II, 15). Nun bemächtigte sich die ausländische Partei des Tempelbergs, zerbrach die Verbindung der Burg Antonia mit demselben und fing an, sich darauf zu verschanzen. Florus aber fand für gut, aus Jerusalem abzugehen. In Folge dieser Vorfälle schickte der syrische Präses Cestius Gallus den Tribunen Neapolitanus nach Jerusalem, begleitet König Agrippa II. Der Letztere gab sich alle Mühe, die Ruhe wiederherzustellen; das Volk behauptete zwar seine Unterwürfigkeit gegen den Kaiser, erklärte dem Florus nicht mehr gehorchen zu wollen. Fortgesetzte Vermittlungsversuche Agrippas führten nur dazu, daß er selbst fast gesteinigt worden wäre; er begab sich in seine Staaten zurück (a. a. D. II, 16; 17, 1). Unter den Juden trat nun die Partei hervor, welche längst bestanden hatte, offen hervor. Die Zeloten, auf deren Seite große Haufe war, wollten Krieg mit den Römern. Die wichtige Festung Masada an der todtten Meere wurde von ihnen überrumpelt; in Jerusalem bemächtigten sie sich des Tempels und der Burg Antonia. Das Opfer für den Kaiser wurde abgeschafft; diesem dadurch faktisch der Gehorsam aufgekündigt (II, 17, 2 ff.). Alle Anstrengungen der Gemäßigten, den Brand zu dämpfen, waren vergeblich. Ein furchtbares Blutbad in Cäsarea, bei dem unter den Augen des Florus 20,000 Juden hingeschlachtet wurden, wurde das Signal zum Aufstande im ganzen Lande. Ueberall erhoben sich jüdische Barden, die sengend und plündernd über Städte und Dörfer hereinbrachen; nun schloß sich auch die heidnische Bevölkerung zusammen, jede Stadt der syrischen Provinz wurde in zwei Lager gespalten; einem Blutbad in Sythopolis, bei dem 13,000 Juden folgten, folgten Mordthaten in Askalon, Ptolemais und an anderen Orten (II, 18). Erst als Cestius Gallus, der unbegreiflicher Weise diesen Gräueln einige Zeit ruhig zuschauen hatte, mit einem bedeutenden Heere herbei. Nachdem er den jüdischen Heerführer an der Küste, Joppe erobert hatte (18, 10), drang er gegen Jerusalem vor und lagerte sich 50 Stadien von der Stadt bei dem alten Gibeon; hier wurde er alsbald von den Juden mit solchem Ungestüm angegriffen, daß nur die Tapferkeit der Reiterei eine Verdrückung vom römischen Heere abwandte. Die Zeloten siegestrunken, wollten jetzt vom Frieden nichts mehr hören; Vergleichsvorschläge, welche der beim römischen Heere befindliche Agrippa machte, wurden mit der Ermordung eines seiner Gesandten erwidert. Nun rückte Gallus näher; die Vorstadt Bezetha ging in Flammen auf; nach mehr tägigen vergeblichem Sturm schien der Angriff auf der Nordseite des Tempels glücken zu wollen, als er plötzlich abgebrochen wurde und Cestius in sein Lager bei Gibeon zurückkehrte. Dieß ist eine der entscheidenden Wendungen des Kriegs. Der römische Feldherr mag Gründe gehabt haben, weshalb er den Kampf, dessen Ernst und Schrecken er bereits erprobt hatte, jetzt nicht weiter verfolgen wollte; Josephus hat doch den

von der Sache (II, 19. 6): „wenn er ein wenig mit der Belagerung angehalten würde er wohl alsbald die Stadt genommen haben; aber ich glaube, weil Gott z Gottlosen willen schon damals vom Heiligthum sich abgewendet hatte, ließ er nun Tage den Krieg sein Ende nicht erreichen.“ Der Rückzug, den Cestius, sofort löblichen Schaaren verfolgt und umschwärmt, antrat, wurde verhängnißvoll für das he Heer. In dem Engpaß von Bethoron von allen Seiten angegriffen, entging er durch eine Kriepflucht völliger Aufreibung. Mit einem Verlust von nahe an Mann, unter Zurücklassung der Kriegskasse, der sämtlichen Belagerungsgeräte u. floh Cestius nach der Seeküste (II, 19. 7 ff.). Die Juden aber lehrten triumphant nach Jerusalem zurück, voll der kühnsten Hoffnungen für die Zukunft; der Einzel Friedenspartei war jetzt völlig gebrochen, das Volk war ganz in den Händen gedruckenen Zeloten. Viele der Vornehmeren verließen die Stadt, „wie man eines Schiffes verläßt“ (20. 1); auch die Christengemeinde, der Mahnung des eingedenk, wanderte jetzt aus und begab sich nach Pella, jenseits des Jordans l. h. e. III, 5).

In Jerusalem wurden nun mit der äußersten Anstrengung alle Anstalten zur Fortsetzung des Kampfes getroffen, namentlich durch Verstärkung der Festungswerke die Ausdauerfähigkeit der Stadt erhöht. In alle Theile Palästina's wurden Statthalter entsandt, um die Verwaltung zu ordnen und den Aufstand zu organisiren. So kam Josephus, der berühmte Geschichtschreiber (s. über ihn Bd. VII, 25), nach Galiläa, eine bedeutende Thätigkeit entwickelte, aber bald bei der strengeren Partei, an der Spitze der tapfere Johannes von Gischala stand, Verdacht an seiner Zuverlässigkeit erweckte. Die Gesamtleitung der politischen und militärischen Angelegenheiten lag im großen Synedrium, in Wahrheit aber herrschte das Volk in Jerusalem. Ein großes Unternehmen wurde zunächst gegen Askalon versucht, wo noch eine kleine römische Besatzung sich befand. Die wiederholte blutige Niederlage, welche die Juden erlitten (Jos. b. jud. III, 2), war wohl geeignet, ihnen die Ueberlegenheit der römischen Taktik zum Bewußtsein zu bringen, vermochte aber den Kriegseifer nicht abzumindern. Wie zuversichtlich man in die Zukunft blickte, zeigen die in jener Zeit mit großer Eile geschlagenen Münzen, die das laufende Jahr als das der Freiheit verkündigten (s. Ewald, Geschichte Israels VI, 646).

Die Nachricht zwischen hatte Nero auf den Bericht des Cestius, in dem alle Schuld des Unangewandten auf Florus geschoben war, den kriegserfahrenen Vespasian mit ausgedehnten Befugnissen nach Palästina geschickt. Obwohl diesem ein Heer von 60,000 Mann zur Verfügung stand, verfuhr er doch mit großer Vorsicht und war zunächst darauf bedacht, die Provinz außer Jerusalem zu versichern. Sein erster Feldzug im Jahre 67 betraf sich auf Galiläa und die angrenzenden Bezirke. Durch den Parteilampf zwischen Josephus und Johannes von Gischala war Manches zur Wehrhaftmachung der Provinz versäumt worden, doch kostete es die Römer viel Zeit und Blut, bis sie die Provinz selbst bemächtigten. Erst nach hartem Kampfe wurden die Hauptpunkte Tota, Pappas, Josephus in die Hände der Römer fiel, Samaria und andere Städte erobert und durch diesen galiläischen Krieg Jos. b. jud. III, 6 ff.; IV, 1 f.). Den aufregenden Charakter, den der Verlust Galiläa's, der Vormanier Judäa's, in Jerusalem machte, Johannes von Gischala, der sich dorthin mit seinem Haufen geflüchtet hatte, zu verschärfen. „Die Römer,“ belehrte er das Volk, „denen es mit den Fledern Galiläa schon so schlimm ergangen und die dort ihre Belagerungsmaschinen abgenüßt, auch wenn sie Hülfe nähmen, Jerusalem's Mauer nie übersteigen“ (IV, 8. 1). Die Spannung zwischen den durch die Zugänge von Außen verstärkten Zeloten und der römischen Synedrialpartei wurde nun immer feindseliger. Als die Ersteren einige der angesehensten Männer, als der Verrätherei verdächtig, gefangen setzten und dann ermordeten, ferner die Hohepriesterwahl durch Loos, das zunächst einen geringen Mann von römischer Herkunft, Phannias, traf, einführten, scharten sich die gemäßigteren

Bürger unter der Führung eines der abgesetzten Hohenpriester, Ananus, zusammen (IV, 3. 4 ff.). Die Zeloten, im Tempel eingeschlossen, suchten sich idumäische Öl zu verschaffen; die Schaar des Ananus wurde überwältigt, der Letztere selbst mit andern angesehenen Männern ermordet; mit ihm fiel die letzte Stütze der friedlicheren Partei (IV, 5. 2).

Während dieser Vorgänge in Jerusalem verhielten die Römer sich ruhig; Vespasian voraussehend, daß die Beschleunigung des Angriffs von seiner Seite nur die Auslösung beider Parteien befördern würde, wollte dieselben erst sich gegenseitig aufreiben lassen (IV, 6. 2). Den zweiten Feldzug im Jahre 68 eröffnete er mit der Eroberung von Betsaida und rückte dann, während diese durch einen Legaten beendet wurde, an der Ostküste Jerusalem immer näher. Eine Menge kleiner Städte bis nach Idumäa wurden erobert und durch Besatzungen gesichert. Nun nachdem das Land gesäubert war und er sich im Rücken gedeckt wußte, sollte der Angriff auf Jerusalem beginnen. Da kam die Nachricht vom Tode Nero's; dieser und die daran sich knüpfenden Ereignisse veranlaßten Vespasian zunächst den Gang der Dinge in Rom abzuwarten. Dabei erhielt Jerusalem eine neue Frist; sie diente nur dazu, die dortige Schreckensherrschaft zu steigern. Der den Zeloten gegenüberstehende Theil der Bevölkerung hatte, um jener zu erwehren, den Bandenführer Simon von Gerasa, der nach Bezwingung Idumäa's Jerusalem fegend und mordend umstreifte, in die Stadt aufgenommen; da nun unter den Zeloten selbst eine Spaltung entstand, indem ein Theil derselben Eleazar sich von Johannes lossagte und im inneren Vorhof des Tempels festhielt, so tobten jetzt drei Parteien gegen einander. So stand die Sache, als im Jahre 70 der Sohn des inzwischen auf den Kaiserthron erhobenen Vespasian, Titus, den Krieg wieder aufnahm und mit einem Heere von mindestens 80,000 Mann gegen Jerusalem vordrang. Die Bezwingung des jüdischen Aufstands war jetzt Ehrensache des römischen Kaiserhauses geworden. Eine Meile von Jerusalem schlug Titus sein Lager auf; hier aus unternahm er zuerst mit 600 Reitern eine Reconoscirung der Stadt, zugleich in der Hoffnung, daß vielleicht bei seiner Annäherung das durch die Schreckensherrschaft ermüdete Volk ihm die Stadt übergeben würde. Aber durch einen wüthenden Ausbruch der Juden wurde sein Vorhaben auseinander gesprengt; er selbst abgesehnt, entkam nach muthiger Gegenwehr, wie durch ein Wunder, den unzähligen, auf ihn gerichteten Geschossen. Bei einem andern Ausfalle der Juden wurde die zehnte Legion, die er im Begriffe war, am Belberg ihr Lager aufzuschlagen, nur mit Mühe durch den auserlesenen Truppenführer Titus vor einer völligen Niederlage gerettet (V, 1).

Jerusalem war gedrängt voll von Menschen, indem auch aus dem Auslande, namentlich von den Juden jenseits des Euphrats, Hülfsvölker herbeigekommen waren (I Cass. 66, 4) und überdies das gerade einbrechende Passah eine große Menge Festbesuchende in die Stadt geführt hatte. Aber eben die Festfeier gab Anlaß zu einem neuen blutigen Ausbruch des Parteikampfes; hier wurde Johannes Meister über Eleazar und beide den ganzen Tempelberg in seine Hände (Jos. d. jud. V, 3. 1). Aus drei Parteien waren zwei geworden, die unter sich in beständigem Zwiste, den Römern gegenüber als einig waren (V, 6. 1; vgl. Tac. hist. V, 12).

Nachdem Titus vergebens Friedensvorschläge gemacht hatte, begann der Angriff auf die Stadt und zwar, wie dieß nach der Lage derselben für die alte Kriegskunst allein möglich war, vom Norden her. Vierzehn Tage nach dem Anfange der Belagerung war die erste Mauer erobert, am fünften Tage darauf auch die zweite durchbrochen; zwar wurden die eingedrungenen Römer zuerst mit großem Verluste zurückgetrieben, drangen aber vier Tage nachher wieder siegreich vor; Bezetha blieb in ihren Händen (V, 7 f.). In der Stadt fing jetzt der Hunger an zu wüthen, denn ungeheure Vorräthe von Lebensmitteln, welche man zusammengebracht hatte, waren unter dem Fortschreiten der Kämpfe in Flammen aufgegangen (V, 1. 4). Um so mehr hoffte Titus, daß seine dort wiederholt zurückgewiesenen Friedensanträge, die er jetzt durch Josephus erneuen

endlich Gehör finden würden; sie wurden abermals mit Hohn erwidert (V, 9 f.).
 Titus ließ Titus, um die Belagerten zu schrecken, einen Haufen solcher, die bei dem Ver-
 such, aus der Stadt zu fliehen, aufgefangen worden waren, vor den Augen der auf
 den Mauern Stehenden kreuzigen. Aber auf seine Aufforderung, daß sie doch ihr Leben,
 die Stadt, ihren Tempel retten möchten, erhielt er die Antwort: der Tod sey ihnen
 lieber als Knechtschaft; den Römern werden sie bis zum letzten Athemzug Schaden thun,
 weil sie können; Gott habe noch einen besseren Tempel, als diesen, nämlich die Welt;
 auch dieser werde von dem, der darin wohnt, errettet werden; mit ihm im Bunde
 stehen sie jede Drohung, hinter welcher die That zurückbleibe; der Ausgang siehe bei
 ihm (V, 11. 1 f.). Lebte doch im Volke die Hoffnung, daß, wenn es mit Stadt und
 Tempel auf's Aeußerste gekommen seyn würde, dann auf wunderbare Weise die göttliche
 Hilfe hereinbrechen werde (s. den Art. Messias, Bd. IX, 433). Hierzu kam, daß
 das Kriegsglück wieder einmal sich auf die Seite der Belagerten neigte, indem es ihnen
 gelang, die gegen die Burg Antonia aufgeworfenen Angriffswerke zu zerstören und die
 Mauer zurückzuschlagen (V, 11. 4). Nun ließ Titus, um die Stadt ganz abzuschließen
 und die Hungererregung zu bewirken, eine Ringmauer um dieselbe ziehen (V, 12).
 Dadurch wurde die Noth zu einer furchtbaren Höhe gesteigert, Unzählige starben vor
 Hunger; die Todten wurden über die Stadtmauer geworfen, so daß bald die Gräben
 bis zum Ueberfließen gefüllt waren. Endlich wurde im Juli durch nächtlichen Ueberfall die Burg
 Antonia erobert (VI, 1. 7 ff.). Um diese Zeit hörte im Tempel das tägliche Opfer
 (VI, 2. 1). Wiederholte Versuche, die Titus machte, die Juden zur Uebergabe des
 Tempels zu bewegen, wurden auch jetzt, so gräßlich der Hunger wüthete, mit Hohn
 abgewiesen. Ging doch nach dem Zeugnisse des Dio Cassius (66, 5) im römischen
 Tempel selbst die Rede, diese Stadt sey unzerstörbar, so daß es selbst nicht an Einzelnen
 fehlte, die von den Römern zu den Juden übergingen. Im August war, nachdem die
 den Tempel umgebenden Säulengänge verbrannt waren, außer dem südlichen Theile der
 Stadt, noch der innere Vorhof und das eigentliche Tempelgebäude zu erobern. Das
 Titus wünschte Titus um jeden Preis zu retten, als Zierde für die römische Herr-
 schaft; allein das Wort des Herrn, Matth. 24, 2., sollte gegen den Willen des Cäsar
 Erfüllung gehen. Am Tage, ehe der entscheidende Sturm mit der ganzen Heeres-
 macht unternommen werden sollte, zog Titus sich eine Weile in die Antonia zurück.
 Dort entspann sich ein Handgemenge zwischen der Tempelbesatzung und den Römern,
 die angewiesen waren, den Brand der Gebäude des äußeren Vorhofes zu löschen.
 Die Juden wurden zurückgeschlagen und mit ihnen drangen nun Römer in den inneren
 Vorhof. Da ergriff ein Soldat (*δαμνολύ ὄρη*, Jos. b. jud. VI, 4. 5) ein bren-
 nendes Holzstück und warf es durch eine Fensteröffnung der den Tempel umgebenden
 Mauer. Als die Flamme emporzuschlug, eilte Titus herbei, um Befehl zum Löschen
 zu ertheilen; er wurde nicht gehört, die wuthentbraunten Legionen wetterten, den Brand
 zu nähren. Das furchtbare Schauspiel, das nun sich eröffnete, hat Josephus VI, 5. 1.
 schildert. Das Siegesjauchzen der Legionen tönte durch das Jammergeschrei des Volkes
 auf dem Berge und in der Stadt; der Wiederhall von allen Bergen umher vermehrte
 das betäubende Getöse. Der Tempelberg gleich von den Wurzeln an einem Feuermeer,
 das mit Blutströme sich mischten. Nirgends mehr sah man etwas vom Boden; er war
 mit Haufen von Leichen bedeckt, über welche die Soldaten den Fliehenden nachjagten.
 Bis zum letzten Augenblicke hatten die Juden, durch falsche Propheten belehrt, an
 die Hoffnung auf plötzliche Rettung festgehalten (VI, 5. 2). Auf der Stätte des Tem-
 pels pflanzten die Legionen ihre Feldzeichen auf, brachten ein Opfer und begrüßten Titus
 Imperator (VI, 6. 1). Der Tag des Tempelbrandes war der 10. Loos (Ab) des
 Jahres 70. (Ueber das Zusammentreffen desselben mit dem Tage der chaldäischen Tem-
 pelzerstörung, s. Bd. IV, 390). Drei Wochen später wurde auch die obere Stadt ein-
 genommen; das Blutbad war auch hier so groß, daß, wie Josephus (VI, 8. 5) sagt,
 nachher Feuerbrand durch Blut gelblicht wurde. Am 8. Gorpaios (Eis) ging die

Sonne über einem rauchenden Trümmerfelde auf. Die Zahl der während der 70-jährigen Gefangenschaft Umgekommenen wurde auf 1,100,000, die der Gefangenen auf 97,000·600 (VI, 9, 3). Die Letzteren werden theils in die Bergwerke Aegyptens geschickt, bei öffentlichen Fechterspielen und Thierhegen aufgerieben (VI, 9, 2; VII, 2, 1; eine Anzahl für den Triumph aufgespart, in welchem Titus auch Johannes von Gadda und Simon mit sich führte. Von den Festungswerken Jerusalems blieben nur der südliche Theil der Ringmauer als Lager für die zurückzulassende Besatzung und drei Thürme stehen, die letzteren als Denkmäler der Größe des errungenen Siegs. Mit Eifer hatte Titus beim Anblicke der Festungsthürme ausgerufen: „mit Gott haben wir gekämpft und Gott ist es, der die Juden von diesen Bollwerken gestürzt hat; den vermutheten Menschenhänden oder Maschinen wider solche Thürme!“ — Noch hat Jerusalems drei Festungen inne; von diesen wurde Herodeum bald übergeben; Masada und Masada dagegen fielen erst nach zwei Jahren in die Hände der Römer. Die letztere wurde von Zeloten unter Anführung eines Entels des Galiläers vertheidigt; als sie sich nicht mehr halten konnten, gaben sie sich untereinander der Grabschlinge empfangen die eindringenden Römer, nur eine Frau mit fünf Kindern noch am Leben (VII, 9). — Aus Jerusalems war ein Theil der Zeloten während des Brandes durch unterirdische Gänge entkommen und zerstreute sich in die umliegenden Länder. Die nach Alexandria Geflohenen zettelten dort einen Aufstand an, der mit der volleren Hinrichtung derselben endigte. Nun wurde auch der Dniastempel in Jerusalem von dem römischen Statthalter geschlossen und der Weg zu ihm verwehrt (VII, 10).

Eine größere Katastrophe als den Todeskampf des jüdischen Volks mit der römischen Weltmacht und dem Untergange der heiligen Stadt kennt die Weltgeschichte nicht. Was aber selbst der Heide Titus ahnte und was Josephus, so sehr sich ihm in der Verblendung des Schicksalsglaubens die Erkenntniß des heiligen Gottesraths verflüchtigt, wiederholt zeugen sich gedrungen fühlt, daß nämlich hier ein besonderes Gottesgericht gewaltet ist durch das Wort des Herrn in helles Licht gestellt. Jerusalems ist gefallen, und die Zeit seiner Heimführung nicht erkannt hat (Luc. 19, 44). Seit jenem Abfalle des von ihm verworfenen Messias (Mtth. 23, 38) ist Jerusalems und der heilige Tempel dem Untergange geweiht; das Reich Gottes soll dem jüdischen genommen und den Heiden gegeben werden (Mtth. 21, 43). Die ganze Zeit von dem Einbruche der geweissagten Katastrophe dient noch dazu, aus dem Bundesvolke das *λεῖμμα κατ' ἐκλογῆν* (Röm. 11, 5), den erwählten Rest zu sammeln, der die Wurzel der neuen Heilsgemeinde bildet, den Stamm, dem die gläubigen Heiden eingepropft werden. Diese Heilsgemeinde ist nun der Israel (Gal. 6, 16); auf sie gehen alle Prädikate des Letzteren über, daß sie ist „das erwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, das heilige Volk, das Volk des Bundes“ (1 Petr. 2, 9), ihr gelten die göttlichen Verheißungen. Und doch ist auch das alte Israel nach dem Fleische, an dem Gott vor den Augen aller Völker gezeigt wie er liebt und wie er straft, noch nicht aus dem Gebiet der Verheißung ausgeschieden. Ueber ihm bleibt das alte Gesetz in Geltung, daß es auch in der Verstoßung und Streuung nicht untergehen kann, vielmehr aufbewahrt wird zur Wiedereinführung in das göttliche Reich. Josephus weiß freilich nicht, was er sagt, wenn er (b. jud. V, 2) das Wort an Jerusalems richtet: „Vielleicht daß du einmal wieder aufkommst, wehnen deinen Gott, der dich zerstörte, veröhnt haben wirst.“ Aber der Mund der Weisheit deutet Luc. 21, 24. darauf, daß die Gefangenschaft Israels und die Zerstörung Jerusalems dauern werde, bis die Zeiten der Weltvölker erfüllt seyen. Denn, wenn die Fülle der Heiden eingegangen ist (Röm. 11, 25), wird Israel als Volksganzes an die Kufe des Evangeliums folgen und seinen Messias begrüßen (Mtth. 23, 39). „Gottes Gaben und Berufung mögen ihn nicht gereuen“ (Röm. 11, 29). — Vgl. Art. Weissagung.

Ueber die Literatur der israelitischen Geschichte, so weit sie Geschichte des Alten Testaments ist, s. besonders Kurz, Gesch. des Alten Bundes I. S. 17 f. — An der Spitze derselben steht Josephus' *Ioudaïkē archaiologia* (s. hierüber Bd. VII, 25). Ihm werthlos kann aus der älteren jüdischen Literatur nichts zur Seite gestellt werden. Ihm werthlos ist die im 9. oder 10. Jahrhundert verfaßte Chronik, die den Namen Josephus ben Gorion (Josippon) führt und in früherer Zeit von Einigen die hebräische Grundschrift der Archäologie des Josephus gehalten wurde (Josephus pseudonymus sive Josephus hebraeus, lat. vers. et notis illustr. a Breithauptio 1707. s. den Inhalt s. Junz, gottesdienstl. Vorträge der Juden S. 146). Mehr Beachtung, besonders für die Chronologie der israelitischen Geschichte, hat das annalistische Buch Seder Olam, rabba genannt im Unterschiede von dem viel jüngeren Seder olam suta. Das erstere ist wahrscheinlich schon im 2. Jahrhundert n. Chr. verfaßt; die Tradition, welche es auf den R. Jose ben Chalafra zurückführt, steht nichts Entschiedenem entgegen; die Abfassung des letzteren fällt in das 8. oder 9. Jahrhundert. Ueber das erstere Junz a. a. O. S. 85, und besonders Grätz, Geschichte der Juden Bd. IV. S. 536 ff., über das letztere Junz S. 138. Beide hat mit Uebersetzung und Commentar herausgegeben Joh. Meyer, 1699). — Aus der älteren christlichen Kirche ist zu nennen die historia sacra des Sulpicius Severus (siehe Bd. IV, 307); nicht ohne Interesse in biblisch theologischer Beziehung ist Augustin's Bearbeitung der alttestamentlichen Geschichte in de civ. Dei Lib. XV — XVII. Uebrigender wird die Behandlung dieses Gegenstandes erst vom 17. Jahrhundert an und zwar zuerst in Verknüpfung der heiligen Geschichte mit der Profan-Geschichte, wozu Ussher in den annales V. et N. Testamenti (siehe hierüber Bd. XVI, 781) und Bossuet in dem discours sur l'histoire universelle (s. Bd. II, 818 und Niebuhr, Vorträge über alte Geschichte I, 5) den Grund legten. Hieran schloßen sich Humphry Prideaux, the old and new test. connected in the history of the Jews and neighbouring nations, 2 Bde., 1716 und 1718, deutsch von Lüttel, 1771 und Sam. Shukford, the sacred and profane hist. of the Jews connected, 3 Bde., 1728 ff., deutsch von Arnold, 1731 und 1738. Eine Fortsetzung von Shukford's Werk, das nur bis Josua's Tod reicht, bildet E. O. Lange, nach einer Harmonie der heiligen und Profanscribenten in der Geschichte der Welt von den Zeiten der Richter bis zum Untergange des Reiches Israel, 3 Bde., 1775 und 1780. — Bereits Shukford's oben erwähntes Werk gibt eine Probe der apologetischen Behandlung der israelitischen Geschichte, die durch die Angriffe der Deisten auf das Alte Testament hervorgerufen wurde. Hierher gehören nun noch besonders J. Saurin, discours historiques etc. (s. Bd. XIII, 440), Statkouse, Vertheidigung der biblischen Geschichte, übersetzt von Fr. E. Rambach, 8 Bde., 1752—58, und allem aber Lilienthal, die gute Sache der göttlichen Offenbarung, 16 Bände, 50 ff. (s. über das letztgenannte Werk Bd. VIII, 413). — Von Andern wurde die alttestamentliche Geschichte mit der christlichen Kirchengeschichte in Verbindung gesetzt. Ueber die hieher gehörigen Werke von Fr. Spanheim und Basnage, siehe Bd. XIV, 578 und Bd. I, 718, über die der römischen Theologen Alex. Natalis und Calmet, s. Bd. X, 223 und Bd. II, 506. — Eine eigenthümliche Behandlung der alttestamentlichen Geschichte ging von der theologia prophetica des 17. Jahrhunderts aus. Bekanntlich findet sich schon im christlichen Alterthum der Gedanke, daß die Geschichte des göttlichen Reichs in sieben Perioden verlaufe, für welche die Schöpfungsgeschichte den Typus bildet. Von diesem Gesichtspunkte aus hat namentlich Augustinus in de civ. Dei XXII, 30. an., c. Faust. XII, 8) die Geschichte des Alten Testaments in sieben Perioden abgetheilt, die durch Noah, Abraham, David, die babylonische Gefangenschaft, die Erscheinung Christi begränzt werden; die sechste ist die der gegenwärtigen Zeit, worauf dann der Weltabbath folgt. Dagegen ging das sogenannte Perio-system der prophetischen Theologie des 17. Jahrhunderts von der Apokalypse aus

und gliederte nach deren Siebenzahlgruppen zunächst die Geschichte der christlichen Kirche. In der coccejanischen Schule wurde diese Betrachtungsweise, combinirt mit der Anschauung von den Bundesökonomien (s. Bd. II, 765), auch auf die alttestamentliche Geschichte übertragen. Eine Probe dieser künstlichen Schematisirung gibt Görtli systema theol. proph., 2. Aufl., 1724. Er nimmt drei Weltzeiten an: 1) von Adam bis Moses, 2) bis zum Tode Christi, 3) bis zum Ende der Welt, deren jede wieder in sieben Perioden zerfällt, so daß in den drei Reihen die der Zahl nach sich entprechenden Perioden auch dem Charakter nach untereinander übereinstimmen sollen. Von solchen Künsteleien hält sich Vitringa's hypotyposis historiae et chronologiae saeculorum (bis zum Ende des ersten christlichen Jahrhunderts gehend), zuerst 1698 erschienen, ein für jene Zeit sehr brauchbares Lehrbuch. — Die ältere lutherische Theologie, die im Allgemeinen die biblischen Wissenschaften viel weniger gepflegt hat, als reformirte, hat doch in Buddeus' historiae eccl. V. Testamenti, 2 Bände, 1701 (ed. IV, 1744) ein Werk geliefert, das alle früheren Arbeiten über diesen Gegenstand übertraf. Die fruchtbaren Winke, welche J. A. Bengel (besonders in dem ordo prophetarum, 1741 — s. Bd. II, 59) und Chr. Aug. Crusius (in den hypomnemata ad theol. proph., 3 Bände, 1764 ff. — s. hierüber Bd. III, 192 und Delitzsch's die biblisch prophetische Theologie, S. 83 ff.), später Hamann und Herder für die organische Behandlung der heil. Geschichte gegeben haben, fanden bei der herrschenden Theologie jener Zeit kein eingehendes Verständniß. Doch ist aus der Bengel'schen Einleitung ein in seiner Art vorzügliches Werk über alttestamentliche Geschichte hervorgegangen, nämlich M. Fr. Koss' Einleitung in die biblische Geschichte 1770 ff. (s. Bd. III, S. 114), in schlichter, populärer Form einen Reichthum seiner Gedanken darstellend, weshalb es den Wiederabdruck (Tübingen, 1835 ff. in 3 Bänden) wohl verdient. Nächst ihm sind auf supranaturalistischer Seite zu erwähnen: Köppen, die biblische Geschichte der göttlichen Weisheit, 3 Bände, 1787 ff. (1837 von Scheibel neu herausgegeben), und einige Schriften von Heß, die Bd. VI, 24 ff. verzeichnet sind. Gute Beiträge zur alttestamentlichen Geschichte finden sich auch in Menken's Schrift über die Propheten, s. Bd. IX, 336 ff. Endlich gehören hieher aus der römischen Kirche von Jahr 1800 die Archäologie der zweite Theil in 2 Bänden, 1800—1802, und von Leop. von Schlegel's Geschichte der Religion Jesu, Bd. I—IV., 1806 ff. — Der Rationalismus jener Zeit hat es zu keiner erträglichen Leistung auf diesem Gebiete gebracht; die Flüchtigkeit und Trivialität desselben ist besonders ausgeprägt in den zahlreichen Schriften von Lorenz Bauer, von denen hier vorzugsweise die „Geschichte der hebräischen Religion“, 2 Bde., 1800, und die „hebräische Mythologie“, 2 Bde., 1802, zu nennen sind. Wette's Kritik der israelitischen Geschichte (in den Beiträgen zur Einleitung in das Alte Testament, 1806 f.) vermochte bei der Negativität ihrer Resultate den rationalistischen Standpunkt nicht zu überwinden; dagegen war die „Charakteristik des Hebraismus“, die derselbe in Daub's und Kreuzer's Studien III, 2. gab, geeignet, eine geistigere Auffassung der israelitischen Geschichte wenigstens anzuregen. — Welcher Umschwung in den alttestamentlichen Studien seit 30 Jahren stattgefunden hat und welche Gegensätze sich hiebei herausgebildet haben, zeigen die zwei neueren Hauptwerke, welche in der obigen Darstellung häufig verwiesen worden ist. Kurz', Geschichte des Alten Bundes, in 2 Bänden (2. Ausg., 1853—1858), bis zu Mose's Tod reichend, und Ewald's Geschichte des Volkes Israel, die in 7 Bden. (2. Ausgabe, 1851) bis auf Bar-Kochba herabgeht. Das erstere Werk verfolgt die durch Hengstenberg (von dem besonders die Beiträge zur Einleitung in das Alte Testam., 3 Bde., 1831 hieher gehören), beziehungsweise durch J. Chr. R. Hofmann (Weissagung und Erfüllung, 1841) gebrochene Bahn, doch in durchaus unabhängiger Haltung, unter sorgfältiger Benützung alles dessen, was die neuere Wissenschaft zur Beleuchtung der alttestamentlichen Geschichte beigebracht hat. Vollständig ist die alttestamentliche Geschichte demselben Theologen bearbeitet in dem „Lehrbuch der heiligen Geschichte,“ 9. Aufl.

. Auf dem gleichen Standpunkte des Offenbarungsglaubens stehen die mehr po- gehaltenen Schriften: Zahn, das Reich Gottes auf Erden, 3. Auflage, 1838, 2., Kallar, die biblische Geschichte in Vorträgen für Gebildete, 1839, 2 Bde.; n das durch Hamann'sche Ideen befruchtete Schriftchen von Ziegler, historische idelung der göttlichen Offenbarung in ihren Hauptmomenten spekulativ betrachtet dargestellt, 1842. Endlich ist Schlier, die Könige in Israel, ein Handbüchlein eiligen Geschichte, 1859, als eine sehr gründliche und gediegene Arbeit um so mehr besonderer Anerkennung zu erwähnen, da solchen Schriften von schlichter Haltung die verdiente Würdigung entgeht. — Auf Ewald's Werk, dessen hohe Bedeu- Seder, auch wenn er die kritischen Voraussetzungen desselben nicht theilt, willig nmen wird, stützt sich Eisenlohr, das Volk Israel, unter der Herrschaft der f, 2 Thle., 1855. — Außerdem sind noch zu erwähnen: Bertheau, zur Ge- e der Israeliten, zwei Abhandlungen, 1842, sehr werthvoll für den politischen Theil e kritischen Geschichte und v. Lengerke, Kenaan, Volks- und Religionsgeschichte e, Bd. I., 1844.*)

Den Werken neuerer jüdischer Gelehrten sind zu nennen: Herzfeld, Geschichte des Israel von Zerföhrung des ersten Tempels bis zur Einsetzung des Malt- Schimon, 3 Bde., 1847 ff.; Jost, Geschichte des Judenthums und seiner Sekten, eilung (die Zeit von der Rückkehr aus dem Exil bis zur Zerföhrung Jerusa- ansaffend), 1857. — Von Gräz', Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten uf die Gegenwart sind die zwei ersten Bände noch nicht erschienen; Band III. nflage, 1863): von dem Tode Juda Makkabi's bis zum Untergange des jüdischen es. — Endlich gehören hieher noch die betreffenden Partien in den universal- schen Werken von Dittmar, Leo (der sein früheres Buch „Vorlesungen über ische Geschichte,“ 1828, thatsächlich zurückgenommen hat) u. A., sowie in Dun- s Geschichte des Alterthums.

Dehler.

Volk Gottes, des alten Bundes, in der nachbiblischen Zeit. Es le und dasselbe Volk Gottes, welchem der vorausgehende, wie der gegenwärtige k gelten; auch die zerbrochenen Zweige gehören „dem heiligen Delbaum“ an und i genngsam zu erkennen, daß sie nicht „Wildlinge“ sind (Röm. 11, 16. 17). Die da sie zerbrochen wurden, ist nicht eine und dieselbe: zu drei Malen kam die Hand ewigen Gärtners mit ihrem scharfen Messer darüber; das erste und das zweite Mal er das Messer gemiethet (Jes. 7, 20) aus dem Morgenlande, von den Gestaden Tigris und Euphrat, und die Zweige wurden ausgestreut über ganz Vorderasien; dritte Mal mietete er sein Messer aus dem Westen, vom Strande der Liber, und kte den Delbaum also, daß kaum die Stätte, wo er gewurzelt und gegrünet hatte, n zu erkennen war. Aber die über den Orient und Occident, ja über die alte und nee Welt verstreuten und seit zwei Jahrtausenden zertretenen Delzweige tragen unter diesen Gerichten Gottes noch eine Lebenskraft in sich, daß sie immer wieder egen, anzuschlagen und zu grünen, immer wieder ihren ursprünglichen heiligen Ka- r verrathen, bis die Zeit der Verheißung kommen wird, da sie mit unsern einge- ften Bülkzweigen dem guten Delbaum, dem wahren, ewigen Volke Gottes, welches adigt und geheiligt ist durch seinen Sohn Jesum Christum, wieder einverleibt werden. Karakter des Volkes Gottes hat seine vier Merkmale: seine Erwählung, Begabung, hang und seinen Beruf unter den übrigen Bülkern der Erde, und nach diesen vier malen war das Volk Israel nicht nur, sondern ist und bleibt die jüdische Be- tung, auch unter den Gerichten seiner Zerstreung, das Volk Gottes. Gottes Ga- und Berufung mögen ihn nicht gereuen, und er hat Alles beschlossen unter den kunden, auf daß er sich Aller erbarme (Röm. 11, 29. 32); daran soll uns keine so bedauerliche Schattenseite dieser Bevölkerung irre machen, davon geben heut zu

*) Vom Standpunkte des Offenbarungsglaubens verfaßt ist die so eben, nach dem Tode des erschienenen gebaltvolle Schrift: F. A. Haffe, Geschichte des alten Bundes. gr. 8. Leipz. 1863. tal-Encyclopädie für Theologie und Kirche. XVII. 20

Tage noch überraschende Lichtseiten ihres Charakters, wahrhaft große, erhebende Züge ihrer 2000jährigen Leidensgeschichte, davon gibt ihre bloße leidenschaftige Existenz das verkennbare Zeugniß, und eine schlagendere Antwort konnte Friedrich dem Großen seine Forderung eines kurzen, bündigen Beweises für die Wahrheit der heiligen Schrift nicht gegeben werden, als mit den Worten jenes Predigers, welcher ihm erwiderte: „Majestät, die Juden!“

Wüsste die folgende Darstellung ihrer nachbiblischen Geschichte in dem engen Rahmen, welcher uns hier vergönnt ist, vielen unserer Leser den entsprechenden Eindruck gewähren und ein Weniges dazu beitragen, die forschende und liebende Theilnahme dieser geringsten Brüder und Schwestern unseres Herrn und Heilandes zu erhöhen!

Die Quellen, welche dem Verfasser dabei zu Gebot standen, sind außer den einzelnen welt- und kirchengeschichtlichen Handbüchern die drei neuesten Bearbeitungen jüdischer Geschichte aus der Feder dreier jüdischer Gelehrten, welche vermöge ihrer großen Belesenheit sowohl im Thalmud und in der übrigen rabbinischen Literatur, wie in heidnischen, muhammedanischen und christlichen Geschichtswerken, sodann aber auch vermöge der Unbefangtheit ihrer Anschauung und der Klarheit ihrer Darstellung für eine ungemein dankenswerthe Arbeit in besonderem Maße befähigt waren, nämlich: 1) in unserer Encyclopädie schon vielfach citirten Geschichtswerke von Dr. Jost; 2) in der allgemeinen Encyclopädie von Ersch und Gruber enthaltene große Arbeit über die Geschichte der Juden von Selig (Paulus) Cassel; 3) die Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart von Dr. Grätz (1853 — 1860, 4r, 5r, 6r). Diese drei von uns benützten Quellen hat ihre eigenthümlichen Vorzüge, und wie anders seyn kann, sind einzelne Parthieen von dem Einen gründlicher und lichter behandelt, als von den Andern; im Allgemeinen haben Jost und Cassel die bürgerliche Entwicklung der Juden mehr berücksichtigt, als Grätz, während bei diesem der innere Zusammenhang der jüdischen Diaspora und die geistige Entwicklung derselben mehr hervorgehoben. Ein wichtiges Moment indessen scheinen diese drei Gelehrten nicht genug gewürdigt zu haben, wie indessen von ihnen kaum anders zu erwarten und ihnen nicht zu verdenken ist, nämlich den Einfluß, welchen die eigene Entwicklung der christlichen Kirche auf verschiedene Stellungen der jüdischen Diaspora in der Christenheit ausgeübt hat. Um mehr schien es dem Verfasser geboten, in dieser gedrängten Darstellung dieses Moments besonders hervortreten und schon bei der Eintheilung und Anordnung der einzelnen Parthieen sich davon leiten zu lassen.

Die nachbiblische Geschichte der Juden zerfällt hienach in zwei Hälften: in die Geschichte außer halb und die Geschichte innerhalb der Christenheit.

In der ersten Hälfte schildern wir:

- 1) Die Bestrebungen der Juden, den Verlust ihrer äußeren Selbstständigkeit zu ersetzen.
- 2) Ihre Stellung in der heidnischen Welt, und
- 3) Ihre Stellung in der muhammedanischen.

In der zweiten Hälfte schildern wir:

- 4) Ihre Stellung unter den äußeren und inneren Kämpfen der Christenheit bis zum Siege des Katholicismus über den Arianismus.
- 5) Ihre Stellung während der Herrschaft des Katholicismus bis zum Siege des Protestantismus, und
- 6) Ihre seitherige Stellung bis zur Gegenwart.

Noch müssen wir hinsichtlich der Berücksichtigung, welche wir hier den einzelnen Parthieen dieser 1800jährigen Geschichte gewidmet haben, Folgendes voranschicken. Mehrere dieser Parthieen, und zwar einige der bedeutendsten, sind in Separataren dieser Encyclopädie bereits ausführlich behandelt, so die Geschichte des Rabbinnismus, das Ganze des Thalmud, die Rabballah, die Massora, etliche der

undsten Persblichkeiten und Sekten, so die Karäer und die Sabbathäer. Diese Parthieen alle sind hier entweder übergangen oder nur in den Hauptpunkten berührt. Wir haben es hier mit dem extra saora jüdischen Geschichte zu thun. Hier aber lag uns besonders daran, das Recht oder vielmehr Unrechtlche ihrer Stellung in der Christenheit, das für Staat und die Schädliche ihrer Mißhandlung aufzuweisen, und hiefür haben wir die Periode von den Byzantinern, sodann die fränkische und die spanische Geschichte, ihre Stellung im römischen Reich, endlich die Geschichte ihrer Emancipation besonders berücksichtig.

1) Die Bestrebungen der Juden, den Verlust der äußeren Selbstständigkeit durch ein neues Band der Zusammengehörigkeit zu ersetzen — Man hat die Bedeutung derselben vielfach theils zu hoch, theils zu gering angesehen: zu hoch, indem man in der Unkenntniß der bereits vorhandenen Diaspora nicht erst von dem Fall Jerusalems unter Titus an datirte und in ihrer Zerstreung unter die übrigen Völker eben nur das Gerücht über ihre Verwerfung Jesu Christi erachtet; zu gering, indem man verkannte, welche einen großen Einfluß die Beziehung der jüdischen Diaspora zu diesem, wenn auch noch so verkommenen, Mittelpunkt des Glaubens und Lebens auf die äußere und innere Stellung der Juden ausübte, welchen richtenden Eindruck der Fall der heiligen Stadt und des Tempels denn auch dem jüdischen Bewußtseyn aller Zeiten zurüklaffen mußte und welche Bestrebungen diesen Mittelpunkt durch ein neues Band ihrer Zusammengehörigkeit zu ersetzen suchten.

Nach der Zerstörung Jerusalems' (s. den vorausgehenden Artikel von Dehler) ließ Sabinus Maximus mit dem kaiserlichen Befehl, die Ländereien Judäa's zu verlassen. Die Syrer kauften das Meiste im Norden, von den Römern begünstigte Juden zogen sich wieder in Judäa und bis hinauf zum galiläischen Meere an, um freilich nicht mehr als Herren des Landes, sondern nur noch als Bewohner einer römischen Provinz, — vor ihren Augen die Trümmer der heiligen Stadt, dieses Wahrzeichen von dem Verluste ihrer äußeren Selbstständigkeit. Wie es indessen nicht zu gehen pflegt, daß ein solcher Anblick, nachdem die erste Betäubung über dieses vernichtenden Schlag verflogen ist, noch einmal ein krampfhaftes Sichankraften der Nationen gegen das Unabänderliche bewirkt, also ging es auch mit dem Publikum der jüdischen Nation Jerusalems und seines Tempels, indem 50 Jahre nach der Zerstörung der Stadt und Bar Cochba's losbrach, von dessen Verlauf wir bereits in den beiden Artikeln von Cochba und Rabbiniismus einige Data mitgetheilt haben. Von den Parteien Jerusalems war nach dem Fall nur noch die der Gelehrten übrig geblieben, und auch von diesen nur derjenige Theil, welcher entweder vor der Eroberung der Stadt sich den Römern noch angeschlossen oder nach derselben die Gnade der Römer wieder erlangt hatte. Hillel ben Saccai, ein vielgerühmter Schüler des Hillel und hochbetagt, hatte sich einem Sarge aus der belagerten Hauptstadt zu retten vermocht, und einer Reihe der angesehensten Gelehrten, welche nicht so glücklich gewesen waren, die Vergnädigung bei den Römern vermittelt. Unter ihnen war auch Gamaliel II., dessen Vater Simon (Sohn Gamaliel's des Großen) während der Belagerung das Leben eingebüßt hatte; so erhob sich Jochanan diesen Urenkel des gefeierten Hillel in dem nur sechs deutsche Meilen von Jerusalems entfernten Jamnia an die Spitze eines neuen Synedrums als das Oberhaupt, als den Rastri aller Juden. Mit dem Untergange des jüdischen Staates war die Einheit der Sabbathäer und damit die Spaltung der Rabbinen und des ganzen Volkes verschwunden; mit der Zerstörung des Tempels hatte das Priesterthum sein Ende erreicht; so fand die neue Einrichtung und die Erhebung dieser Persönlichkeit keinen Widerstand. Das Bedürfniß aber, statt Jerusalems und des Tempels einen neuen Mittelpunkt zu gewinnen, war in der weit ausgebreiteten Diaspora des Morgen- und des Abendlandes noch so mächtig, daß dieser Ersatz eines kirchlichen Landes allerwärts nur zu leicht war. Die Gebetsordnung, die Festsetzung des Neumondes, die Ehegesetze und

die Gesetze über Rein und Unrein wurden nun ausgebildet; die zahlreichen welche aus allen Theilen der Welt an dem Sitze dieses obersten Gerichtshofes sammenströmten und das kleine Samnia zu einer Weltakademie umgestalteten dessen Entscheidungen nach allen Himmelsgegenden in ihre Heimat zurick; die im Jahre 80 v. Ehr. aufgekommene Ordination mittelst Handauslegung, die s Semichah, ward in aller Strenge gehandhabt: so bildete sich mittelst d risaischen Umgestaltung der Diaspora in Sitten und Gebr und mittelst der festgegliederten Corporation ihrer Schriftge ein kirchliches Band durch die weite Welt, welches das na noch übertraf. Die Gemeinden lebten Anfangs still und fern von aller i Bewegung, ihrer Beschäftigung nachgehend, welche in Palästina zumeist in i Landbau und Handwerk, auswärts aber zumeist in Handel und Fabrikation Alles Weiterstreben schien erloschen. Man empfing durch Reisende oder durch rende Schüler die Beschlüsse von Samnia und die Vorsteher der Gemeinden w wiederum in den Synagogen bekannt. Nerva und Trajan legten den Juden schweres Joch auf, bis zwei undvorhergesehene Vorfälle die Lage änderten. Di sungen des geizigen Proconsuls Manlius Pridcus in Africa erzeugten unter tigen Griechen und Juden eine Bewegung, welche während des zweiten Feldz jan's gegen die Parther, als er die afritanischen Legionen an sich gezogen hatt schwersten Weise ausbrach. Die Griechen hatten sich für die Expresungen consuls an den reichen Juden zu entschädigen gesucht; so waren die Juden vo wieder in Waffe gegen die Griechen aufgestanden und hatten ein Blutbad an in welchem bei 22,000 Menschen in der schrecklichsten Wuth sich abschachteten aber mit dem Abzug der Juden unter Andreas und Lucuas nach Aegypten end gleich mußten die alexandrinischen Juden für die Vergehen ihrer chrenaischen büßen; so schlossen sich die Alexandriner an die Chrender an und drangen, Hälfte Aegypten aufwärts bis in das Gebiet von Mbroe vor, die andere unte nach der Landenge von Suez, um in Palästina einzudringen. Zugleich waren i in Cypern aufgestanden unter Artemion, bei welchem Aufstand wiederum 240,0 chen das Leben verloren haben sollen. Indessen hatte Trajan zwei Generale al Hadrian nach Cypern, wo er alle Juden ausrottete, Marius Turbo nach Cyr wo dieser dem Lucuas nachzog, noch an der Gränze Palästina's ihn erreichte nichtete. Schon vor diesen Unthaten der Juden in Afrika und Cypern war ab bei seinem ersten Feldzug gegen die Parther erbittert worden durch die Bemer welsch' großer Anzahl und mit welcher Tapferkeit die morgenländischen Juden i der Parther gegen ihn gefochten, so daß er in allen diesen Erscheinungen di einer allgemeinen Uebereinstimmung der Juden, das Joch der Römer abzuwerfen, Daher erließ er gegen sie nun die schwersten Verordnungen: die Beschneidung, bathfeier, das öffentliche und häusliche Lesen der heiligen Schrift wurde bei T unter sagt. Diese Gewaltmaßregeln verschlimmerten jedoch nur die Sache, i nicht nur die aufrührerischen, sondern auch die bisher ruhigen Juden im Inne letzten und die Empörung zwar vor der Hand niederschlugen, aber die Bluth desto mehr schürten. Die Juden blieben unerschütterlich und wurden Märty Glaubens. Sie wußten auf schmerzhafteste Weise sich eine künstliche Vorhaut z und also vielfach den Spähern sich zu entziehen; allein einer ihrer angesehenste Elisa ben Abuja, machte den Verräther, und so sollen bei 12,000 Schüler rühmten Aliba darüber den Märtyrertod gestorben seyn. Vorstellungen einiger b wohl empfohlenen Rabbinenhäupter bewogen ihn zur Zurücknahme der Verfolgung jedoch zu spät. Aliba war nach Mesopotamien geeilt, hatte die Nähe des Mess dafelbst verkündet, einen bisher unbekanntem Mann, Simon, als Messias, Socha (Sohn des Sterns, 4 Mos. 24, 17) bezeichnet und so eine Empörung i welche Trajan's General, L. Quietus, niederschlug. Quietus ward dafür zu

von Palästina ernannt und ließ nun im nördlichen Palästina viele jüdische Ge-
 1 als Widerschworene hinrichten. Da starb Trajan im Orient im Jahre 118,
 2 Nachfolger Hadrian entfernte zwar, als er auf dem Wege nach Rom in Palä-
 3 ist verteilte, den verhassten Quietus, ernannte aber an seine Stelle J. Aunius
 4 einen Mann, zwar rechtschaffen, aber von eiserner Strenge, stellte die Verfol-
 5 gung ein, beruhigte die Aufregung in Afrika durch Milde und Herablassung,
 6 durch eine Vorstellung des berühmten R. Josua sogar geneigt machen, den
 7 zu Jerusalem wieder herzustellen, bereute dasselbe aber wieder und ließ nun eine
 8 ng des Baues anbieten, welche die Juden nicht annehmen konnten. Nun wuchs
 9 schwindigkeit wieder; man häufte Waffenvorräthe; Rufus berichtete an den Kaiser
 10 er erneuerte sogleich die harten Befehle Trajans. Rufus ließ den Tempelberg
 11 im Pflug befahren, Jerusalem wieder aufbauen, aber mit Nichtjuden bevölkern,
 12 eine starke Festung mehr in Palästina zu haben und den heiligen Ort den Juden
 13 kiden. Die Unruhen wurden lauter, die Empörer verwegenere, viele Gelehrte
 14 als Märtyrer. Akiba war indessen nach Palästina zurückgekehrt, hatte den Bar
 15 auch hier als Messias verkündigt, ward aber endlich beim Vollzug der Semichah
 16 h Schülern ergriffen und eingekerkert. Den Rassi Gamaliel als einen Freund
 17 her und einige andere Gleichgesinnte hatte man heimlich entfliehen lassen; der
 18 R Simon ben Jochai war in eine Höhle entkommen, wo er seine Schriften
 19 bis der Krieg vorüber war; Hadrian selbst war eingetroffen, hatte den ihm be-
 20 ken R. Josua besucht, den Rassi genöthigt, mit ihm in Alexandrien den Gottes-
 21 der Christen und Aegypter beizuwohnen, und so nochmals für einen Augenblick
 22 eg aufgehoben. Kaum aber hatte er sich wieder entfernt, so trat im Jahre 131
 23 chba mit seinen taschenspielerartigen Wunderthaten (s. den Art.) hervor und an-
 24 ge des sich erhebenden Volks. Sein Anhang wuchs täglich; die Christen, welche
 25 ihn ablehnten, wurden grausam verfolgt; viele Höhlen wurden besetzt und
 26 rillatrieg eröffnet, welcher die Römer überall beschäftigte. Als er sich stark
 27 ch, rückte er auf Jerusalem, eroberte es im Jahre 132 ohne großen Kampf,
 28 elbst Münzen prägen, welche auf der einen Seite seinen Namen trugen, auf der
 29 die Worte: „Freiheit Jerusalems“, und bemächtigte sich 50 fester Plätze und
 30 31 lfer. Rufus war ihm nicht mehr gewachsen, darum sandte der Kaiser seinen
 32 n Feldherrn, Julius Severus aus Britannien. Als dieser endlich erschien, be-
 33 mit weiser Vorsicht, in keine Schlacht sich einlassend, einen festen Platz um-
 34 ern zu nehmen. Als er frei genug war, rückte er auf Jerusalem. Hadrian
 35 A incognito beim Heere gewesen seyn und Zeuge der erstaunlichen Opfer, welche
 36 Römer kostete, Jerusalem wieder einzunehmen und die ganze Stadt zu schleifen.
 37 chba zog sich auf die Bergfestung Bethar (entweder und am wahrscheinlichsten
 38) Zur, die stärkste Festung Palästina's, zwischen Jerusalem und Hebron, oder
 39) Horon, nordwestlich von Jerusalem, oder = Bethar, zwischen Cäsarea und
 40 is gelegen) zurück; hielt sich daselbst mit beispielloser Hartnäckigkeit, spielte noch
 41 en König und ließ den Gelehrten Elieser aus Modain, welcher ihm verdächtig
 42 war, ergreifen, während er für das Wohl der Festung betete, und hinrichten.
 43 ggedehnten Festungswerke Bethars hatten kaum für eine außerordentliche Zahl
 44 theidigern; endlich aber im Jahre 135 am 9. Ab, an demselben Tage, an wel-
 45 ter Titus der Tempel in Flammen aufgegangen war, ward auch Bethar erobert.
 46) Juden sollen bei diesem Kampfe gefallen seyn. Als die Juden sahen, daß
 47 che verloren war, ergriffen sie Bar Cochba als einen Verräther, schlugen ihm
 48 pt ab, warfen es über die Mauer und erbaten sich dafür für den Rest der
 49 g die Gnade der Römer, welche ihnen, mit Ausnahme der Rabbinen, gewährt
 50 Akiba hatte im Kerker dieses Ende überlebt und ward nun zu schrecklichem Tode
 51 holt: sich selbst als ein Opfer für das Heilige betrachtend, starb aber der Greis,
 52 ihn bei lebendigem Leibe die Haut abgezogen ward, ohne einen Laut des

Schmerzes, mit den Worten: „Höre, Israel, der Herr unser Gott ist ein einziger Gott. Ein anderer Rabbi ward durchbohrt, ein dritter mit der Gefesgroße verbrannt. Die Leichen der Gefallenen zu beerdigen, ward den friedlichen Juden gestattet. Die meisten Juden wurden zur See abgeführt, die wenigen im Lande gelassenen, mit schwerer Lasten belastet. Hadrian sandte eine neue Kolonie nach Jerusalem, welche den nördlichen Theil anbaute, mit heidnischen Tempeln, Schauspielhäusern und Palästen schmückte, den Tempelberg mit Bäumen besetzte und in ihrer Mitte an der Stätte des einstigen Tempels zwei Bildsäulen des Hadrian errichtete; am Stadthore nach Bethlehem wurde ein Bild eines Schweines angebracht und allen Juden der Zutritt, sogar die Annäherung zu dieser jehigen Aelia Capitolina gänzlich verboten. Nachdem Bethar gefallen und der Krieg beendet war, sammelten sich wieder die übriggebliebenen Rabbinen und versammelten an ihrer Spitze Simon, der Sohn Gamiel's II., den Sitz des Rassi oder Patriarchen und seines Gerichtshofs von Jamnia nach Tiberias. Neben Simon saßen als Beth-Din (oberster Richter) R. Nathan, als Chacham (erster Rath) R. Meir. Dort sammelten sich nun auch wieder Schaaren von Studirenden. Dort redigirte R. Jehuda der Heilige, der Sohn und Nachfolger Simon's im Patriarchat, die Mischnah. R. Jehuda's Nachfolger im Amte jedoch, d. h. Sohn, Enkel, Urenkel u. s. w. (denn die Würde seit Jehudah erblich geworden) waren wenig bedeutende Männer und die Auktorität immer mehr zu Gunsten der babylonischen Akademieen. Es waren noch fünf Patriarchen: Gamaliel III., Jehudah II., Hillel II., Jehudah III.; endlich Gamaliel IV., dessen Tod die Juden keinen Rassi mehr wählten und ein kaiserliches Edikt aus Konstantinopel das Patriarchat für erloschen erklärte (Jahr 429).

2) Die Stellung der Juden zu der Heidenwelt. — Zu dem im vorhergehenden Artikel über diesen Gegenstand Gesagten sey uns gestattet, hier Folgendes hinzuzufügen: Beginnen wir im Süden Asiens, so finden wir, daß nach dem Chronik Silvester de Saey aus der Chronik von Tabari schon vor Nebutadnezar Juden die Zuflucht nach

Arabien genommen hatten, wie denn auch Abulfeda bezeugt, welcher berichtet, daß sie nach El Hedjaz geflohen seyen und daselbst unter den Arabern sich niedergelassen haben; die Zeit der Makkaber und Herodäer vermehrte die gegenseitigen Beziehungen mit den Israeliten und Edomitern; bei seinem Zuge gegen Aretas unterwarf ihn wie eine Münze lehrt, Pompejus einen jüdischen Fürsten in Arabien, Namens Bachus; die Mischnah zeigt in ihren Anordnungen die größte Rücksicht auf die Verhältnisse der Arabien wohnender Juden; Ibrahim Halevi sagt: „Als die Söhne Israels von den Römern besetzt wurden, flohen die Venu Nabhira, Hadl, Kureiza und Keimulaa in die Gegend von Medina und ließen sich in Aliah nieder;“ ja, die Nachrichten arabischer und byzantinischer Schriftsteller lassen in Uebereinstimmung mit der jüdischen Ueberlieferung ein weitverzweigtes jüdisches Leben daselbst erkennen und reden von ganzen jüdischen Tribus mit ihren Fürsten; nach Ebdad habani war Cheibar der Bruder Jathar, der Gründer der Stadt Medina und der Stammvater eines zahlreichen und kriegerischen jüdischen Tribus, welcher noch zur Zeit Mahomed's vier bis fünf Tagereisen von Medina seine festen Schloßer hatte; ebenso gab es kriegerische jüdische Tribus in der Nähe von Mekka, beide werden als Abkömmlinge aus dem Stamme Ephraim bezeichnet während ein anderer Krieger als Nachkomme Sebulons und ein friedlicher Tribus als Nachkommen Isaschars aufgeführt werden; schon drei Jahrhunderte v. Chr. sollen Juden aus Medina den arabischen Fürsten Lobba von Jemen und ihm nach, als die jüdischen Lehrer die Feuerprobe bestanden hatten, auch dessen Unterthanen zum Judenthum bekehrte haben, womit auch die Erwähnung im Koran übereinstimmt. Mit der Besetzung von Dsu Nowas, des Letzten dieser Himjariten (Venu Himjar), in Jemen durch die Perser, zur Zeit Justinian's I., ward diese jüdische Königherrschaft beseitigt. Allerdings scheinen diese arabischen Juden allmählich ein mit vielen arabischen Sitten und heidnischem Aberglauben zerseztes Judenthum gehabt zu haben; ja, es wird von einer molo-

igen Verehrung des Feuers, von unzähligen Jungfrauencult erzählt; indessen läßt die große Bekanntschaft Mohammeds mit dem Judenthum und der religiöse Zustand der jüdischen Gemeinde noch in Arabien verbreiteten Juden denn doch vermuthen, daß diese Auswüchse nicht allgemein gewesen und die Grundzüge der wahren alttestamentlichen Religion in Arabien nicht verwischt worden seyen. In Arabien reißt sich zunächst

in Persien. Nach Esra 2, 59; Neh. 7, 61. kommen die Juden aus אמיר (Amir) und אמיר, ein Thal, benachbarter Gebirgskessel, worin die uralte Stadt Aides oder Aides (Aides), אירון (Adon), כרוב (Corbiene), חל הירשא (Hügel der Zauberer, Magierhügel), חל (Hügel am Salzstrom), sämmtlich (s. Ritter's Erdkunde, Bd. IX.) Lokalitäten Elymais, in der Gegend von Susa, der Residenz der Perserkönige, wo heute noch die Ruinen des Grabmals Daniel's gezeigt wurden. Nach Kazwini und Hadshi Chalfa wurden die Juden durch Rebutadnezar aber auch schon nach Ispahan verpflanzt worden; die Bibel weiß davon nichts. Dagegen hatte eine massenhafte Verpflanzung von Ispahan nach Ispahan und dem ganzen Inneren von Persien Statt durch den neuperfischen König Sapor, welcher alle Christen in Armenien tödtete, die Juden aber zusammentrieb und dorthin versetzen ließ. Die vornehmsten Niederlassungen aber im Norden hatten die Juden in

Babylonien, d. h. der Provinz Babel, daher in der berühmten Stelle im Buch Kadduschim 71, 6. Rab sagt: „Babel ist gesund, Mesene ist todt, Medien ist todt, Elymais und Sabiane ist im Sterben“ (so der babylonische Thalmud; der jerusalemische und Berekith Rabba 32, d. setzen zu Elam noch hinzu: ורנבירי, wofür wohl Sabiane gelesen werden muß); das Land zwischen Tigris und Euphrat allein gilt den Rabbinen als das wahrhaftige Exil (גלות לירושלם). Hieher hatte Rebutadnezar die Juden verpflanzt; von hier aus verbreiteten sie sich wohl nach Elymais und dem Inneren Persien, sowie auch nach den nördlichen Gegenden ihrer Volksgenossen aus den Provinzen; hier concentrirte sich später der geistige Aufschwung der jüdischen Diaspora in Morgenlande, wovon weiter unten die Rede seyn wird. Zur Zeit der Rückkehr aus Theiles derselben aus der Gefangenschaft, erscheinen die Juden bereits nach allen Provinzen des persischen Reiches verbreitet und das Buch Esther behauptet es geradezu in allen 120 Provinzen desselben. Ehe aber in Babylonien Juden sich niederließen,

in Assyrien die zehn Stämme verpflanzt worden, d. h. nach der Provinz Assur, am Tigris, von wo aus sie nach Medien, Armenien und Georgien einwanderten. Von Assur und Medien erzählen die biblischen Nachrichten; von Armenien und Georgien die einheimischen Schriftsteller dieser Länder. Die Letzteren bestätigen uns die Angaben von Midraschim, wornach in jenen Landen viele Juden lebten, welche man zu den babylonischen Gefangenen rechnete; Mar Sutra sagt, die zehn Stämme sind nach אסיריקי (nicht = Afrika, sondern Iberien) gegangen und ein anderer, Midraschim (Thargum zu 1 Chron. 5, 26. und Jerem. 13, 16), setzt sie auf den Weg nach Armenien in die קבלא, d. h. die finstern Berge des kaukasischen Hochlandes und die kurdischen Gebirge. Nach Moses von Chorene kolonisirte zur Zeit des Rebutadnezar der armenische Pratschia einen jüdischen Fürsten, Schampat, in Armenien, dessen Nachkommen eine bedeutende Rolle im Lande spielten; unter dem armenischen König Bagartischag bekleidet ein Mann aus dem jüdischen Geschlecht der Pakarduni die höchste Beamtenstelle und widersteht der Zumuthung zum Abfall von seinem Glauben; der Parther Tigranes führt viele in Judäa gefangene Juden nach Armenien, besonders Bagartischabab, und sucht mit Grausamkeit sie zum Abfall zu zwingen; Syrtan wird, als er mit den Römern es hält, mit vielen Anderen durch Antigonos nach Armenien geschleppt und nach seiner Rückkehr Anan, sein Bürger, gefoltert und weiter in das Innere Armeniens geschickt; einer der Nachkommen Anan's aber, ein Fürst Tobia, wird Christ; zwei angesehene Juden, Zebedia und Petachia, werden als die Stammväter Bagardunier, der Könige von Georgien, genannt; ebenso ein Simson, Sohn Ma-

noch, als Stammvater der Amaduni, welche der Parther Arschag aus Samodan in Armenien geführt hat. Alles dieß nach Moses von Chorene in seinem zweiten Buch. Sienach wird wohl auch die Erzählung des Josephus von der Bekehrung des Abates von Adiabene, der alten Provinz Assur, durch die Juden Hananja und Euseb und die dortige Einführung der Beschneidung nicht mehr unwahrscheinlich seyn, ja von der alten dortigen Kolonisirung der Zehnstämme her die jüdische Bevölkerung Adiabene's wohl sehr zahlreich war, so daß sie auch die Palästiner im Kampfe gegen die Römer unterstützten.

Nach den weiter gegen Osten gelegenen Ländern Ostens kamen die Juden ohne Zweifel zumeist auf dem Wege des Handels; indessen fehlen uns hierüber geschichtliche Nachrichten, und sind wir nur auf einzelne Notizen jüdischer Schriftsteller und einzelne Nachrichten geistlicher Reisenden beschränkt. Was

Ostindien betrifft, so berichtet über den Aufenthalt von Juden in Ceylon ein Araber aus dem 9. Jahrhundert; nach Europa kamen die ersten Nachrichten von ostindische Juden durch die Entdeckungsreisen der Portugiesen, welche sie zum Theil Ansehen und Einfluß antraten, so gleichfalls zu Ceylon, ferner zu Calicut, Cochin, Goa, Malacca, Malabar und Cochin. Der Engländer Buchanan fand in den Jahren 1806—1808 sie über ganz Malabar verbreitet, jedoch geschieden nach der Farbe, Kolonisten der weißen und der schwarzen Juden; jene mit der Hauptstadt Mattan, diese mit den Städten Tritur, Parur, Chenotta, Maleh u. andern. Die weißen führen ihren Aufenthalt daselbst zurück bis kurz nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus; eine Erztafel enthält die Urkunde, wornach sie von dem König von Cochin in Ceylon aufgenommen wurden, spätere Einwanderungen aus Castilien, Constantinien, Deutschland, Aegypten und Syrien hatten ihre Zahl vermehrt; im 17. Jahrhundert wollten zwei Familien Cochins noch ihre Abstammung von jenen Ureinwanderern ableiten; im Jahre 1770 gab es indessen nur noch 40 Familien weißer Juden in Cochin; die weißen sehen auf die schwarzen verächtlich herab, und aus dem 5. Jahrhundert ist sogar von einem blutigen Kampfe zwischen Beiden berichtet, welchen der Fürst des Landes zu Gunsten der weißen entschieden habe. Die schwarzen sind kaum zu unterscheiden von den Hindu's und auch ihre Kenntniß des Judenthums ist ungleich geringer als die der weißen; sie erzählten Buchanan Vieles von dem Aufenthalte ihrer Glaubensgenossen im nördlichen Indien, in Turkestan und China. Von einem Aufenthalte ihrer Glaubensgenossen in

China wissen die spanischen Juden im 12. Jahrhundert noch Nichts; der erste, welcher auch nur den Namen des Landes erwähnt, ist Benjamin von Tudela, und der Erste, welcher von Juden daselbst erzählt, ist Ibn Batuta; erst im 18. Jahrhundert wird uns Genaueres darüber berichtet; Tobet sagt, sie sehen etwa um das Jahr 1600 in großer Anzahl dahin eingewandert aus Turkestan und befinden sich am zahlreichsten in der Provinz Honan, namentlich in Caifongfu (Peter Cozani besuchte hier die Stadt), ferner zu Ningpo, Ninghia, Hangtscheu und in Peking selbst; auch der Bericht eines Deutschen, Namens Bögler, welcher von 1715—1746 in Peking lebte, berichtet darüber.

Wenden wir uns von Mesopotamien aus nach dem Westen, so liegen uns zunächst die Länder im Norden von Palästina: Syrien, Kleinasien und Griechenland, und die Länder im Süden: Aegypten, Abyssinien, das Innere von Afrika und seine Nordküste.

Indem wir hiebei auf den vorausgehenden Artikel verweisen, bemerken wir, was Abyssinien betrifft, daß bei den außerordentlich günstigen Verhältnissen, worin sich die Juden in Aegypten befanden, eine Auswanderung der Juden aus diesem Lande nach Abyssinien nicht wahrscheinlich ist, zumal die Juden Abyssiniens an Bildung und Beruf weit unter den ägyptischen standen und von alten Zeiten her bis auf den heutigen Tag sich mit Ziegelbrennen, Schmieden und Weben beschäftigten; das Wahrscheinlichste ist, daß sie aus Arabien von dem dortigen Himjaritenreiche herüber gekommen sind. Da

des 16. und 17. Jahrhunderts haben von ihnen viel Wahres und Märchenhaftes einander gemengt berichtet, während die neueren, wie Bruce, Salt, Rüppell und sie in jener Weise, ja zum Theil als eine halbe Räuberhorde schildern. In den Zeiten scheint ihre Verbreitung noch größer gewesen zu seyn, als heutzutage, wohnten das ganze Dembea, Waggera und Samen, hinter dessen Felsen sie sich vertheidigten, bis sie von da vertrieben wurden. Wie viel oder wie wenig Wahres in der Erzählung von dem Priester Johannes war, ist kaum mehr zu entscheiden; vor etwa 20 Jahren soll ein Streit im fürstlichen Hause, nachdem einige derselben das Christentum angenommen hatten, eine Auswanderung aus Dembea in's Gebirge zur Folge gehabt haben; übrigens wohnen heutzutage noch Juden in Dembea. Diejenigen, welche

den Inneren von Afrika weiter zogen, nach Timbaktu, Sansanding, Nigritien, zu Kaffern u. s. w., werden von den Aethiopen Falasche (Falasjah = Ausgewanderte) genannt; Diejenigen in Nigritien sind wie die heidnischen oder muhammedanischen Einwohner von schwarzer Farbe. Die wichtigsten Niederlassungen in Afrika außer Aegypten sind die Juden auf der

Nordafrikanischen Küste. Es geschah theils von Aegypten aus, theils unmittelbar von Judäa, da Ptolemäus Soter nach seiner Eroberung von Jerusalem Tausende von Juden nach Cyrene verpflanzte. Cyrene und die nahe Hafenstadt Berenice waren denn auch die bedeutendsten jüdischen Kolonien auf der nordafrikanischen Küste. Die Juden machten unter den Ptolemäern ein Viertel der ganzen Stadtbevölkerung aus; die Leichtigkeit des Seewegs nach Jerusalem waren die Cyrener so häufige Besucher (2, 10) der Feste in der heiligen Stadt, daß sie eine eigene Synagoge daselbst (Apg. 6, 9); sie wetteiferten mit den Alexandrinern in Handel und Wissenschaft, wurden in Gunst und Verfolgung mit denselben zusammengekommen; ihre Geistesrichtung scheint indessen nicht ganz die alexandrinische gewesen zu seyn: während diese von Jerusalem zumeist fern hielten, blieben die Cyrener mit den Palästinensern so verbunden, daß das Zeichen zum Losbruch des Aufstandes unter Bar Cochba, — scheinlich verfaßt, — von Cyrene ausgegeben wurde. Die Einwanderung von

Syrien beginnt, so hart dasselbe an Palästina gränzt und so vielfältig von Ansehen die Beziehungen der beiden Völker waren, doch gleichfalls erst mit der Periode der Herrschaft des Großen. Die Kriegsdienste, welche sie in seinem Heere leisteten, und die Hülfe, welche sie von ihm erfuhren, befreundete sie mit der griechischen Eigenthümlichkeit, nahm auch von ihnen, wie von den andern Völkern Vorderasiens in Etwas den Vortheil der Absperrung von ihren Nachbarn, und als das griechische Weltreich nach Alexander's Tod in Stücke ging und auf den tyrannischen Antigonos der milde Seleucus der Herr über Syrien geworden war, ließen sich die Juden in Menge in den von ihm neu neugegründeten Städten nieder, am zahlreichsten in Antiochia am Orontes in Seleucia am Tigris, ebenso in den alten Städten Syriens, in Damascus und so. Die Spaltung der Palästinenser in eine ägyptisch- und eine syrisch-gesinnte Partei und die Wechselfälle dieses politischen Schwankens in der Folge vermehrten den Verkehr bald nach Aegypten, bald nach Syrien, so daß auch das letztere je länger je mehr von Juden bevölkert wurde. Von hier aus aber pflanzten sie sich nicht minder leicht fort nach

Kleinasien, wie bereits im vorhergehenden Artikel dargethan worden. Von Kleinasien, von der phöniciſchen Küste und von Kleinasien aus geschah ferner die Einwanderung der Juden nach Griechenlands Inseln und dem Festlande, so daß wir hier, wie in Syrien und Kleinasien, bei den Reisen des Apostels Paulus sie bereits in griechischen Städten angesiedelt finden und insbesondere die drei Städte Corinth, Athen und Philippi als Sitze großer jüdischer Gemeinden erscheinen. Weiterhin dem Westen tritt die Verbreitung der Juden schon etwas in ein geschichtliches

Dunkel, so in Italien, Spanien, Gallien und Deutschland. Zwei Ursachen waren vorzüglich, welche die Juden nach

Italien führten. Das Erste waren die Beziehungen des jüdischen Staates zu seinen römischen Schutz- und Oberherren, wobei besonders die Hofhaltungen der Könige und vieler Fürsten die Juden nach Rom brachten; das Andere war die Sklaverei, in welche bei vielen Gelegenheiten Tausende von Juden nach Italien geschleppt, daselbst verkauft, allmählich aber zum Theil von freien und vermöglichen Glaubensgenossen wieder losgekauft wurden. Die Apostelgeschichte und die apostolischen Briefe lassen uns bereits auf eine zahlreiche jüdische Bevölkerung in Rom schließen; ihre Zahl soll 8000 betragen haben; sie wohnten ein besonderes Quartier, unfern dem nachmaligen Vatikan und auf der Insel Tiberinsel. Aber nicht nur in der Hauptstadt, sondern auf dem ganzen Festlande von Italien und auf seinen Nachbarinseln Sicilien, Sardinien und den Balearen ließen sie sich zahlreich nieder; nach der Insel Sardinien kamen sie, indem Liberius 4000 von ihnen zu der dortigen Empörung sandte. Von Italien und von Nordafrika aus zogen Juden

Spanien, vorzüglich des Handels wegen, welcher dort die wenigsten Juden im römischen Reiche zu leiden hatte, und zwar sollen sie nach Florez (España Sagrada) schon vor Christi Geburt dahin gekommen seyn, was nach den verschiedenen Nennungen von Spanien und spanischen Städten (Carthagena, Cordova u. s. w.) im Thalud und gleichalterigen Midraschim, wie nach der geographischen Lage und der Schichte Spaniens im römischen Reiche wahrscheinlich ist. Das älteste schriftliche Document ist eine Inschrift aus dem vierten Jahrhundert. Ein Jahrhundert später treffen wir die Eroberung Spaniens durch die Westgothen bereits als ebenbürtige Bevölkerung dieser christlichen zusammen. Ebenso war es in

Gallien, wohin sie unmittelbar von Italien aus gekommen waren. Hierher wurde Archelaus verbannt und brachte ohne Zweifel seine jüdische Hofhaltung mit; er führte sie der Handel zwischen Italien und den Mittelmeerhäfen, besonders nach Marseille, welches, wie der Name Gallien (גליל) bereits im Thalmud erwähnt wird. Ueberall verbreiteten sie sich nicht nur über den nahen und anliegenden den Süden, sondern auch den Westen und Norden des Landes. Länger als in Spanien und Gallien dauerte

mit der Ansiedelung der Juden in Deutschland; viel länger als dort dauerte es hier mit dem Zusammenwachsen der Juden und der christlichen Kirche, und noch weit länger, wie wir unten sehen werden, mit den Verfolgungen gegen sie. Uebrigens scheinen doch schon zu den Zeiten des Kaisers Augustus einzelne jüdische Handelsleute sich in den großen römischen Kolonien am Rhein und der Donau (Köln, Worms, Ulm, Regensburg u. s. w.) niedergelassen zu haben. Constantin erläßt hinsichtlich der Juden ein Dekret an die Decurionen in Köln; Honorius ebenso an die Decurionen in Nürnen; im achten und neunten Jahrhundert erscheinen sie als Handelsleute auf der Donau, ebenso im 10. Jahrhundert in Magdeburg und Merseburg; ihr vorzüglichster Handelsgegenstand sind Sklaven aus dem Nordosten nach dem Südwesten.

Die übrige Verbreitung der Juden nach dem Nordosten Europa's und nach Asien gehört erst in unseren fünften und sechsten Abschnitt; dagegen haben wir uns in diesem zweiten noch Rechenschaft zu geben über ihre bürgerlichen Verhältnisse in der genannten Heidenwelt. Dieselbe war getheilt zwischen zwei Weltreichen, zwischen dem parthischen (der Arsaciden vom Jahre 156 v. Chr. bis zum Jahre 224 n. Chr.) und darauf dem persischen (der Sassaniden vom Jahre 230—651) im Osten und zwischen dem römischen Reiche im Westen. Die persönliche Bevorzugung vor andern nicht persischen Unterthanen, welche die Juden unter Cyrus und Xerxes genossen hatten, oder gar die rechtliche Gleichstellung, welche im Geiste Alexander's allen Unterthanen auch den Juden zu Theil geworden war und noch die Regierung der Seleniden (bis zu Antiochus Epiphanes), sowie der Ptolemäer auszeichnete, ist von den Arsaciden und Sassaniden nicht zu erwarten. Was den Juden zu Zeiten die Gunst dieser Herrscher

werden konnte, war nur das Geld oder die Mannschaft für ihre Kriege; die Juden
 waren, wie alle Unterthanen morgenländischer Fürsten, ihre Sklaven, nicht weniger aber
 nicht mehr, als die übrigen Völkerschaften. Dessenungeachtet sind ihre bürgerlichen
 Verhältnisse unter der Regierung dieser beiden Dynastien im Durchschnitt als günstig
 anzusehen, ja, im Vergleiche zu ihren Verhältnissen in der Christenheit des Mittel-
 alters, als glückliche Verhältnisse. Wir dürfen die Verhältnisse der Juden im parthi-
 schen Reiche keineswegs beurtheilen nach der Haltung der Parther gegen die palästinen-
 schen Juden; diese waren keine parthischen Unterthanen, die Glaubensgemeinschaft beider
 Nationen gleichgültig und die vielfache Verbindung der palästinenfischen Juden
 mit den Römern ließ dieselben ihnen vielmehr als Feinde erscheinen. Die Juden im
 parthischen Reich dagegen sahen in den Römern, dem Feind ihrer Herrscher, nicht den
 natürlichen Beschützer, sondern den Zwingherrn ihrer palästinenfischen Brüder und
 sahen daher die parthischen Könige gegen die Römer bereitwilligst. Dazu kam,
 bevor dem Aufschwunge, welchen der Rabbinismus in der Mitte des dritten Jahr-
 hunderts n. Chr. endlich auch in Mesopotamien nahm, die Juden nicht so streng von
 den Nationen gefondert waren, als in Palästina; sie schieden sich weder durch Klei-
 dungsart noch durch Aengstlichkeit in Speisen, noch durch die Ehe völlig von Nichtjuden,
 sondern die Stammverschiedenheit, welche im Morgenlande überhaupt der Verschmelzung
 der Nationen im Wege steht, die hergebrachten Volkserinnerungen und Volksgebräuche,
 die gemeinsame Gottesdienst und der Glaube an den einigen, wahren Gott, bewahrten
 die Juden als eine eigenthümliche Bevölkerung; soweit diese Scheidewände nicht in Betracht
 kamen, richteten sie sich möglichst nach den Sitten der verschiedenen Provinzen des großen
 Reiches, nahmen die verschiedenen Sprachen und Dialekte derselben an, nahmen an allen
 Verbindungen des Verkehrs derselben Theil, waren vielfältig berühmte Handelsleute und
 Handwerker, besaßen aber auch Landgüter und Werkstätten; kurz, ihr weltliches Leben
 war ganz mit dem ihrer Umgebung verwachsen. Als Rab von Tiberias nach Ba-
 bylonien überfiedelte, war die Herrschaft der Arsaciden bereits im Zusammenbrechen;
 der Aufschwung des Rabbinismus in Mesopotamien, welchen er herbeiführte, fiel
 zusammen mit der Verdrängung der Arsaciden durch die Sassaniden zusammen. Obwohl
 diese Umwälzung nicht nur eine politische, sondern zugleich eine religiöse war, da
 Ardeschir, als der Enkel eines Aufsehers, in einem Feuerempel, in der alten Religion
 des Wasser's erjogen war und diese nun wieder herstellte, und obwohl mit dem Auf-
 schwunge des Rabbinismus die Juden eine bisher ungewohnte Sonderung von ihrer
 jüdischen Umgebung im Essen, Trinken, Kleidung, Sitten und Rechten zu beobachten
 sahen, — war doch die Thronbesteigung Ardeschir's von keinem fanatischen Ausbruch
 begleitet, da der kluge Mann in ihnen die natürlichsten und sehr ver-
 dienenden Bundesgenossen gegen die Römer, und eine bei ihrer Zahl und ihrem Reich-
 thum hochauszuschlagende Stütze seiner Herrschaft in den verschiedenen Provinzen des
 neuen Reiches erkannte. Sapor I. war sogar ein Gönner der Juden, da er H. Sa-
 mel als seinen Rathgeber ehrte und dieser das persische und das rabbinische Recht in
 dem möglichsten Einklang zu bringen suchte. Erst unter Sapor II. folgten despotische
 Verfügungen, sodann unter Firuz, genannt Sezdegerd I. und unter Cobad; allein auch
 diese waren vorübergehend, obwohl sie ganze Gemeinden oder doch einzelne Oberhäupter
 der ganzen persischen Judenbevölkerung hart heimsuchten, bis endlich unter Sezdegerd II.
 einige Zeit nach der Vollendung des Thalmud, die große 73jährige Verfolgung eintrat,
 welche die Schulen zerstörte. Der Aufschwung des Rabbinismus, welchen wir in den
 drei Artikeln Rabbinismus und Thalmud bereits geschildert haben, hatte sogar dem
 neuen Aufschwunge der Magier unter Ardeschir entsprochen. Die Rabbinen erschienen
 sehr denn zuvor als ein über die Laien erhabener Stand; sie gingen stets feierlich ge-
 kleidet, erfuhren überall Auszeichnung, auch von den Vornehmsten ihrer Glaubensgenossen,
 ihre Gegenwart bei Tisch und sonst in Gesellschaften verbannte jedes unanständige Wort,
 drangen sehr auf Reinheit der Speisen und des Körpers, suchten in Befriedigung

aller sinnlichen Bedürfnisse u. s. w. Behufs der Steuererhebung und der bürgerlich gerichtsbareit bestand schon unter den Arsaciden, vielleicht sogar schon im ersten persischen Weltreiche, folgende Ordnung: die gesammte Judenthümlichkeit des Reiches hatte eine Oberhaupt, einen sogenannten Resch-Glutha (רֶשֶׁת גְּלוּתָא = Haupt der Auswanderung), welcher einen obersten Gerichtshof zur Seite hatte und ursprünglich nur den Steuern einzug in dem weiten Umkreise der Provinzen sowie die Vermittelung königlicher Verfügungen an sämmtliche Juden, wohl auch die Entscheidung rein bürgerlicher Streitigkeiten besorgte. Dieser Resch-Glutha hatte mit den kirchlichen Angelegenheiten nichts zu schaffen, so lange noch die Abhängigkeit von dem Patriarchat zu Librias sich erhielt und war deswegen von Haus aus keineswegs, wie der dortige Rast, ein Rabbiner. Schon ein Zeitgenosse Jehudahs des Heiligen aber, R. Hona, machte, da er Resch-Glutha geworden war, gestützt auf den Anspruch, gleich dem Geschlechte Hillel's von David abzustammen, einen Versuch zur Erweiterung der Befugnisse eines Resch-Glutha und spielte den Volksfürsten. Allein seine Beifitzer aus den Rabbinen mußten wegen ein Klavensiegel am Obermantel tragen und Librias sprach ihm das Recht ab, Strafen zu verhängen und Gottesdienstliches zu bestimmen. Als nach dem Tode Jehudah des Heiligen die Häupter der Akademien zu Nahardea und Sura das Recht an sich rissen, Streitigkeiten über inneres Recht und über Maaße und Gewichte zu entscheiden, und sich dem Gerichtshof von Librias endlich völlig gleich stellten (mit Ausnahme des peinlichen Rechtes, welches im Morgenlande jederzeit beim Landesfürsten oder seinen Satrapen stand), wurde dem Resch-Glutha nur eine formelle Stellung der Mitglieder dieser beiden Gerichtshöfe und die nominelle Anerkennung seiner Autorität zugestanden. Die Sinnbilder dieser Gerichtsbareit waren, wie in Librias, ein Stab als Zeichen des Zwangs zum Gehorsam, die Geißel als Mittel zur Bestrafung für Subordinationsvergehen, Ehebruch u. a., das Blashorn zur Verkündigung des Verbots und der Halbstiefel behufs der gerichtlichen Verzichtung auf Leviratshe. Das Recht über die inneren Einrichtungen der Juden im Morgenlande gehört in die Geschichte des Rabbinismus und ist im betreffenden Artikel nachzusehen. Die bürgerlichen Verhältnisse waren so günstig, der kirchliche Aufschwung so großartig, daß der Schwerpunkt der jüdischen Welt von Palästina nach Babylonien verlegt ward und dieses von den Rabbinen als das wahre „Land Israel“ (ארץ ישראל) bezeichnet wurde.

Sehr verschieden hievon waren die bürgerlichen Verhältnisse der Juden im römischen Reich. Während in den morgenländischen Reichen bei aller Günstigkeit die Willkür waltete, waltete hier bei aller Willkür das Recht. Die römischen Statthalter und Generale nicht nur, sondern auch die römischen Kaiser mochten sich Gewaltthätigkeit erlauben so schwer und so grausam, als ein Arsacide oder Sassanide; Bestechung und Schmeichelei, oder Verläumdung im Occident ebenso geschäftig seyn, als im Orient; die Juden mochten wegen ihren so scharf hervortretenden Eigenthümlichkeiten im römischen Reich noch mehr Spott und Widerwärtigkeiten zu erfahren haben, als im parthischen oder persischen: — die Stellung war dennoch eine ganz andere; denn sie standen auf dem Boden des Rechts. Das Recht wird, wo die Leidenschaften entfesselt werden, zu einem Streifen Papier, dennoch übt es seine Macht nicht nur in den friedlichen Zeiten, in welchen es Alles ordnen darf, sondern auch in stürmischen, indem es jene Entfesselung der Leidenschaften oft noch verhütet, und je länger dasselbe bereits den Boden eines Volkes bildet, desto mehr beweist es seine Macht als eine stille, das Volk beherrschende Gewohnheit, als ein Rechtsbewußtseyn. Die Stellung der Juden im römischen Reich und die Nachwirkung des römischen Rechts auf ihre Schicksale im deutschen Reich bekräftigt dieß trotz aller byzantinischen Rechtsverkehrung. Wir wiederholen es die Lage der Juden im römischen Reich war in Wirklichkeit keine günstigere, als ihre Lage im parthischen oder persischen Reich; aber sie hätte unter den außerordentlichen Stürmen, welche das römische Kaiserreich noch mehr als jene mesopotamischen Reiche erschütterten, unter dem Einflusse, insbesondere der geistigen Kämpfe, in welche sie hi

schon weit schwerer, als in dem stumpferen und monotoneren Orient hineingestellt waren, — sie hätte hier eine noch ganz andere, eine weit ungünstigere denn im Morgenlande haben müssen, wenn nicht — das Recht, das römische Recht ihr schützender Damm gewesen wäre.

Der erste Schritt zur Stellung innerhalb des römischen Reiches war der Ausgang des Krieges gegen Pompejus, da dieser im Jahre 63 v. Chr. Palästina zwar noch nicht zur Provinz, wohl aber tributpflichtig machte. Der zweite Schritt war die Schätzung des Landes durch Cyrenius, den Statthalter von Syrien, um die Zeit der Geburt Christi, da der bisher unbestimmte, von einzelnen römischen Vätern abhängige Tribut von nun an fixirt, hiezu aber jeder Unterthan des Herodes gleich einem römischen Provinzialen controlirt wurde. Der dritte Schritt war die Einsetzung römischer Statthalter in die Herrschaft des im Jahre 8 n. Chr. abgesetzten Archelaus über Judäa und Samaria. Der vierte und letzte Schritt war die gänzliche Beseitigung der Herodiden von der Herrschaft in Palästina nach dem Tode Agrippa's I. im Jahre 44. Auf diese Weise wurden die palästinensischen Juden gleichgeworden ihren Volks- und Glaubensgenossen in den verschiedenen Provinzen des römischen Reiches. Als Provinzialen waren sie nicht mehr nur Peregrini, wie die Provinzialen aller anderen Nationalitäten; sie konnten nun wie diese Alle, auch römische Bürger werden entweder durch sonderliche Gunst der Mächtigen oder auf dem Wege des Kaufs, und traten damit in alle Rechte und Pflichten eines römischen Bürgers ein, mit Ausnahme derjenigen Funktionen, welche die Religion verbot, wie ihnen denn alsdann z. B. die nöthige Rücksicht auf den Sabbath bereitwilligst zugestanden wurde, während sie als Bürger dem Decurionenamt sich entziehen durften. Auch Sklaven konnten, wenn sie losgekauft worden waren, sofort vom Peregrinus aus sich zum Civis einkaufen. — So arbeiteten sich die Juden im römischen Reiche von der niedrigsten, verachtetsten äußeren Stellung durch alle Schichten der Gesellschaft empor und von der verführten Heimath aus durch alle Provinzen bis in die kaiserliche Residenz, vom Schriftgelehrten oder Zöllner aus in alle Berufsarten und Stufen, in alle militärischen Grade und Hofchargen hinein, bis in den Palast, ja beinahe bis auf den Thron eines Kaisers (Titus und Berenice, Helioagalab, Alexander Severus). Sie wurden auch als römische Bürger um ihrer Religion willen vielfach im Zustand des Spottes und des Aergers den heidnischen Mitbürgern; der römischen Meinung aller Culte gegenüber erschien die jüdische Verwerfung aller heidnischen Culte als ein unbegreiflicher Eigensinn, als eine Feindschaft gegen alle Nichtjuden, als eine Verachtung eines der obersten Grundsätze des römischen Weltreiches; ihre eigene Religion und Sitte erschien daher den Römern um so ungenießbarer und verächtlicher, und die schrecklichsten Märlein waren im Umlauf, z. B. daß sie wegen Ausfuges einst aus Ägypten ausgetrieben worden seyen, daß sie einen Heselkopf anbeten, daß sie die Schweine göttlicher Verehrung nicht schlachten und essen; daß sie aus Hang zum Müßiggang den Sabbath feiern; und noch Anderes z. B. über die Beschneidung:c. Die jüdische Eigenartlichkeit erschien den Römern nach dem Ausdruck des Tacitus als absurdus et indignus und ihre Widerspenstigkeit gegen die heidnische Religion nach Plinius dem Jüngeren als eine contumelia numinum insignis. Kein Wunder denn, daß da und dort Verfolgungen gegen sie sich erhoben, ganz besonders wenn entweder die Eifersüchteleien und Habsüchteleien der beiderseitigen Völkermassen in das Spiel kamen, wie namentlich zwischen griechischen und jüdischen Volkshaufen, oder aber wenn die Verweigerung der Anbetung einer kaiserlichen Bildsäule den Zorn der Mächtigen erregte. Und doch wurden solche Ausbrüche noch weit öfter zeitig genug verhindert oder rasch niederschlagen, weil die Juden ihre Glaubensgenossen oder doch Gönner bis in die höchsten Ränge hinauf hatten, und ward, auch wo gegen Juden eingeschritten wurde, der Unterschied von Peregrini und Cives Romani wohl eingehalten. Noch günstiger gestaltete sich daher die Lage der Juden im römischen Reiche, als derselbe Kaiser Caracalla (vom 211—217), dessen Name sonst sonst gebrandmarkt ist, sey es aus Pietät gegen seinen

Vater Alexander Severus, diesen Gönner der Juden und Christen, oder nur der Consequenz, die Aufhebung allen Unterschiedes zwischen Peregrini und Cives im römischen Reiche auch den Juden zu Statten kommen ließ. Von nun an nahmen alle Juden des römischen Reichs an den Rechten und Pflichten eines Civis Romanus Theil. Das Amt stand ihnen offen; sie durften die Tadel auch über Nichtjuden üben; das commercium zwischen ihnen und Nichtjuden stand ihnen frei; sie hatten das Testirrecht, waren Herren ihrer Sklaven sogar so weit, daß sie dieselben beschneiden konnten; Testamente hatten Gültigkeit; die Patriarchen zu Librias und andere Synagogenhäupter wurden als solche respektirt, und waren als solche frei ab omnibus personalibus civilibus munoribus; die Prädicate, welche denselben beigelegt wurden, sind die höchsten Staatsämter. Diese gesetzliche Stellung der Juden im römischen Reiche erhielt sich mit einigen Ausnahmen noch unter den christlichen Kaisern bis zur Mitte des 5. Jahrhunderts. Wie viele Anbequemung an römische Sprache, römische Sitten, römische Wissenschaften, welche Amalgamirung der Begriffe und Ausdrücke diese Stellung der Juden im römischen Reiche auch den Juden bei aller ihrer Glaubensstreue und Gesetzesamkeit auferlegte, läßt sich denken, und gibt der Thalmud insbesondere in einigen seiner Traktate, vor Allem im Traktat Sanhedrin, reichlich zu erkennen, worüber schon in den Artikeln „Rabbinismus“ und „Thalmud“ das Nöthige gesagt haben. Nur eine einzige Rechtsungleichheit gegen die Juden ist unter der Regierung der römischen Kaiser im römischen Reiche zu bemerken, nämlich der jüdische Fiskus, welcher Folgendem bestand: Während die Staatsabgaben aller Provinzialen sich sonst nur nach besonderen Verhältnissen einer Provinz richteten und alle Angehörige der Provinz gleichmäßig belastet wurden, mußte der halbe Schekel (das einstige Drittel, das Nero bestimmt hatte), welchen alle Juden in und außerhalb Palästina's bezahlten und ungeheure Summen im Tempelschatz die Römer längst schon lüftern gemacht und einzelnen Angriffen veranlaßt hatten, so daß Augustus Edikt um Edikt gegen Wegnahme desselben erließ, — von der Zerstörung Jerusalems an an den Jupiter Capitolinus Rom abgeliefert werden, da der römische Gott nun den jüdischen besiegt habe. Der halbe Schekel hatte den Werth von 2 Drachmen, daher der Befehl des Vespasian die Bezahlung des Didrachmon lautete. Erst Kaiser Julian war es, welcher diese Ungleichheit als eine ἀσέβεια in einem merkwürdigen Schreiben an die Gesamtheit der Juden seines Reiches aufhob und dem jüdischen Fiskus ein Ende machte. Zu welchen Mißbräuchen noch, zu welchen schamlosen Untersuchungen die Gier vieler Steuerbeamten keinen Beschneitenen, welcher Nationalität und welchen Standes er seyn mochte, ob Jude oder Proselyte oder Christ, dieser Abgabe sich entziehen zu lassen, führte, läßt sich denken, wird aber ausdrücklich, z. B. von Sueton, welcher sah, wie man noch ein 90jähriger Greis damit Gewalt anthat, berichtet und war eine von den Ursachen des Aufstandes unter Bar Cochba.

3) Die Stellung der Juden in der muhammedanischen Welt. So wie die Diaspora der Juden unter den Heiden eine hohe Bedeutung und Wichtigkeit hatte, so auch diejenige unter den Bekennern des Islam. Auch die muhammedanische oder die heidnische Welt zerfällt in zwei Hälften, eine morgenländische und eine abendländische. Die morgenländische Hälfte umfaßt außer den sämtlichen muhammedanischen Ländern Asiens noch Aegypten, die abendländische aber die pyrenäische Halbinsel, Nordafrika und die spätere Türkei. Was diesen beiden Hälften gemeinsam ist, macht den ersten Gegenstand unserer Erörterung aus; hierauf folgt die besondere Erörterung der morgenländischen Hälfte, und zuletzt die der abendländischen.

Die Stellung der Juden in der muhammedanischen Welt ist im Allgemeinen keine andere, als die Stellung aller anderen Nichtmoslemim in derselben; sie ist begründet auf dem Kanuni Rajah oder dem Testament des Omar. Dasselbe besteht aus folgenden 12 Artikeln: 1) die Christen und Juden dürfen in den unterworfenen Ländern Gotteshäuser bauen und 2) die haufälligen nicht herstellen; 3) sie dürfen keine Rind-

der bei sich annehmen und müssen, wenn sie solche kennen, dieses den Moslemim thun; 4) sie dürfen Niemand hindern, ein Moslem zu werden; 5) sie müssen sich immer ungschwill gegen einen Moslem benehmen; 6) sie dürfen nicht Recht sprechen und kein t bekleiden; 7) sie dürfen keinen Wein verlaufen und ihre Haare nicht wachsen lassen; sie dürfen ihren Namen nicht auf Siegelringe graben; 8) sie dürfen außerhalb ihrer oder weder die heilige Schrift noch das Kreuz öffentlich tragen; 9) sie dürfen in den Häusern nur mit gedämpftem Tone läuten; 10) sie dürfen nur halblaut singen und nur still für den Verstorbenen beten; 11) ein Moslem, der einen Ungläubigen handelt, zahlt eine Geldstrafe. — Zu diesen 12 Artikeln kam noch eine Bestimmung in der Kleidung eines Nichtmoslem: „Sie dürfen an Kleidern und Fußbekleidung nicht wie die Moslemim tragen; sie dürfen nicht das gelehrte Arabische lernen; sie dürfen kein gefatteltes Pferd besteigen, keinen Säbel oder andere Waffen tragen, weder noch außer demselben; keinen breiten Gürtel haben.“ Unter die Kleidung kam auch die Kopfbedeckung; sie durften daher nur wollene Kopfbünde (Seide zu gut für den Nichtmoslem) tragen, und zwar wie die Kleidung bei den Juden selber Farbe („weil sie von Izaak, dem göttlichen Propheten, abstammen, welcher einen Fleck hatte“ [Jusan al Ujan des Ibrahim Halebi]; gelb war der rothen der Omajjaden immer noch etwas verwandt), bei den Christen von blauer; zuweilen die Nichtmoslemim auch nur eine kleine Mütze auf dem Kopf; vielfach waren noch Abzeichen daran, bei den Christen ein Kreuz, bei den Juden ein Bollwerk oder ein Kalb (wegen der im Koran erzählten Geschichte vom Kalb in der Wüste), in Syrien, Nordafrika und Spanien dagegen ward statt der gelben die schwarze Farbe geschrieben. Einzelne Barbaren gingen über Omar hinaus und ließen Christen und in Ringe oder einen Löwen in die Hand einbrennen. Weiße Farbe war die Leibfarbe aller Moslemim und allen Nichtmoslemim verboten. — Das Testament Omar's, das es lautet, war einerseits die unvermeidliche Consequenz des Muhammedanismus, andererseits ein der muhammedanischen Welt aufgezwungenes Gesetz. Was Wunder daß die Durchführung desselben das eine Mal und immer wieder in Folge oft hartester Anlässe mit aller Strenge gehandhabt, das andere Mal kürzere oder längere vernachlässigt oder absichtlich gemildert wurde. Dieses Testament Omar's ferner, das es lautet, trifft doch nicht das Privatleben, sondern nur die öffentliche Stellung eines Nichtmoslem und ersparte auch bei seiner strengsten Durchführung dem Juden noch eine ganze Sündfluth von Kränkungen und Mißhandlungen, welchen er vor in der Christenheit ausgesetzt war.

Wie der Muhammedanismus consequenterweise zu dieser Stellung gegen Bekenner anderer Religion kam, und wie viel gerade die Stellung der Juden in Arabien beitrug, darüber nur Folgendes. Wir haben im zweiten Abschnitt mitgetheilt, wie reich, aber auch wie mannichfach dem reinen Judenthum entfremdet die jüdische Diaspora in dem noch heidnischen Arabien gewesen war; — nun denn, diese heidnische Kreuzung von Heidenthum und Judenthum erzeugte den Muhammedanismus. Nicht etwa nur auf seinen Reisen außerhalb Arabiens hatte Mohammed das Judenthum und Manches vom Christenthum kennen gelernt; nein, er in dieser arabisch-jüdischen Umgebung aufgewachsen; nicht etwa nur ein Produkt der Reflexion und des Betrugs war bei ihm der Entschluß, an dessen Ausführung er sein Leben setzte, — er schwärmte für den Gedanken, den Glauben an den Einen Gott, der sich den Ervätern und Propheten geoffenbart hatte, und seine Gebote unter den heidnischen Landsleuten auszubreiten; er glaubte sich von Gott dazu berufen und betrachtete in dieser Richtung je länger je mehr sich selbst als den von Mose gesagten Propheten. Der Orthodoxie der jüdischen Schriftgelehrten aber stand er eben fern als dem Christenthum; jene konnte dem Ideenmenschen nicht zusagen und war, er wohl erkannte, auch seinen heidnischen Landsleuten nicht aufzuzwängen; das Christenthum aber konnte er, wie es scheint, doch nur wenig, und nur in der Erstarrung

jener morgenländischen Orthodoxie: — so trat an die Stelle der geistigen Erfüllung im Alten Testamente in Jesu von Nazareth ein arabisches Ideal von Judenthum in dem Propheten Muhammed. Sein Auftreten gewann ihm daher anfangs die arabischen Juden, daß sie Zeugniß ablegten für die Göttlichkeit seiner alttestamentlichen Mittheilung und selbst die Heiden bekannten, daß er dasselbe predige, was ihre Väter und Vorfahren schon von ihren jüdischen Landsleuten vernommen und als Wahrheit bekannt haben; der Unterschied zwischen ihm und den orthodoxen Juden Arabiens mußte doch je stärker und gehässiger hervortreten und zu einem Punkte führen, da es Muhammed klar wurde, es gelte für ihn nun, entweder der jüdischen Orthodoxie sich anzuschließen und sein Ideal fahren zu lassen, oder aber über die jüdische Orthodoxie und ihre Anhänger hinweg seinen eigenen Weg rückwärts- und schonungslos zu verfolgen. Er entschied sich für das zweite; die Kluft ward aufgerissen, Arabien nahm nach beiden Seiten hin seine Lehre gewann eine schärfere und mit immer mehr fremdartigen Elementen vermischte Ausprägung, und der Vernichtungskampf endigte nach längerem Schwanken der massenhaften Auswanderung der Juden aus Arabien, dem Siege des Muhammedanismus, aber auch der Vergiftung Muhammed's durch eine Äthiopinierin. Aber auch wäre die Scheidung zwischen orthodoxem und Muhammed's Judenthum noch nicht vollständig gewesen, auch jetzt noch wäre es nur erst beim Gegensatz der Synagogen-Sekte verblieben, statt zum Gegensatz zweier Religionen fortzuschreiten, da manche vornehmsten Anhänger Muhammed's noch eine vermittelnde Stellung einnahmen, nicht Omar die weltbezwingende Macht der neuen Erscheinung aufgefaßt und ausgeübt hätte. Omar hatte Muhammed auf seinem Sterbebette sagen hören: „Es soll nicht zwei Religionen in Arabien seyn.“ Er machte es vollends zur Wahrheit; auch die Ueberreste des Judenthums schienen durch ihn vertilgt und blieben verdrängt bis sie in späteren Zeiten wieder hervortreten konnten. Außerhalb Arabiens aber mußte die Sache anders verlaufen. Parthismus und Judenthum waren in den eroberten Ländern des Ostens zu stark, als daß sie hätten ausgerottet werden können; nur beschränkt konnten sie werden, aber sie sollten auf das Aeußerste zurückgedrängt werden; darum stellte Omar als Richtschnur für alle Zeiten jene 12 Artikel auf; und sein Haß galt besonders dem Judenthum, darum setzte er auf Morijah seine große Moschee mit den Worten: „Nur ist das Judenthum gedemüthigt!“

Fassen wir nun die morgenländische Hälfte der muhamedanischen Welt besonders in's Auge, so finden wir den Wechsel in der Gunst oder Ungunst der Religion der Juden abhängig zumeist von dem Wechsel der Dynastien in der Herrschaft des Orients: der Araber (Omajjaden), der Iraker (Abbasiden), der Seltschuken, der Mongolen, der Perser und der Türken.

Als die Araber in Persien eindrangen, zählte man allein in Firuz Schah 90,000 Juden; diese ungeheure Population konnte bei ihrem Reichthum und ihrer Bildung bei allem Fanatismus Omar's I. u. II. von Arabien aus nicht niedergeworfen oder doch niedergehalten werden; die Statthalter drangen nicht durch; die Synagogen wurden nach wie vor gebaut, Heirathen von Juden und Moslemim geschlossen, Juden und Magier saßen in den Aemtern. Erst als das irakanische Haus der Abbasiden aufwarf, die Omajjaden verdrängte, die Residenz nach Bagdad und den Schwerpunkt nach Irak oder Mesopotamien verlegte, hatte für die Macht und Blüthe der zahllosen Jüdingemeinden daselbst und in Persien die Stunde der Erdbebung geschlagen; der Fanatismus und die Habsucht ihrer Feinde hatten sie nun unter den Augen und in den Händen; ein Schlag um den anderen erfolgte gegen sie: die jüdische Herrlichkeit in der Gegend von Sura und Bumbetha stürzte zusammen, alle neugebauten Kirchen und Synagogen wurden in Moscheen verwandelt, die Gottesäcker zerstört, alle Ungläubigen von den Aemtern entfernt, und wenn auch diese letzten, schwersten Verfügungen erst von Mutawakkil (J. 849—850 n. Chr.) getroffen wurden, so waren doch die vorausgehenden Abbasiden, und darunter auch Harun Al Raschid, auf Strengste vorgegangen.

noch überlebte die Cultur des jüdischen Lebens in Mesopotamien noch den Glanz Khalifats, indem die Juden aller Länder des Orients immer noch die Autorität der Mächtigsten und weltlichen Häupter in Babylonien, der jetzt sogenannten Gaonim, annahmen, Unterricht und Verordnungen von dorthier holten und kirchliche Abgaben dahin zahlten. Erst mit dem Untergange des Khalifats um das J. 1040 erlosch auch die Autorität Babyloniens und damit dieser äußere Verband für die morgenländische Diaspora. Eine schöne Ausnahme von dem sonstigen Verfahren wird erzählt aus dem Anfang des zehnten Jahrhunderts, da der Khalife Motadhed seinem verständigen Wesir Mah gestattete, daß dieser gegen das Gesetz Dmar's auch Juden, Christen und sogar zu Staatsbeamten bestellte, „nicht weil er ihrem Glauben sich zuwendete, sondern weil er sie für treu erkannte habe.“ Eine noch schönere Ausnahme erzählt Benjamin Tudela von einem Seltschukensultan Emir al Mumenin Al Abassi, aus dem Geschlecht Muhammed's: „Er liebt Israel sehr und ihm dienen Viele aus Israel; er versteht auch viele Sprachen, ist ein Kenner der mosaischen Lehre, liest und schreibt in hebräischer Sprache; er lebt nur vom Werk seiner Hände, macht Gewänder, stiegelt sie mit seinem Siegel, seine Großen verkaufen sie auf dem Markt und von diesem Einkommen isst und trinkt er.“ Der letzte Seltschukensultan dagegen, welcher im Jahre 1258 starb, drängte die Juden noch durch die Drohung, sie aus seinem Lande zu vertreiben, dahin, entweder den Islam anzunehmen oder mit großen Geldsummen seine Nachfolge zu erkaufen.

Inserordentlich günstig dagegen gestaltete sich wieder die Stellung der Juden unter den mongolischen Herrschern, den Nachfolgern der Seltschukensultane, da jene von Gengis-Khan bis auf Tagudar Dgul dem Grundsatz der völligen Religionsgleichheit unterthanen ihres ungeheuren Reiches huldigten, und auch als der Großmogul Timur der Buddhisten heilige Bücher verbrennen ließ, doch die Christen, Juden und Muhammedaner gleichgestellt blieben. Auch die Befehle Tagudar Dgul's zum Muhammedanismus legte nur den Grund zur Aenderung; sein Nachfolger Argun war ein gütlicher Gönner der Juden, und erst der Khan Gazan ließ mit Verufung auf Dmar's Uraiment wieder Kirchen und Synagogen zerstören. Von jetzt an blieb die Stellung der Juden in Asien dieselbe niedere gedrückte, wie wir sie unter den Persern bis auf den heutigen Tag finden, soweit nicht die türkische Herrschaft auch in Vorderasien ihnen einen freieren Spielraum gewährte. Uebrigens hat sich auch in dieser gedrückten Stellung eine große Population in den muhammedanischen Ländern Asiens erhalten. Wie schon in der vortürkischen Zeit sich noch in Asien erhielt, mag aus Folgendem erhellen. Lange nach dem Untergange des Khalifats, noch beim Erstehen der Seltschukenherrschaft, fand Benjamin von Tudela, welcher um das J. 1180 eine Reisebeschreibung lieferte, den Stand der jüdischen Diaspora auf seinem Wege von Kofka (am Euphrat) durch Mesopotamien, Persien und Medien bis nach Samarkand also: Kofka mit 1000 Juden, Harran nur noch mit einem kleinen Häuflein, Nisibis mit 10,000, Geseir Dmar 4000, Mosul 7000, Rahabah 2000, Karlisia 500, El Jubar 2000, Chadr 1000, Ofsara 10,000, Bagdad (Grab des Ezechiel, daher großer Wallfahrtsort und Hof des obengenannten ausnahmeweisen seltschukischen Gönners der Juden, des Sultans Emir al Mumenin Al Abassi) 1000 Juden; in Bagdad stand damals ein Oberhaupt dem alten Namen Resch Gelutha an der Spitze, von den Muhammedanern Saidna David (Sproß David's) genannt, dessen Einfluß sich über alle Gemeinden in Medien, Mesopotamien, Persien, Chorasán, Kurdistan, Diarbekr und den Ländern des Kaukasus erstreckte, welcher überall her Geld und Geschenke empfing, Lehrer und Synagogenvorsteher ernannte, auf reichem Besitz prächtig lebte, aber auch große Summen für seine Unterhaltung an den Khalifen zu bezahlen hatte; ferner in Gisingin 5000 Juden, Hilla 3000, Rojonath 300, Kufa 7000, El Anbar 3000, Wasit 10,000, Bassra 2000, Marra (schon in Persien, Grab des Esra mit großer Synagoge) 1500, Schuschan (Burg des Königs Ahasverus, mit 14 Synagogen, dort auch das Grab Daniel's)

7000, Muddar 20,000 (mit vielen Gelehrten und Reichen, aber gedrückt), Rahet 4000; im Lande מולדת (Mulehet, d. h. Sitz der Rezer) mit Völkern, welche nicht Glauben Muhammed's halten, auf hohen Bergen wohnen und einem Alten im Lande Al Faschischin, gehorchen, vier Judengemeinden mit ihren Gelehrten, welche auch Mesch Gelutha anerkennen, aber zu jenem Alten halten und den Persern sich nicht unterwerfen, sondern von den Spitzen ihrer Berge nur heruntersteigen, um zu pflügen und dann dahin zurückzukehren, wo Keiner mit ihnen streiten künne; fünf Lager davon Amadia mit 25,000 Juden; von da beginnen die Berge Fastan mit mehr als 100 Judengemeinden („hier ist die Gränze Mediens, wo sie seit der Verbannung manassar's wohnen; sie sprechen die Sprache des Thargum, haben Gelehrte unter sich, wohnen in der Nähe der Provinz Amadia, stehen unter seiner Hoheit und zahlen einen Tribut“); ferner Samadan („das ist Madai“) mit 50,000 Juden (und den Grabstätten von Marдохאי und Esther); Tabaristan (am Fluß Gosan) mit 4000 Juden, Schem 15,000, Schiras 10,000, Rhin (am Gosan) 8000; endlich Samarland mit 6000 persische Juden erzählten ihm, daß auf den Bergen von כסבר, welche am Flusse Euphrat sich ausdehnen, sich Abkömmlinge der Stämme Dan, Sebulon und Naphtali seit der Verbannung aufhielten, in Städten und Flecken, auf den Bergen wohnten, ohne sich anderen Völkern unterthan zu seyn, unter einem eigenen Oberhaupt, R. Joseph ben Jamin, und Gelehrte unter sich hatten; sie stehen mit den Caphar al Turk, d. h. den in Wüsten lebenden Türken, in Bündniß, führen aber selbstständige Angelegenheiten aus.

Etwas günstiger als in Arabien, Mesopotamien und Persien machte sich die Stellung der Juden unter der muhammedanischen Herrschaft in Syrien und Aegypten, jedenfalls fiel die Vergleichung derselben mit ihrer Stellung unter der vorausgegangenen byzantinischen Herrschaft in diesen Ländern noch günstig genug aus. Die Jakobiten, die Juden hatten zum Siege des Muhammedanismus über die byzantinische Herrschaft Vieles beigetragen; so waren die Omajjaden ihnen in diesen Ländern zum Dank verpflichtet, und während sie in Persien und Mesopotamien durch die Abbassiden verdrißet wurden, erhielten sie sich noch in Syrien und Aegypten. Dazu kam, daß der Sultan der Fatimiden für den Abkömmling eines Juden galt und auch darum eine gewisse persönliche Bevorzugung der Juden, so scheel sie von der muhammedanischen Bevölkerung angesehen ward, doch nicht ausbleiben konnte; sie gelangten zu hohen Stellen, ein Jude Namens Mescha ward sogar Westr von Damastus und die allgemeine Behandlung war eine milde. Erst als diese günstigere Lage im Vergleich mit der Lage der übrigen Orient aufstieß, noch mehr, als eine gewisse Selbstständigkeit der gesammten heimischen Bevölkerung sich geltend machte, trat auch hier die Anwendung des Moseschen Testaments in seiner Strenge ein. Doch ward auch diese überboten durch die Tyrannei der späteren selbstständigen ägyptischen Sultane. Vor denselben hatten unter den ägyptischen Juden noch ein geistiges Leben entwickelt und einzelne große Gelehrte hervorgerufen, wie Saadia, oder ihnen doch Raum gegeben, wie Mose ben Jamin, nachdem er von Spanien dahin seine Zuflucht genommen; unter den vielen bestehenden Gemeinden hatte Alt- und Neu-Kahira sich ausgezeichnet; nun aber erlosch dieses geistige Leben allmählich wieder und die ägyptischen Juden sanken auf die Stufe der übrigen Aegyptier zurück, obwohl die Herrschaft der Türken ihnen auch wieder eine freundlichere Lage gewährte.

Wir sind damit bei der abendländischen Hälfte der muhammedanischen Welt angelangt, und wohin wir sehen, ob nach dem Bereich der maurischen Herrschaft oder nach der Türkei, — hier übertrifft das Abendland bei Weitem das Morgenland an Gunst und Interesse der jüdischen Diaspora. Die maurische Herrschaft wie die türkische ward begründet auf den Trümmern einer christlichen, deren Verhalten gegen die Juden wir noch nicht erörtert haben, sondern hier noch übergehen müssen, aber auch hier übergehen können, da zwischen der westgothischen und der maurischen, zwischen der byzantinischen

den und der türkischen Herrschaft sich kein innerer Zusammenhang, keine Verwandtschaft im Verhalten gegen die jüdische Diaspora zu erkennen gibt.

Die geschichtliche Aufeinanderfolge führt uns zuerst nach der pyrenäischen Halbinsel und Nordafrika. Die Lage der Juden in der zweiten Hälfte der Westgotenherrschaft stand in so schneidendem Contrast gegen die Gunst, welche sie unter den Westgoten genossen hatten (s. unten), daß die Annahme, sie haben die Juden aus Nordafrika herübergerufen, jedenfalls ihnen die Hand zum Sieg über die Goten geboten, mehr als wahrscheinlich ist, wenn uns auch nur das Gerücht von einer Verschwörung und keine nähere Nachricht darüber überliefert worden ist. Als die Goten einmal Fuß gefaßt hatten und vorrückten, übergaben sie die eroberten Städte wieder den Juden, um ihnen den Rücken zu decken; dem Stifter der ersten arabischen Dynastie in Spanien, Abderrahman, hatte ein Jude den endlichen Sieg über die Araber prophezeit, und die Stellung, welche unter der blühenden gepriesenen Herrschaft dieser Dynastie die Juden einnahmen, ist wohl die glänzendste in der Geschichte ihrer Diaspora. Die Omajjaden legten hier Schulen an, um in Jerusalem die arabische Sprache zugänglich zu machen; Spanien ward die Zuflucht aller andernwärts bedrückten Juden. Von einer Anwendung des Omarischen Testaments war keine Rede; die Juden belleideten gleich den Arabern die höchsten Staatsämter, kämpften im arabischen Heere, wetteiferten mit denselben in Künsten und Wissenschaften, und theilten alle Macht, Reichthum und Ansehen des Reiches mit den Arabern. Es war auch der Boden, aus welchem die großen grammatischen, lexikographischen, philosophischen und theologischen Arbeiten des occidentalischen Rabbinismus hervorgingen, und auch die ausgezeichnetsten Produkte desselben bereits in eine folgende Periode der Geschichte in Spanien fallen, denn die Saat war bestellt und also herangewachsen, daß sie die spätere Hitze zu ertragen vermochte. Das Selbstbewußtseyn, welches dieser Aufbruch den Juden der pyrenäischen Halbinsel verlieh, ließ sie auch den letzten Rest der Abhängigkeit vom Morgenlande aufheben: nachdem R. Mose die Kenntniß des Thalmud in Spanien verpflanzte und Schulen dafür gegründet hatte, sandte Spanien keine Schüler mehr nach dem babylonischen Gaon. Abderrahman's III. Finanzminister jener Chasdai, von dessen Briefwechsel mit dem jüdischen Könige der Chazaren ein Artikel über das Buch Cosri erzählt. Einer der größten Gönner der Juden war der große Almanzor. Die Zerspaltung des Khalifats von Cordoba in mehrere kleine Staaten endete auch die glückliche Stellung der Juden, und das Blutbad von Cordoba, welchem die Omajjadenherrschaft im J. 1009 zusammenbrach, traf auch jene auf's Heftigste; Manchen gelang es zwar, nach Granada zu entkommen, aber auch hier wirkte der Schlag, welcher sie mit dem Sturz der Omajjadenherrschaft getroffen, nach. Während aber mit den Omajjaden Spaniens nur die Gönner der Juden beseitigt waren, so sie unter den Almoraviden, welche 77 Jahre später in Folge der Eroberung Toledo's durch Alphons VI. von den spanischen Emiren aus Afrika zu Hilfe gerufen und in der Schlacht von Salado Herren geworden waren, in die Gewalt einer Sekte von Mikern, welche schon in Afrika die dortigen Juden übel verfolgt und geplündert hatten, und Omar's Testament als ihre Richtschnur betrachteten. In Lucena, einer großen Gemeinde im Sprengel von Cordoba, wollten sie die Juden zwingen, Moslemim zu werden, denn nach einem alten Buche des Cordobaners Muserra haben sie sich zur Erfüllung des Propheten's dazu verbindlich gemacht, wenn ihr Messias nicht im Beginn des 500. (vielleicht mit Daniel's 70 Jahreswochen oder 490 Jahren im mißverständlichen Zusammenhang) der Hebschra gekommen wäre; der große Almoravidenfürst Jusuf Taschfin ward durch Bestechung seines Webers noch bewogen, die Ausführung seines Befehls zu verschieben, und starb während der Aufschubzeit im Jahre 1106. Seine Nachfolger aber waren milder und ließen allmählich wieder Juden Staatsämter belleiden. Eine zweite fanatische Sekte, die der Almohaden unter ihrem Anführer Abdolmuhammed, brachen von Afrika herüber, und dieser zwang nun, wie schon in Marokko sein

Vater Abdallah ben Lumar die gleiche Hinweisung auf den vergeblichen Versuch 500 Jahre geltend gemacht hatte, die Juden zum Uebertritt zum Islam also, daß lange die Macht der Almohaden dauerte, man keine Ungläubigen in ihren Grenzen. Nowairi sagt: „Alle Einwohner wurden Moslemim, aber — die neuen vermischten nicht mit den alten.“ Es war um dieselbe Zeit, da der zweite Kreuzzug neues Glück über die Juden in Deutschland brachte, gleichwie der Einfall der Almoraviden zur Zeit des ersten Kreuzzugs stattgefunden hatte. Zur Zeit des Religionszwangs durch Almohaden war es auch, als der größte Rabbiner des Abendlandes, Rose ben Meir äußerlich den Islam annahm, bis er Gelegenheit fand, nach Aegypten zu entfliehen. Mit der Schlacht bei Navas de Tolosa im Jahre 1212 war die Macht der Almohaden gebrochen; die Mauren sahen sich auf das Königreich Granada beschränkt; der gemeinsame mächtig gewordene Feind trieb sie und die Juden wieder mehr zusammen, und in der Lage der letzteren in Granada ward diese letzten dritthalb Jahrhunderte hindurch wieder eine mildere, doch erhob sie sich nicht mehr über das Niveau der Erträglichkeit. Ueber die wissenschaftlichen Leistungen und das kirchliche Leben der spanischen Juden verweisen wir auch für die muhammedanische Periode auf unseren Artikel „Rabbinismus“ und auf die Specialartikel der ausgezeichnetsten Rabbinen dieser Periode. Die nahe furchtbare Krisis, welche mit der letzten Verdrängung der muhammedanischen Herrschaft unter Ferdinand und Isabella auch für die Juden eintrat, ihre gänzliche Vertreibung aus Spanien im Jahre 1492 gehört in unseren nächsten Abschnitt, und wenden uns von der pyrenäischen Halbinsel

nach Nordafrika. Nirgends hat der muhammedanische Staat verkrüppelte Formen angenommen, denn hier; nirgends darum auch seiner christlichen und jüdischen Bevölkerung ein dürftigeres Daseyn vergönnt. Die geographischen Verhältnisse nach der einen Seite hin das Gegentheil erwarten lassen sollen, da die Gelegenheit zum Seehandel nicht günstiger seyn konnte und, wie wir sahen, im römischen Reich die Juden von Cyrene vor Allem, auch darin mit den alexandrinischen wetteiferten; während aber Alexandrien ein weites fruchtbares Binnenland mit Küsten hatte, verbunden mit der Küste durch die mächtige Ader des Nils, hatte die westliche Küste nur Sandwüsten und Gebirge hinter sich, welche den Binnenverkehr schwerten, und waren die einzelnen Küstenpunkte doch auch von einander vielfach abgeschieden. Eine solche Küste konnte nur innerhalb eines großen Mittelmeerreiches die entsprechende Rolle spielen und mußte, als das römische Reich zerfiel und das arabische sich ausbreitete, bei dem despotischen Geiste desselben und bei der Schwerfälligkeit der Verbindung mit dem Mittelpunkt des morgenländischen Khalifats verkümmern; auch der Zusammenhang mit dem späteren Khalifat von Cordova war doch ein sehr erschwertes und wenn das heutige Algerien in seiner Verbindung mit Frankreich schwerlich zu einer gedeihlichen Entwicklung kommen kann, so lange nicht Aegypten wieder der französischen Küste Nordafrika's den Weg nach dem Binnenlande von Afrika und von Südasien öffnet, wie viel weniger war es den Mauren in Spanien möglich, welche keine Macht besaßen, und wie viel mehr mußte Nordafrika endlich nach dem Untergange maurischen Herrschaft in Spanien in elende Raubstaaten zerfallen! Hier, wo alle höheren Interessen und Hebel der Civilisation wie die Quellen im heißen Sande versiegt, konnte Nichts das Oamarische Testament verstummen und vergessen lassen; mußte die jüdische Diaspora auf das Niveau derselben Vegetation herabsinken, wie die räuberischen Despoten. Sie haben sich in diesem Zustande zwar, wie überall, ungeschädlich vermehrt, sie erwarben sich auch, so oft eine Erpressung und Plünderung vorgegangen war, immer wieder Reichthümer. Einzelne von ihnen brachten es in seltenen Fällen sogar zu Gunst und Einfluß bei ihren Herren; aber es war und blieb doch ein Vegetiren, ein Leben in steter Furcht vor jedem politischen Ereigniß, vor Allem, um irgend das Eintönige des Alltagslebens unterbrechen, Gelegenheit zu Gewaltthat zu geben und in ihr abgeschlossenes Sklavenleben Eingriffe veranlassen möchte. Synagogen

hier nicht, da das Gesetz Dmar's im Wege steht, so weit nicht der französische Einfluß eine Aenderung bewirkt hat. Die Wohnungen bilden einen abgeschlossenen Stadtkern; die Bewohner derselben sind sich selbst überlassen und ihre Herren bekümmern sich nicht um sie, wenn irgend Etwas ihren Zorn oder ihre Habgier reizt. Als mit dem Tode des Kalifats Edris im Lande Maghreb, d. h. Nordafrika, seine Macht aufhörte, verfolgte er die Juden allwärts; die steilen Burgen, von welchen aus sie und die Christen sich tapfer vertheidigten, fielen; sie wurden zum Islam gezwungen oder in einige bestimmte Gegenden, wie Fez, Aglun und andere, zusammengetrieben, wo sie eine Abgabe von 30,000 Denaren zu bezahlen hatten. Eben so ging es bei den folgenden, einander verdrängenden Dynastien der Almoraviden und Almohaden. Darauf folgten leichtere Zeiten, so daß nun das Uebermaß der Leiden auf der Iberischen Halbinsel Tausende von da nach Nordafrika trieb, die dortige Krisis vom Jahre 1492 insbesondere sogar 30,000 Familien. Diese Eingewanderten unterstützten die nordafrikanischen Herren in ihren Kämpfen gegen Spanien. Dennoch war das Leben der nordafrikanischen Juden bis zur Eroberung Algeriens durch die Franzosen ein Spielplatz der räuberischen Herren, so daß ein jüdischer Augenzeuge vom Jahre 1793 sagte: „Sobald des Königs Tod kund wird, ist das ganze Land dem Raub und der Verwüstung preisgegeben; Alles athmet Noth, Einer sucht den Anderen in das Netz zu werfen, Jeder thut, was ihm gefällt, und Recht gilt nicht.“ Desto günstiger erscheint die Stellung der jüdischen Diaspora von Anfang bis auf den heutigen Tag in der Türkei; so günstig, daß die türkischen Kaiser bei jüdischen Schriftstellern „Rabbinen“ genannt werden. Daß es auch hier nicht an Excessen fehlte, an Erpressungen von Oben, an Plünderungen und Brandstiftungen von Unten, kann in einem türkischen Staate nicht anders seyn; der Tod eines Sultans oder eine Palastrevolution geben auch hier gewöhnlich den Anlaß, und die Janitscharen waren die allezeit wirklichen Vollstrecker der Launen Höherer, sowie der Pöbel das Instrument der blinden Volksherrschaft; sogar an zeitweiser Verkündigung des Dmarischen Testaments fehlt es nicht. Unverändert war die Türkei von jeher ein Eldorado für die jüdische Diaspora und unter zeitweiser sogar Schaaren von bedrängten jüdischen Unterthanen des Orients und Occidentals dahin zusammen. Als Ferdinand von Spanien die Juden von dort vertrieb, flüchteten Viele nach der Türkei und Soliman I. äußerte über Ferdinand: „Man hat den Klug, der sein Land entvölkert, damit er das unsrige bereichere.“ Schon bei Mahammed II., dem Eroberer von Constantinopel, war ein Jude der Unterhändler zwischen der Pforte und Venedig und ein anderer Namens Jakob sein bester Arzt und Rathmann; aber unter seinen Nachfolgern, namentlich unter Soliman I., Soliman II. Murad III., war ihr Einfluß außerordentlich; sie besorgten nicht nur die größten Staatsunternehmungen, sie waren auch die Staatsunterhändler zwischen der Pforte und Venedig, Spanien, der Schweiz, Toskana u. Die Gewaltigen im Harem der Sultane führten die Titel der türkischen Großen, besaßen ungeheure Reichthümer und waren die Pfleger der Gelehrsamkeit ihrer Rabbinen; die Münze war und ist in der Türkei beständig in den Händen von Juden. Die Ursachen dieser günstigen Stellung der Juden in der Türkei waren theils der ursprüngliche Charakter der Türken, theils der entsag der von ihnen gestützten byzantinischen Herrschaft. Diese hatte die Gesetze der jüdischen Nationen bis zur höchsten Spitze getrieben, dagegen kannten die Türken, alle tatarische Nationen, von Natur keinen Fanatismus, sondern sind, wo sie nicht unterworfen werden, vielmehr tolerant, während sie von christlichen Großmächten, welche durch ihre Veranlagung gegen ihre andersgläubigen Unterthanen sich auszeichnen, wie Rußland, Frankreich und Oesterreich, mit Forderungen zu Gunsten der türkischen Rajah's bestürmt werden. Schon im 17. Jahrhundert äußerte sich daher Luzzatto in seinem Discorso „Il stato degl' Ebrei (Venetia 1635) dahin: „Im Staate des Großtürken ist die Hauptkraft der Nation nicht nur durch ihren uralten Aufenthalt daselbst, sondern be-
 reichert durch das Zusammenströmen aller derer, welche von Spanien vertrieben worden

waren. — Die Gründe, weshalb sie sich gerade hieher zurückzogen, liegen 1) in der freien Ausübung ihrer Religion, welche ihnen durch die gewohnte Duldung der Türken gegen jeden anderen Ritus gestattet war; denn da sie außerdem in den eroberten Gebieten doch eine Anzahl Griechen und Anhänger anderer Religionen vorfanden, so nahmen gar keine besondere Rücksicht auf die Juden, welche sich unter ihnen aufhielten; 2) in der von der türkischen verschiedenen Lebensweise; denn während sie sich mit den verschiedenen Künsten des Gewerbes und Handwerks beschäftigen, sind die Türken Krieger und Beamte, woraus also kein Neid und Streit entstehen kann.“ Das Dmarische Testament besteht und besteht bis heutzutage, aber fast nur auf dem Papier, und sogar bei zeitweiligen Ermalgationen desselben und anderen schweren Verfügungen und Angriffen gegen die Religion ging und geht es nach dem constantinopolitanischen Sprüchwort: „Verbote dauern Mittag bis Nachmittag.“ Von der außerordentlichen Bewegung, welche im 17. Jahrhundert die ganze jüdische Diaspora ein paar Jahrzehnte in zwei Hälften spaltete, insbesondere im türkischen Reiche ihren Schauplatz hatte, da Schabbathai Zebi Smyrna (geb. im J. 1641) die Rolle eines Messias spielte, bis er in Constantin durch den Sultan selbst entlarvt wurde und nun ganze Schaaren seiner Anhänger weder aus Angst zum Muhammedanismus oder aber über die Brücke ihrer höchsten effanten kabbalistischen Ideen vollends zum Christenthum übertraten, haben wir in dem besonderen Artikel („Schabbathäer“) Nachricht gegeben.

4) Die Stellung der Juden unter den äußeren und inneren Verhältnissen der Christenheit bis zum Siege des Katholicismus über den Arianismus. — Unsere drei jüdischen Geschichtschreiber haben, wie wir in der Einleitung bemerkten, die verschiedene Stellung der Juden innerhalb der Christenheit hauptsächlich aus der Verschiedenheit der Rechtsverhältnisse der herrschenden Christenwelt (sooft und Cassel) oder aus der Verschiedenheit der Entwicklungsstufen des Judenthums selbst erklärt (so Grätz), und jeder dieser Erklärungsgründe hat seine große Berechtigung. Aber der vornehmste Erklärungsgrund liegt ohne Zweifel in der Natur des Christenthums und dem verschiedenen Charakter seiner Entwicklungsstufen. Wären die Juden von uns verschieden nur durch nationale Eigenthümlichkeiten und nicht in erster Linie durch die Religion, oder aber, wäre das wichtigste und höchste Interesse für uns die Religion, oder aber, wäre das wichtigste und höchste Interesse für uns die Religion nicht ebenfalls unsere Religion, das Christenthum, — dann könnten, dann müßten wir anderen Erklärungsgründen eine gleiche, wo nicht höhere Bedeutung beilegen; aber behalten alle die sonst anzuführenden Momente: Verschiedenheit des Nationalcharakters, der Rechtsverhältnisse, der politischen Ereignisse, der Individualität einflussreicher Fürsten oder Kirchenvorsteher, der beiderseitigen Culturstufen, der inneren Entwicklung des Judenthums, immer nur sekundäre Bedeutung, weil das Christenthum die Religion der herrschenden Bevölkerung und weil es die Religion ist, welche den Verfall, die Vernichtung zu überwinden, in sich trägt und diesen Verfall in augenscheinlicher Progression bekämpft. Die Bedeutung dieses obersten Momentes mag da und dort zurücktreten hinter ein oder mehreren jener sekundären Momente; aber die Geschichte zeigt, wie sie immer wieder in erster Linie sich geltend machte, und wie Erscheinungen, welche durch alle jene sekundären Momente zusammen nicht zu erklären wären, allein durch die oberste Moment ihre Erklärung finden.

Wir bestimmen demzufolge auch die verschiedenen Perioden der Geschichte der Juden innerhalb der Christenheit in der angegebenen Weise. Die obengenannte erste Periode beginnt eigentlich erst mit dem Hervortreten des Begriffs einer allgemeinen Kirche. Der Gegensatz der Kirche bilden die verschiedenen allmählich überwundenen und verschlungenen Parteien in ihrem Innern, sowie nach Außen die drei entgegengesetzten Religionen des Heidenthums, des Muhammedanismus und des Judenthums selbst. Das Judenthum war der erste Gegner des Christenthums, wird einst sein letzter Gegner sein, und war auch in den einzelnen Ländern Europa's, in welchen das Christenthum seine Herrschaft entfalten und das ganze Völkerverleben umwandeln durfte, sein zähfester, sein inn-

der Gegner. Diese Gegnerschaft wird also der oberste Bestimmungsgrund für das Ansehen der Christenheit gegen die Juden ausmachen und hat ihn ausgemacht — auf verschiedene Weise, je nachdem die Erkenntniß von den einzig erlaubten und einzig zum Ziele führenden Waffen für diesen Kampf in einer Periode oder einer einflußreichen Persönlichkeit erwacht war oder noch schlummerte, ihre Macht geltend machen konnte oder gebunden ward durch die Umgebung oder eigene Leidenschaft. Großen Einfluß übte der gleichzeitige Kampf gegen das Heidenthum oder den Muhammedanismus, zum Theil noch größeren Einfluß der Kampf gegen innere, nicht eben rechtliche Parteien, ganz vorzüglich gegen den Arianismus. Nun erst kommt in Betracht die Verschiedenheit jener sekundären Momente, der Gegensatz der Rechtsverhältnisse im alten römischen Reich unter den byzantinischen Kaisern und im späteren römischen Reich unter den germanischen Kaisern gegenüber der Willkürherrschaft in den übrigen christlichen Ländern; nun erst der Gegensatz des germanischen Charakters diesseits des Rheins gegenüber dem Charakter der wälschen Völkermischung jenseits; nun erst die Erhabenheit einzelner Persönlichkeiten, wie eines Theodorich, eines Gregor des Großen, eines Karl des Großen u.; nun erst die Macht politischer Ereignisse, wie das Interim eines Kaisers auf dem byzantinischen Throne u.; nun erst der Gegensatz der Culturstufen der germanischen Völker, welche die Völkerwanderung über Europa ausgegossen, gegenüber der damaligen Culturstufe der Juden in ihrer Mitte; nun erst die Entwicklung des Rabbinismus u. s. w.

Unsere erste Periode beginnt daher, wie gesagt, eigentlich erst mit dem Hervortreten des Begriffs einer allgemeinen Kirche. Aus der Zeit der noch ziemlich vereinzelt bestehenden Gemeinden beschränken wir uns auf Folgendes:

Die Opposition des Judenthums gegen das Christenthum hatte vor 18 Jahrhunderten wie heutzutage dieselben Ursachen, nämlich: die Niedrigkeit der äußeren Erscheinung des Messias, die Verzichtleistung auf alle eigene Gerechtigkeit des Menschen, und die Gottmenschheit Jesu. Die Beteuerung zum Evangelium war indessen bei diesen für die Jüden schwer zu überwindenden Bedenken für sie auch ungleich angebahnter als für die Heiden, da das Gesetz und die ganze bisherige Geschichte für sie ein *παλαιωδος* geworden war, und so finden wir die Zahl der Jüdenchristen in der apostolischen Zeit verhältnißmäßig nicht geringer, sondern vielmehr größer denn die Zahl der Heidenchristen, obwohl wir auch bei Israel wie bei der Heidenwelt im Blick auf die Masse der im Judenthum verharrenden Diaspora und im Blick auf die Masse der im Heidenthum anfangs verharrenden Völker es bei jenem Verhältnisse belassen müssen, wie Paulus (Röm. 11, 4. 5) mit der Hinweisung auf die 7000 in Israel zur Zeit des Elia bezeichnet. Mit dem Schluß des apostolischen Zeitalters tritt aber bereits ein Stoden in dem Strom des Uebertritts vom Judenthume zum Christenthum ein, und wenn wir nach den muthmaßlichen Ursachen dieser Erscheinung fragen, so dürfte die der geringsten in dem immer schärfer hervortretenden Gegensatz des Heidenchristenthums gegen das Jüdenchristenthum zu suchen seyn; da die Kirche wie die Synagoge mehr und mehr ihrer wesentlichen Unterschiede bewußt wurden, diese Unterschiede immer schärfer ausprägten und die Klüfte von nun an je länger je schwerer zu überwinden schienen. Aber auch die politischen Begebenheiten, der jüdische Krieg wider Vespasian und Titus und der Aufstand Bar Cochba's wider Trajan und Hadrian, trugen dazu bei, da die Christen einerseits von der Theilnahme daran sich fern hielten, andererseits der unglückliche Ausgang derselben der Stimmung der Juden überhaupt eine große Gereiztheit verlieh. Ausbrüche derselben gegen die Christen, blutige Verfolgungen und darnach doch Verläumdungen derselben bei den gemeinschaftlichen Herrschern, auch die Verwünschungen der Christen und ihres Meisters in den Synagogen und in Christenländern zur Erweiterung der Klüfte bei; gleichwie, nachdem das Christenthum zur Staatsreligion im römischen Reiche erhoben worden war, die Christen leider dasselbe sich zu thun anfangen und später sogar in der unchristlichsten, in der unmenschlichsten Weise

übten. Die Kluft ward aber damals schon auch zu verwischen gesucht, und zwar: beiden Seiten: das Judenthum erhob sich halb zum Christenthum, das Christenthum neigte sich halb dem Judenthum zu, in Erscheinungen, welche die Kirchengeschichte: Ebionitismus, Ebionismus, Pseudoclementismus, Arianismus bezeichnet. Die drei erst waren auf jüdischem Boden entsprungen und gingen mit der allmählichen numerisch und politischen Uebermacht der Heidenchristen und der Entwicklung des kirchlichen Begriffs vorüber. Anders der Arianismus, obwohl er nur die letzte und feinste, eben darum in weitesten Kreisen bestehende Form der judaisirenden Christologie darstellte. Juden und Christen standen sich aber auch, nachdem die Kluft also aufgerissen war, noch das Judenthum als Synagoge, das Christenthum als Kirche einander scharf gegenüber gegenübergetreten waren, doch noch so nahe, innerlich und äußerlich, daß Beides: feindselige und fanatische Reibungen, sowie freundliche und fromme Veräbrungen fortbestand. Wir finden noch in der Mitte der gefeiertsten jüdischen Schriftgelehrsamkeit, in der Mischnah und Gemara, zahlreiche Spuren von Kenntniß des Evangeliums, wahrheitsentsprechende Nachrichten, Citate oder nur Nachbildungen von Aussprüchen und Erlebens Jesu und seiner Apostel; ja die Meister machten es den Schülern zur Pflicht, bei Beantwortung verhänglicher Einwürfe der Christen zu üben und die christlichen Schriften dazu zu lesen, während sie dem Volke das Lesen derselben verboten. Andererseits rathen einzelne Kirchenlehrer der ersten Jahrhunderte noch eine ziemliche Bekanntschaft mit der jüdischen Schriftgelehrsamkeit, namentlich ein Justin und Hieronymus; der römische Bischof Sylvester soll sogar eine öffentliche Disputation zwischen jüdischen und christlichen Schriftgelehrten veranlaßt und viele seiner Gegner für das Christenthum gewonnen haben. Daß der Patriarch von Libyas, Hillel III., sich vor seinem Tode noch habe taufen lassen, wird von christlicher Seite behauptet, von jüdischer bestritten.

Der Umgang und Verkehr zwischen Christen und Juden war mit der Entwicklung der Kirche wie der Synagoge gespannter, sparsamer geworden, aber man blieb bis auf Constantin den Großen keine kirchliche und keine bürgerliche Maßregel der Beschränkung; Christen und Juden waren römische Bürger und hatten damit an allen Pflichten und Rechten eines solchen im häuslichen und im öffentlichen Leben. Christen und Juden erfuhren der heidnischen Staatsreligion gegenüber ungesetzliche, den Launen der Kaiser oder Procuratoren, von dem Fanatismus heidnischer Priester oder Volkshäufchen ausgehende Verfolgungen; von Beschränkungen des Umgangs einander war noch keine Rede; denn der Kampf zwischen Judenthum und Christenthum konnte in dieser beiderseitigen Lage, einzelne Ausbrüche von Feindschaft fanatischer Priester ausgenommen, nur erst ein geistiger seyn. Mit der Gewalt, welche der Kirche verlieh durch den Uebertritt der römischen Kaiser zum Christenthum, sich auch die Versuchung nahe, zu fleischlichen Waffen zu greifen oder doch fleißig Wehr gegen mögliche Beeinträchtigung christlicher Interessen den Juden gegenüber zuwenden. Die ersten Byzantiner beschränkten sich noch auf diese Wehr; sie sahen darin eine Nothwehr erblickt gegen Störungen der öffentlichen Ordnung, aber sie sahen auch bereits darin Akte der Pietät gegen ihren neuen Glauben erblickt zu haben, also ihr römisches Rechtsbewußtseyn insoweit zum Schweigen verurtheilt wurde. Den Anlaß dazu gab die von uns oben (Abschn. 2.) bereits genannte Praxis der Juden ihre Sklaven zu beschneiden und damit der jüdischen Gemeinde einzuverleiben. Diese Praxis war bereits alttestamentlich, lag dem Wunsche jedes Hausherrn, nicht Götzen eines anderen Glaubens um sich zu haben, nahe genug, mochte indessen vielfach nur zur Vermehrung und Verherrlichung der Judengemeinde geliebt worden seyn, man in der Kirche noch heutzutage solche Tausen zumeist nicht nur für erlaubt, sondern sogar als eine Pflicht betrachten würde. Constantin nun erließ die Verordnung, die Juden fortan keinen christlichen Sklaven mehr beschneiden dürfen. Dazu kam eine zweite Verordnung, welche nicht in diese Gattung gehört, sondern nach beiden Seiten recht und billig und in der That nur zu loben war, nämlich: daß wenn ein Jude

.eten sey, weder seine bisherigen Glaubensgenossen ihm ein Leid anthun dürfen, noch ihnen. Zur Gattung der ersten Verordnung dagegen gehörte eine dritte, daß die den nicht mehr, wie seit Caracalla's milder Bestimmung, von amtlichen Diensten in nat und Gemeinde dispensirt werden sollen, wenn eine religiöse Rücksicht dadurch lezt würde, mit Ausnahme der Patriarchen, Ältesten und Gesetzeslehrer; die letztere Maßnahme sollte ihnen ein „solatium pristinae observationis“ seyn. Einen Schritt über ging Constantius, indem er 1) die Ehe zwischen Christen und Juden verbot und verordnete, daß Christen, welche zum Judenthum zurückkehren, ihres Vermögens verli gehen. Die letztere Verordnung insbesondere, aber auch die erstere, mahnen be- dentlich an die späteren durchgreifenden Maßregelungen der Juden; das Verbot gemischter Ehe richtet die erste gesetzliche Scheidewand zwischen der beiderseitigen Mäherung auf, und die Verordnung wegen des Rücktritts war das A jenes Alpha- m, dessen Z die Inquisition in Spanien gegen die sogenannten Neuchristen war. Da nach diesen Anlauf die Regierung des heidnischen Julian, welcher nun aus Haß das Christenthum alle Gegner desselben begünstigte, auch die Juden, ihnen den und in Jerusalem vergeblich herzustellen suchte und die bisherige Bezahlung der Tempelsteuer in den kaiserlichen Schatz für immer aufhob. Seine christlichen Nach- traten wieder, jedoch mit Vorsicht, in die Fußstapfen des Constantius: Valentinian Valens erklärten die Synagogen für loca religiosa, welche von der hospitatura sein sollten; Theodosius der Große und seine Söhne Arkadius und Honorius, er- die religiöse Gemeinschaft der Juden an; beschützen ihre Synagogen; dulden ; daß die Religion Jemanden zur Schmach angerechnet werde; erkennen ihre Feste Sabbathe an und sprechen alle Juden wieder an solchen Tagen frei von Amts- sissen; sie erklären, daß sie in der Bewahrung der alten Gesetze beharren wollen, gehören den Würdeträgern der Synagoge die gleiche Ehrerbietung, wie denen Kirche; der letzte Patriarch, Gamaliel, verliert nur wegen eines Uebermuths das *Stellum honorarias praefecturae*; aber sie dulden auch keine Verspottung des christ- Cultus am Purimfest; sie gestatten bereits keinen Neubau von Synagogen, nur Aus- tung der alten; sie gestatten nicht, daß die Juden Proselyten annehmen und christliche den auch nur ankaufen; sie verbieten das Enterben von Kindern, welche Christen ge- den; sie verbieten den Patriarchen, über die Christen Recht zu sprechen, weisen die Proceffe zwischen Juden und Christen dem Rector provincias zu und lassen ihnen bürgerlichen Sachen nur das Schiedsgericht, während sie die kirchlichen Sachen noch oberster Instanz den Patriarchen zuerkennen; sie lassen ihnen die Ausübung der *beneficio*, wenn sie in liberalibus studiis unterrichtet und von angesehenener Familie ; sprechen ihnen aber die Befähigung zu militärischen Würden ab. Aber es sollte anders kommen, nachdem Theodosius I. dem Arianismus den Todesstoß ge- und Theodosius II. nun die Zeit und Kraft genug gewonnen hatte, auch allen nichtkatholischen Unterthanen durch Beschränkungen und Verfolgungen den Rest s Einflusses zu benehmen. So erfolgte im J. 439 auch gegen die Juden die Ver- ung: „Da nach einem alten Spruche bei tödtlichen Krankheiten kein Heilmittel an- anden ist, so geben wir endlich, damit nicht jene verderblichen Sekten, unsere Zeiten ; vergessend, gleichsam ohne Unterscheidung des Glaubens, sich unaufhaltsamer in Leben verbreiten, für ewige Zeiten folgendes Gesetz: Kein Jude, kein Samariter mit Aufhebung der Gesetze beider Reiche, ferner zu Ämtern und Wür- zugelassen werden, keinem die Verwaltung städtischer Obrigkeit zusehen, nicht einmal Dienst des Vertreters der Städte von ihnen versehen werden.“ Juden- und Keger- n sollte radikal ausgerottet und der christliche Staat in seiner Reinheit und Voll- menheit dargestellt werden. Die Rechtsanschauung des alten römischen Reiches ist : principiell verlassen, und wenn gleich der Schritt durch die vorangegangenen henden Ausnahmegesetze genugsam vorbereitet war, so war doch das ausdrückliche heben des bisherigen römischen Rechtes in diesem Verhältnisse von der größten Ent-

scheidung nicht nur für die Stellung der Juden im oströmischen Reiche, sondern für die ganze künftige Stellung der Juden in Europa. Wie diese Maßregeln alle sich in kaiserlichen Politik empfehlen konnten, ist wohl zu begreifen, wenn wir bedenken, 1) wie eine große Population die Juden in allen Ländern und Städten des römischen Reiches ausmachten; 2) wie viel näher, innerlich und äußerlich näher, sie der arianischen Christenheit denn der katholischen standen; 3) welche Gährungen und Stürme das kirchliche Parteiwesen innerhalb des Reiches hervorgerufen hatte und wie wünschenswerth es erscheinen mochte, durch alle diese Parteinungen durchzugreifen und durch Uniformirung der Kenntnisse Einigkeit und Ordnung im Staate zu schaffen; 4) wie unbequem und bedenklich die Masse jüdischer Unterthanen in allen Staats- und Militärdiensten erscheinen mußte bei ihren engen Beziehungen zu ihren Glaubensbrüdern im feindlichen römischen Reiche und unter den das römische Reich bedrängenden arianisch gesinnten germanischen Völkerschaften. Die Juden hatten einmal um das andere mit den Arianern innerhalb des Reiches gehalten gegen die katholische Kirche, sie hatten erst noch unter Theodosius (im J. 415) in Alexandrien in gewaltigem Kampfe die Arianer gegen den katholischen Bischof Cyrill unterstützt, die katholische Hauptkirche in Brand gesteckt und ein Gemüth angezündet, welches mit der Zerstörung ihrer Synagoge und dem augenblicklichen Zurückziehen der gegen 100,000 Seelen starken Judenthümlichkeit aus der Stadt endete. Aber diese Maßregelungen der ganzen Rechtsanschauung des römischen Reiches zu liefern, bekannte Theodosius II. selbst, und daß man damit nicht einmal den Zweck erreichte, sondern sich dadurch nur um so mehr natürliche Bundesgenossen der ausländischen Feinde in allen Theilen des Reiches schuf, sollte die Zukunft lehren, da die so mißhandelten Juden und andere Parteien es waren, welche schon den Neupersern zu Bedrängung des römischen Reiches, vielleicht auch den Einbrüchen der arianischen Germanen am schwersten aber den Eroberungen der Araber (s. oben Abschn. 3.) die Hand reichten, das eiserne Joch mit einem milderen vertauschen zu dürfen. Nur wer gleiche Rechte genießt, wird auch gleiche Pflichten zu leisten sich im Gewissen gedrungen fühlen; nur freie Bewegung erhält in den Staaten wie im menschlichen Körper gesundes Leben. Als ein Jahrhundert später Justinian jenes Gesetz in sein Codex aufnahm, ließ er nicht nur die Eingangsworte hinweg, sondern auch die fatalen Worte „mit Aufhebung der Gesetze beider Reiche“. Daß den Juden *administraciones et dignitates* unter sagt sehen, setzt er voraus, legt aber den Nachdruck darauf, daß sie weder als *sensores civitatis fungi* noch *patriae honores arripere* sich unterfangen dürfen. Die Juden, gestützt auf eine Unbedeutlichkeit im Gesetz des Theodosius II., mit den Manichäern und Montanisten Ansprüche auf Dispensation von den Curialien machten, um religiöser Hindernisse, erschien ein neues Gesetz, worin Justinian den Staatsbeamten an welchen jene sich gewandt hatten, also anläßt: „*Nos igitur mirati sumus, si pietentia et acumen tuum tales eorum pertulit rationes et non repente tales centes dilacerasti.*“ Sodann: „*Curiam exerceant hujusmodi homines et nimis gemiscentes et curialibus functionibus sicut etiam officialibus, ut dudum sancitum est. Et nulla religio ab ejusmodi eos excipiat fortuna. Indigni tamen esse sunt honore, ut non caedantur neque ad aliam ducantur provinciam*“; sie müßten alle Lasten des Gesetzes tragen „*corporalia et pecuniaria munera*“, aber „*honora fruantur nullo, sed sint in turpitudine fortunae, in qua et animam volunt et vitam*“ Welche eine Verachtung einer in allen Städten seines Reiches zahlreichen und einflußreichen Klasse seiner Unterthanen, welche nichts verschuldet und nur das Unglück hat nicht den Glauben des Kaisers zu theilen, verräth sich in diesen Worten des berühmten Gesetzgebers; wie mußte eine solche Rechtlosigkeit mitten im römischen Rechtsstaate die Gesinnung dieser Unterthanen gegen die byzantinische Herrschaft wirken! wie mußte der moralische Druck einer solchen Herabwürdigung auch die Culturstufe dieser Bevölkerung herabdrücken! — Ein Jahrhundert später regierte Heraclius und entstand Mohammedanismus. Fredegar's von anderen Abendländern oft wiederholte Nachricht,

Heraclius die Juden aus dem byzantinischen Reiche vertrieben habe, weil er in der
 Zukunft gelesen, daß dasselbe von einem beschnittenen Volke werde bedrängt werden, kann
 nicht richtig seyn, da sie bei seinem Tode noch sehr zahlreich in Constantinopel waren;
 er aus Jerusalem verwies er sie nach Hadrian's Beispiel; sie durften sich demselben nur
 auf eine gewisse Entfernung nähern; im Uebrigen bewogen die Verfolgungen durch
 Maximian nur Einzelne, wenn auch in großer Anzahl, sein Reich zu verlassen und nord-
 westlich sich anzusiedeln. Solche Verfolgungen waren bei der Hinneigung der Juden zu
 den Persern, mit welchen Heraclius in stetem Kriege lebte und auf deren Seite so viele
 Kämpfer gegen ihn kämpften, freilich um so weniger zu verwundern, sowie andererseits bei
 der Gesetzgebung wie die byzantinische die Hinneigung nicht zu verwundern ist, womit
 die Juden schon unter Justinian bei dem Einfall der Perser i. J. 524 und nun vollends
 durch Heraclius mit denselben conspirirten und später in Aegypten und Vorderasien den
 Arabern die Hand boten. Beim Bau der Moschee Omar's in Jerusalem bezeichnen
 die Araber die Juden, als dieser Bau nicht gelingen wollte, den Arabern als Ursache dabon die
 Entdeckung eines daselbst verborgenen Kreuzes und entflammten dadurch die Wuth der Araber
 gegen alle Kreuzge. An dem ein Jahrhundert später ausgebrochenen Bilderstreite hatten
 die Juden wiederum Antheil; die Bilder waren ihnen ein sonderliches Aergerniß; so
 waren sie Partei für die Bilderverwerfer, und diese wurden von den Bilderverehrern
 in eine Klasse geworfen und geradezu „Juden“ genannt; ein Kirchenlehrer
 sagte: „Ihr habt gehört, daß die Hebräer und Samariter die Bilder verwerfen,
 und daß die, welche es thun, Juden“; wunderthätige Bilder müssen auch Argu-
 mente gegen die Juden; ein jüdischer Zauberer sollte zuerst dem Araber Cjid und
 dessen Tode auch Leo dem Isaurier in Byzanz die Bilderverfolgung eingegeben
 haben, so daß Leo nun gerade, um zu zeigen, wie wenig er Gemeinschaft mit den Juden
 hatte, diese verfolgte und zur Taufe zwang. Der milde und gerechte Basilus Mace-
 donius ließ ihnen nun bereits eine Wohlthat, indem er gegenüber der Verwirrung der Rechts-
 sachen seine Procheiron herausgab und darin im 12. Art. des 9. Titels hinsichtlich
 der Juden aus den früheren Satzungen das Resultat feststellt: „*Ἕλληες καὶ Ἰουδαῖοι*
καὶ Ἀθηναῖοι οὐτε στρατεύονται οὐτε πολιτεύονται, ἀλλ' ἐσχάτως ἀτιμούνται“
 ihm aber an dem Heil der Seelen liegt, versucht er es, die Juden dem allein-
 machenden Glauben zuzuführen, jedoch nicht mit Gewalt, sondern durch Disputa-
 tionen, Belohnungen und Ehrenämter. Da die also Uebergetretenen aber nach seinem
 Tode wieder zum Judenthum zurückkehrten, so erklärte sein Sohn und Nachfolger Leo
 Philosoph in der Verbitterung über solchen Undank und über solche Entweihung
 lebensbringenden Taufwassers: „Was unser Vater überging, glauben wir vollenden
 müssen: wir heben hiemit jedes ältere Gesetz über die Juden auf und verbieten,
 daß jene anders, als es der Eine heilbringende Glaube der Christen will, zu leben
 sollen; wer daher bei dem Abfall von den christlichen Gebräuchen zu den Sitten und
 Lehren der Juden ertappt wird, der wird nach den über die Abtrünnigen gegebenen
 Gesetzen gestraft.“ So war das römische Recht auf demselben Punkte des Unrechts
 gekommen, wie die Willkür in anderen Staaten; nur daß sein schützender Damm es
 nicht so genugsam erschwert hatte und daß ohne diesen Damm der christliche Fanatismus ganz
 anders gewüthet hätte, wie wir dieß in Spanien augenscheinlich erfahren werden. Die
 Juden erfuhren auch im byzantinischen Reiche, auch unter diesen wachsenden Rechts-
 beschränkungen, doch nicht jene äußersten Mißhandlungen, wie in der zweiten Hälfte der
 Regierung der Westgothenkönige und noch mehr wie unter Ferdinand dem Katholischen.
 Sie lebten in allen Ländern des byzantinischen Reiches, vom Golf zu Varta bis an die
 Pyrenäen, auf den griechischen Inseln und in den asiatischen und afrikanischen Besitzungen,
 organisirten Gemeinden und hatten ihren eigenen Ephoros zur Beaufsichtigung des
 Handels und Fixirung des Preises. Vor Theodosius II. hatten sie auch in Constanz
 eine Kirche und verwies die Juden außerhalb der Stadt auf den soge-

nannten *Σρεβύ*, später auch *Judoca*, Judenviertel benannt. Das Studium der Wissenschaften war ihnen ausdrücklich verboten; ihr Gottesdienst in den Synagogen aber war Besondere Geldlasten wurden ihnen von den Byzantinern nicht auferlegt; in werblichen Zweigen waren sie ungehindert; sie besaßen Häuser, trieben Ackerbau und Gewerbe, waren berühmte Seidenfabrikanten und Purpurfärber, reiche und wohlhabende Kaufleute. Der byzantinische Staat hatte nun alle abwesenden Religionsparteien erdrückt und verdiente den Namen des „goldenen Zeitalters“, aber er hatte auch alle innere Kraft darüber verlor. Die Welt war reif geworden, dem Muhammedanismus in die Hände zu fallen.

Im Occident schien sich die Stellung der Juden unter den Stürmen der Völkerwanderung gar anders zu gestalten als im byzantinischen Reiche. Die Befehle, welche die ersten christlichen Kaiser ihnen auferlegten, waren zwar hier gleichfalls bestehend, wurden aber theils der weiten Entfernung halber, theils unter den Umständen der Stürme, welche die Völkerwanderung über diesen Boden, noch gewaltiger das morgenländische Reich entfesselte, wie es scheint, weniger durchgeführt; die erste römische Kirche nicht so zerspalten war durch dogmatische Parteilichkeit und Rechtgläubigkeit auch in der Lehre von der Trinität doch die praktischen Freiheiten oder verderbten Willen des Menschen, von Sünde und Gnade, von der Gemeinschaft u. d. Bischöfe zumeist beschäftigten, so trat auch das Interesse der morgenländischen Kirche, alle die Parteien, welche im Dogma von der Gottheit Rechtgläubig waren, mit einander zu unterdrücken, im Abendland zu Gunsten der römischen Kirche in den Hintergrund. Erst die Völkerwanderung brachte den Arianismus in das Abendland und mit demselben auch den Ausgangspunkt für die kirchliche und staatliche Maßregelung der Juden, als beide unterhalten hatten und mit einander dem katholischen Stande entgegen standen.

Zunächst allerdings brachte er den Juden eine noch günstigere Lage, als im weströmischen Kaiserreich genossen hatten. Was im weströmischen Kaiserreich nachher in den germanischen Staaten des Westens, in Italien, Gallien und die katholische Geistlichkeit zunächst zu beschränkenden Concilienbeschlüssen und Verordnungen von Regierungserlassen bewog, das war der Sklavenhandel in der Person der Juden. Die Menge der Kriegsgefangenen oder Geraubten, welche die Völkerwanderung der nordischen, halbbarbarischen Völker lieferte, und das Bedürfnis der germanischen Völker nach solchen theils für den Luxus des römischen Haushaltes, theils später für den Ausbau der von der Völkerwanderung zertretenen Ländereien, erzeugten einen starken Handel mit Sklaven, und da die Juden an Beweglichkeit und Gewandtheit den übrigen Einwohnern zumeist übertrafen, gelangten sie allmählich beinahe ausschließlich zum Besitze dieses gewinnreichen Handels. Wie die Bekehrung solcher Sklaven zum Christenthum und die nachherige Heimführung derselben zu ihren nordischen Ländern gebraucht wurde zur Verbreitung des Christenthums, ist bekannt; aber auch die Juden eigneten sie gern sich an und ihre Herren oder doch Zwischenhändler vielfach durch Beschneidung der Synagoge einzuverleiben. Es kamen aber, je länger je mehr, auch Christen in die Sklaverei und unter die Gewalt jüdischer Herren und wurden somit durch die Beschneidung entweder freiwillig zum Christenthum oder gezwungen der Kirche entzogen. Dies war aber in den Augen der Kirche nicht nur ein Seelenschaden für den Einzelnen, sondern zugleich eine Verhöhnung des vergeblich empfangenen Sacraments der Taufe und eine Beeinträchtigung der Ehre der Kirche. Dieser Umstand war nicht nur der katholischen Kirche, sondern auch der arianischen Christenheit ein Kergerniß; während dagegen die Arianer wie die Katholiken den Umgang und Verkehr mit den Juden, den häuslichen und öffentlichen, für bedenklich oder schmähslich ansahen und, statt auf ihre Ausscheidung

Gesellschaft hinzuwirken, vielmehr gern sich mit ihnen einließen und von den viel-
 bildung und Gelehrsamkeit über ihnen Stehenden zu lernen liebten. Arianer aber
 allen nichtrömischen Völkern Europa's die Westgothen; von ihnen aus an
 war das arianische Christenthum sodann zu den Ostgothen gekommen, und schon
 welche noch vor diesen in Italien eingebrochen waren und unter Odoaker dem
 Reich in Italien ein Ende gemacht hatten, waren Arianer gewesen. Von
 aus drangen die Vandalen mit den Alanen und Sueven vereint die Donau
 und weiter nach Gallien und Spanien, die Vandalen und Alanen bereits als
 die Sueven noch als Heiden; die letzteren nahmen in Spanien auf kurze Zeit
 lische Bekenntniß an, traten aber bald, den nachfolgenden Westgothen zu lieb,
 Arianismus über; die Vandalen und Alanen aber suchten, als sie nach Nord-
 gesetzt hatten, daselbst mit der römischen Herrschaft auch das katholische Chri-
 zu verdrängen. Während dieß hier auf die grausamste Weise geschah, mußte in den
 Christenheit Nordafrika's wieder ihre Märtyrertriumphe erlebte, mußte in den
 päpstlichen Ländern der Katholicismus zwar gleichfalls sich zurückziehen vor dem
 16, allein ohne diese Noth zu erfahren und mit dem steten Bewußtseyn, doch
 wieder die Herrschaft zu gewinnen. Katholisch waren von Anfang nur die
 r und wurden in Folge der burgundischen Heirath ihres Königs Chlodwig
 1 Sieg über die heidnischen Alemannen mit jenem die Franken. Zwischen
 teien der Kirche sahen sich nun die abendländischen Juden hineingestellt, und
 der Rugier, Ostgothen und Longobarden in Italien, sowie das der West-
 1 südlichen Gallien und Spanien, bot bis zur Verdrängung des Arianismus
 Katholicismus ungefähr das gleiche Bild eines harmlosen freundlichen Zu-
 wens, während in Burgund und unter der Herrschaft der ersten Frankendynastie,
 vinger, die Stellung der Juden schon eine schwierigere war, seit dem Ueber-
 :ared's zum Katholicismus in Spanien aber wachsend beinahe bis zum Un-
 n sich verschlimmerte. Die Germanen brachten den Grundsatz mit sich, keine
 in eigenen nationalen Rechte zu entziehen; sie standen damit auch in rechtlicher
 öher denn die Römer, denn sie hatten nicht nur den gleichen Sinn für Ord-
 öffentlichen Angelegenheiten nach festen Gesetzen, sondern sie hatten zugleich
 für Billigkeit gegen die Gesetzgebung anderer Völker; so richteten sie sich
 ihrem germanischen Herkommen und Gesetz, die besiegten Völkern des
 Reiches aber und somit auch die Juden, in welchen sie römische Bürger
 h dem hergebrachten römischen Recht. Da sie nun in diesem bereits auch be-
 e Verordnungen gegen die Juden vorfanden, so beließen sie diese zwar eben-
 : sie traten nicht in die Fußtapfen der gleichzeitigen Byzantiner, im Gegen-
 milderten die schon zu Recht bestehenden Beschränkungen durch schonende An-
 derselben. Der ausgezeichnetste unter den betreffenden germanischen Regenten
 in dieser Hinsicht Theodorich, und sein Ausspruch: „Wir können keine
 1 gebieten, weil Niemand gezwungen werden kann, Etwas gegen
 Billen zu glauben“, würde allein schon hinreichen, ihm den Beinamen des
 vindiciren. Die Beschneidung christlicher Sklaven, sogar der Neubau von Syna-
 d daher mit den übrigen Bestimmungen des römischen Rechts auch im Ostgothen-
 gesetz verkündigt; aber die Reparaturen der alten Synagogen hatten die weiteste
 19, und die Privilegien der Freiheit von Staats- und Gemeinbedürftern, wo die
 in Hinderniß in den Weg legte, wurden ausdrücklich gewahrt; die Juden genossen
 anz, welche ihre ganze Liebe und Treue gewann, so daß bei der Eroberung Ita-
 lens der Byzantiner unter Belisar die Juden Neapels mit verzweifelter Hart-
 für die Ostgothenherrschaft sich wehrten. Nicht anders war ihre Stellung
 Longobarden, und da auch hier kein Uebertritt der Regenten vom Arianismus
 licismus Statt hatte, welcher eine auch die Juden betreffende Krisis herauf-
 hätte, so erhielt sich diese günstige Lage der Juden in Italien so ziemlich

nannten *Trebos*, später auch *Judoca*, Judenviertel benannt. Das Stadium der *Mischna* war ihnen ausdrücklich verboten; ihr Gottesdienst in den Synagogen aber war ungehindert. Besondere Geldlasten wurden ihnen von den Byzantinern nicht auferlegt; in ihren Gewerbszweigen waren sie ungehindert; sie besaßen Häuser, trieben Ackerbau und Handwerke, waren berühmte Seidenfabrikanten und Purpurfärber, reiche und weithin handelnde Kaufleute. Der byzantinische Staat hatte nun alle abweichenden Religionsparteien erdrückt und verdiente den Namen des „orthodoxen“, aber er hatte auch alle innere Kraft darüber verloren und war reif geworden, dem Muhammedanismus in die Hände zu fallen.

Im Occident schien sich die Stellung der Juden unter den Stürmen der Völkerwanderung gar anders zu gestalten als im byzantinischen Reiche. Die Beschränkungen, welche die ersten christlichen Kaiser ihnen auferlegten, waren zwar hier gleichfalls zu bestehen, wurden aber theils der weiten Entfernung halber, theils unter dem Einfluß der Stürme, welche die Völkerwanderung über diesen Boden, noch gewaltiger denn in das morgenländische Reich entfesselte, wie es scheint, weniger durchgeführt; und die erste römische Kirche nicht so zerspalten war durch dogmatische Parteien und bei der Rechtgläubigkeit auch in der Lehre von der Trinität doch die praktischen Fragen der freien oder verderbten Willen des Menschen, von Sünde und Gnade, von der Kirchengemeinschaft u. die Bischöfe zumeist beschäftigten, so trat auch das Interesse der morgenländischen Kirche, alle die Parteien, welche im Dogma von der Gottheit Christi rechtgläubig waren, mit einander zu unterdrücken, im Abendland zu Gunsten der Juden in den Hintergrund. Erst die Völkerwanderung brachte den Arianismus in das Abendland und mit demselben auch den Ausgangspunkt kirchlicher und staatlicher Maßregelung der Juden, als beide miteinander, Judenthum und Arianismus, ein freundliches Verhältnis unterhalten hatten und mit einander dem katholischen Staate zu Nutzen waren sollten.

Zunächst allerdings brachte er den Juden eine noch günstigere Lage, als sie im weströmischen Kaiserreich genossen hatten. Was im weströmischen Kaiserreich nachher in den germanischen Staaten des Westens, in Italien, Gallien und Spanien die katholische Geistlichkeit zunächst zu beschränkenden Concilienbeschlüssen und zur Vertreibung von Regierungserlassen bewog, das war der Sklavenhandel in den Händen der Juden. Die Menge der Kriegsgefangenen oder Geraubten, welche die Reichthümer der nordischen, halbbarbarischen Völker lieferte, und das Bedürfnis des Sklaven nach solchen theils für den Luxus des römischen Haushaltes, theils später für den Wiederaufbau der von der Völkerwanderung zertretenen Ländereien, erzeugten einen ungenügenden Handel mit Sklaven, und da die Juden an Beweglichkeit und Gewandtheit über den übrigen Einwohner zumeist übertrafen, gelangten sie allmählich beinahe ausschließlich zum Besitze dieses gewinnreichen Handels. Wie die Bekehrung solcher Sklaven zum Christenthum und die nachherige Heimsendung derselben zu ihren nordischen Landsleuten gebraucht wurde zur Verbreitung des Christenthums, ist bekannt; aber auch das Judenthum eignete sie gern sich an und ihre Herren oder doch Zwischenhändler suchten vielfach durch Beschneidung der Synagoge einzuberleiben. Es kamen aber, und desto länger je mehr, auch Christen in die Sklaverei und unter die Gewalt jüdischer Sklaven und wurden somit durch die Beschneidung entweder freiwillig rückfällig zum Christenthum oder gezwungen der Kirche entrissen. Dieß war aber in den Augen der Geistlichkeit nicht nur ein Seelenschaden für den Einzelnen, sondern zugleich eine Verweihung des vergeblich empfangenen Sacraments der Taufe und eine Vereinträchtigung der Kirche. Dieser Umstand war nicht nur der katholischen, sondern auch der arianischen Christenheit ein Aergerniß; während dagegen die Arianer wie die Katholiken den Umgang und Verkehr mit den Juden, den häuslichen und öffentlichen, für bedenklich oder schmähtlich ansahen und, statt auf ihre Ausscheidung aus

christlichen Gesellschaft hinzuwirken, vielmehr gern sich mit ihnen einließen und von den vielen an Bildung und Gelehrsamkeit über ihnen Stehenden zu lernen liebten. Arianer aber waren vor allen nichtrömischen Völkern Europa's die Westgothen; von ihnen aus an der Donau war das arianische Christenthum sodann zu den Ostgothen gekommen, und schon in Ungarn, welche noch vor diesen in Italien eingebrochen waren und unter Odoaker dem römischen Reiche in Italien ein Ende gemacht hatten, waren Arianer gewesen. Von Hunnen aus drangen die Bandalen mit den Alanen und Sueven vereint die Donau überschrittend und weiter nach Gallien und Spanien, die Bandalen und Alanen bereits als Heiden, die Sueven noch als Heiden; die letzteren nahmen in Spanien auf kurze Zeit das katholische Bekenntniß an, traten aber bald, den nachfolgenden Westgothen zu lieb, zum Arianismus über; die Bandalen und Alanen aber suchten, als sie nach Nordafrika übergesetzt hatten, daselbst mit der römischen Herrschaft auch das katholische Christenthum zu verdrängen. Während dieß hier auf die grausamste Weise geschah und die katholische Christenheit Nordafrika's wieder ihre Märtyrertriumphe erlebte, mußte in den westeuropäischen Ländern der Katholicismus zwar gleichfalls sich zurückziehen vor dem Arianismus, allein ohne diese Nothheit zu erfahren und mit dem steten Bewußtseyn, doch schließlich wieder die Herrschaft zu gewinnen. Katholisch waren von Anfang nur die Burgunder und wurden in Folge der burgundischen Heirath ihres Königs Chlodwig durch dessen Sieg über die heidnischen Alemannen mit jenem die Franken. Zwischen den Parteien der Kirche sahen sich nun die abendländischen Juden hineingestellt, und das Reich der Magier, Ostgothen und Longobarden in Italien, sowie das der Westgothen im südlichen Gallien und Spanien, bot bis zur Verdrängung des Arianismus durch den Katholicismus ungefähr das gleiche Bild eines harmlosen freundlichen Zusammenlebens, während in Burgund und unter der Herrschaft der ersten Frankendynastie, der Merovingen, die Stellung der Juden schon eine schwierigere war, seit dem Uebertritt Reccareb's zum Katholicismus in Spanien aber wachsend beinahe bis zum Unheillichen sich verschlimmerte. Die Germanen brachten den Grundsatz mit sich, keine Gesetze dem eigenen nationalen Rechte zu entziehen; sie standen damit auch in rechtlicher Hinsicht höher denn die Römer, denn sie hatten nicht nur den gleichen Sinn für Ordnung der öffentlichen Angelegenheiten nach festen Gesetzen, sondern sie hatten zugleich auch den Sinn für Billigkeit gegen die Gesetzgebung anderer Völker; so richteten sie sich nach ihrem germanischen Herkommen und Gesetz, die besiegten Völkern des römischen Reiches aber und somit auch die Juden, in welchen sie römische Bürger waren, nach dem hergebrachten römischen Recht. Da sie nun in diesem bereits auch bestehende Verordnungen gegen die Juden vorfanden, so beließen sie diese zwar ebenfalls, aber sie traten nicht in die Fußstapfen der gleichzeitigen Byzantiner, im Gegentheil sie milderten die schon zu Recht bestehenden Beschränkungen durch schonende Anwendung derselben. Der ausgezeichnetste unter den betreffenden germanischen Regenten war auch in dieser Hinsicht Theodorich, und sein Ausspruch: „Wir können keine Religion gebieten, weil Niemand gezwungen werden kann, Etwas gegen seinen Willen zu glauben“, würde allein schon hinreichen, ihm den Beinamen des Gerechten zu vindiciren. Die Beschneidung christlicher Sklaven, sogar der Neubau von Synagogen ward daher mit den übrigen Bestimmungen des römischen Rechts auch im Ostgothenreich als Gesetz verkündigt; aber die Reparaturen der alten Synagogen hatten die weitestgehende Bewahrung, und die Privilegien der Freiheit von Staats- und Gemeindefunktionen, wo die Religion ein Hinderniß in den Weg legte, wurden ausdrücklich gewahrt; die Juden genossen die Toleranz, welche ihre ganze Liebe und Treue gewann, so daß bei der Eroberung Italiens Seitens der Byzantiner unter Belisar die Juden Neapels mit verzweifelter Hartnäckigkeit für die Ostgothenherrschaft sich wehrten. Nicht anders war ihre Stellung unter den Longobarden, und da auch hier kein Uebertritt der Regenten vom Arianismus zum Katholicismus Statt hatte, welcher eine auch die Juden betreffende Krisis heraufbeschworen hätte, so erhielt sich diese günstige Lage der Juden in Italien so ziemlich

lung der Juden die gleiche wie in Italien. Franken und Burgunder behandelten die gallischen Juden als römische Bürger; die älteste Gesetzgebung derselben betrachtet als eine besonderen Bestimmungen unterliegende Volksklasse. In dem von Chlodwig gegründeten Reiche wohnten sie in der Auvergne, in Carcasonne, Arles, Orleans u. bis hoch im Norden in Paris und im Belgischen; besonders zahlreich in Marsfeld Beziers und in der narbonnensischen Provinz, welche übrigens noch geraume Zeit an westgothischen Spanien gehörte. Die Juden des fränkischen und burgundischen Reiches trieben Ackerbau, Gewerbe und Handel, befuhren mit eigenen Schiffen die Flüsse u. das Meer, waren Aerzte, leisteten Kriegsdienste und nahmen lebhaften Antheil an den Kriegen zwischen Chlodwig und dem Feldherrn Theodorich's bei der Belagerung von Vienne. Sie führten neben den biblischen auch die landesüblichen Namen Armentarius, Sogol, Priscus, Siderius, lebten mit der Landesbevölkerung im besten Einvernehmen, schloßen sogar Ehen mit Christen und speisten gegenseitig zu Gast, selbst bei christlichen Geistlichen. Was das Letztere betrifft, so war es auch den Juden damals leichter, die Gegenseitigkeit sich zu erlauben, als es später der Fall war und heutzutage noch der Fall ist, da die rabbinischen Satzungen noch weniger Ausbildung u. Geltung erlangt hatten und der Thalmud noch nicht nach dem Abendlande gebracht war; nur einige Speisen machten noch eine Unterscheidung, und dieser enthielten alsdann die Juden bei christlichen Gastmählern. Indessen gab es auch bereits Gelehrte, welche darauf einen Anstoß nahmen, und so untersagte das Concil von Orléans (im J. 465) das Speisen bei Juden, „weil es unwürdig sey, daß, während die Christen die Speisen bei Juden genießen, diese die Speisen der Christen verschmähen u. den Anschein habe, als wenn die Geistlichen niedriger ständen als die Juden.“ Diese kanonische Strenge vermochte noch nichts über den freundlichen Verkehr; daher erneuerte das Concil von Agdes (im J. 506) diesen Beschluß erneuern, wiewohl auch nicht mit besserem Erfolg. Dieses freundliche Verhältniß erlitt mit dem Uebertritt Chlodwigs zum katholischen Christenthum im Frankenreiche zwar noch nicht sogleich seine Wirkung, aber die Wirkung blieb nicht lange aus. Seine Gemahlin war eine Prinzessin von Burgund, wo der Einfluß der katholischen Geistlichkeit bereits eine mißgünstige Entscheidung erlangt hatte; sein Sieg über die Gothen im südlichen Gallien war ein Sieg über Arianer gewesen, aber da er weder zuvor Arianer gewesen war, wie die burgundischen Könige, sondern Heide, noch den katholischen Bischöfen sich verpflichtet hatte, so erfolgten auch nicht so rasch die Schritte gegen die Juden. Sigismund von Burgund meinte, als er im Jahre 516 zum Katholizismus übergetreten war, nun seinen Eifer für das neue Dogma durch Unterdrückung des bisherigen Arianismus zeigen zu müssen und damit auch, wie wir es schon mehr als einmal in Hand gehend fanden, durch Unterdrückung des Judenthums. So folgten demnach hier die Maßregelungen der Juden. Sigismund fügte den Zusätzen der alten burgundischen Gesetzgebung den Paragraphen bei, daß die Verletzung eines Christen durch die Hand eines Juden schwerer bestraft werden sollte, als von Seiten eines Christen; die Strafe sollte bestehen in Verlust der Hand oder 85 Schillingen (solidi, ungefähr 4½ Pfund Silber), während ein Christ nur eine geringe Summe für die Verletzung zu erlegen hatte. Er bestätigte ferner den Beschluß des Concils von Orléans unter dem Präsidium des Bischofs Avitus, daß auch Laien keinen Theil an jüdischen Gastmählern nehmen dürfen (im J. 517). Der erste Beschluß zur Verdrängung der Juden wurde im Frankenreiche gefaßt im Jahre 533, also nach Chlodwigs Tode, da das Concil zu Orleans die Ehe zwischen Christen und Juden verbot. Das dritte und vierte Concil zu Orleans in den Jahren 538 und 545 gingen weiter: ward nun auch hier den Christen verboten, an jüdischen Gastmählern Theil zu nehmen; es ward den Juden untersagt, Proselyten aufzunehmen; ja, sie sollten sich nicht während der Osterfeier auf Straßen und Plätzen sehen lassen, „weil ihr Erscheinen als ein Act Beleidigung gegen das Christenthum sey.“ Hildebert I. von Paris nahm

re Bestimmung in seine Constitution auf und erhob so die klerikale Unduldsamkeit Staatsgesetz. Doch war diese feindselige Gesinnung noch nicht maßgebend für seine Thätigkeit; im Gegentheil, da die gleichzeitigen fremden Herrscher einander blutig haßten, so solche unduldsame Kundgebungen nur auf einzelne Gebiete beschränkt. Selbst jeshelste Kirchenfürsten verkehrten noch immer mit Juden auf freundschaftlichem Fuße, darin eine Gefährdung der Kirche zu sehen. Andererseits bot der Bischof Avitus Arverna, der seinen Sitz in Clermont hatte, Alles auf, die Juden seines Sprengels zu lehren; er forderte sie zuerst in Predigten auf, und als dieß vergeblich war, stat; er seine Weichhülner auf, daß diese die Synagogen überfielen und dem Erdboden gleich machten; nun stellte er ihnen die Wahl, entweder sich taufen zu lassen oder die t Clermont zu verlassen. Als der Einzige, welcher demzufolge sich taufen ließ, an gsten des Jahres 576 in seinem weißen Taufgewande durch die Straßen ging, e er von einem Juden mit übelriechendem Del begossen. Darauf griff die Menge Juden thätlich an, und als diese sich in ihre Häuser zurückzogen, wurden sie über- und Viele von ihnen ermordet. Vielen gelang es, nach Marseille zu entfliehen, aber ließen sich einschüchtern, flehten den Bischof um die Gnade der Taufe an beschworen ihn, dem Gemegel Einhalt zu thun. Die christliche Bevölkerung beging Taufstag der 500 mit ausgelassenem Jubel und der Bischof von Tours ließ die that seines Collegen durch den Dichter Venantius Fortunatus besingen. An dem z des Fanatismus zu Clermont aber entzündeten sich noch andere in vielen Theilen Reichs. Das Concil zu Maçon im Jahre 581 verbot nun auch, daß die Juden h noch als Richter fungiren oder als Steuerpächter zugelassen werden, „damit christliche Bevölkerung ihnen nicht untergeben erscheine.“ Die Juden sollen den lichen Priestern tiefe Verehrung sollen und in ihrer Gegenwart nur auf ausdrück- Erlaubniß sitzen. Die Uebertretenden sollen streng bestraft werden, und dasselbe il wiederholte auch das Verbot, daß sie an Ostern sich bliden lassen und daß sie Sklaven in das Judenthum aufnehmen. König Chilperich selbst zwang die Juden t Reiches zur Taufe und machte den Paten dabei, that aber nichts dagegen, wenn er nach fortführen, den Sabbath zu feiern und andere Geseze des Judenthums zu chten. Nach Chilperich's Tode wurde Protoktor des Reiches König Guntram, er burgundischen Fanatismus mitbrachte. Die Juden suchten ihn durch Empfangs- chkeiten bei seinem Zuge nach Paris in Orleans gnädig zu stimmen, allein er fuhr ert an und bestätigte sämmtliche Beschlüsse des Concils von Maçon. In den Ju- rfolgungen unter seiner Regierung zeichneten sich jene Bischöfe Virgilius von Arles Theodor von Marseille aus, deren Zurechtweisung durch Gregor den Großen wir mitgetheilt haben, während dagegen die vermittelte Königin Brunhilde so mild gegen ar, daß sie, sogar zu Gregor's I. Mißfallen, — ihnen den Besitz christlicher Sklaven tete. Die letzten merovingischen Könige verfielen immer tiefer in Bigotterie und aß. Chlotar II., Muttermörder und doch als Muster kirchlicher Frömmigkeit esen, dem im J. 613 die Gesamtmonarchie der Franken wieder zugefallen war, ionirte die Beschlüsse des Pariser Concils, daß die Juden weder zu obrigkeitlicher alt noch zu Kriegsdienst zugelassen werden dürfen (im Jahre 615). Als vor dem gothen Sisebut (s. unten) viele Tausende von Juden aus Spanien nach dem Fran- iche entflohen waren, schämte sich Chlotar's schwelgerischer Sohn Dagobert, gerin- t Religionseifer als der Westgothe zu beweisen, und erließ (um das J. 629) einen hl, daß sämmtliche Juden Frankreichs bis zu einem bestimmten Tage entweder sich Christenthume bekennen sollen oder es mit dem Tode büßen sollten. Viele Juden en darauf zur Kirche über, indessen der schredliche Befehl, wie es scheint, nicht in : Theilen des Reiches vollzogen ward; insbesondere scheinen in Aufrasten, bei den chen Untertanen, welche ohnedieß mit Widerwillen den neustrischen Königen ge- gen und nicht die fanatische Natur der Neustrier theilten, die Juden wenig verfolgt en zu seth; und auch in Neustrien tauchten sie, nachdem Dagobert's Zorn verraucht

lung der Juden die gleiche wie in Italien. Franken und Burgunder behandelten gallischen Juden als römische Bürger; die älteste Gesetzgebung derselben betrachtet als eine besonderen Bestimmungen unterliegende Volksklasse. In dem von Chlotheo gegründeten Reiche wohnten sie in der Auvergne, in Carcasonne, Arles, Orleans bis hoch im Norden in Paris und im Belgischen; besonders zahlreich in Mar Bezier und in der narbonnensischen Provinz, welche übrigens noch geraume Zeit westgothischen Spanien gehörte. Die Juden des fränkischen und burgundischen Reiches trieben Ackerbau, Gewerbe und Handel, befuhren mit eigenen Schiffen die Küste des Meeres, waren Aerzte, leisteten Kriegsdienste und nahmen lebhaften Antheil an Kriegen zwischen Chlodwig und dem Feldherrn Theodorich's bei der Belagerung von Vienne. Sie führten neben den biblischen auch die landesüblichen Namen Armentarius, Sacerdos, Siderius, lebten mit der Landesbevölkerung im besten Einvernehmen, schloßen sogar Ehen mit Christen und speisten gegenseitig zu Gast, selbst bei öffentlichen Feiern. Was das Letztere betrifft, so war es auch den Juden damals leichter, die Gegenseitigkeit sich zu erlauben, als es später der Fall war und heutzutage noch der Fall ist, da die rabbinischen Satzungen noch weniger Ausbildung und Geltung erlangt hatten und der Talmud noch nicht nach dem Abendlande gekommen war; nur einige Speisen machten noch eine Unterscheidung, und dieser enthielten alsdann die Juden bei christlichen Gastmählern. Indessen gab es auch bereits solche, welche daran einen Anstoß nahmen, und so untersagte das Concil von Orléans (im J. 465) das Speiseln bei Juden, „weil es unwürdig sey, daß, während die Christen die Speisen bei Juden genießen, diese die Speisen der Christen verschmähen und den Anschein habe, als wenn die Geistlichen niedriger ständen als die Juden.“ Diese kanonische Strenge vermochte noch nichts über den freundlichen Verkehr; daher erneuerte das Concil von Agdes (im J. 506) diesen Beschluß, wiewohl auch nicht mit besserem Erfolg. Dieses freundliche Verhältniß erlitt mit dem Uebertritt Chlotheo zum katholischen Christenthum im Frankenreiche zwar noch nicht sogleich seine Wirkung, aber die Wirkung blieb nicht lange aus. Seine Gemahlin war eine Prinzessin von Burgund, wo der Einfluß der katholischen Geistlichkeit bereits eine mißgünstige Wirkung erlangt hatte; sein Sieg über die Gothen im südlichen Gallien war ein Sieg über Arianer gewesen, aber da er weder zuvor Arianer gewesen war, wie die burgundischen Könige, sondern Heide, noch den katholischen Bischöfen sich verpflichtet hatte, die Westgothentönnige in Spanien, so erfolgten auch nicht so rasch die Schritte gegen die Juden. Sigismund von Burgund meinte, als er im Jahre 516 zum Katholici übergetreten war, nun seinen Eifer für das neue Dogma durch Unterdrückung des bisherigen Arianismus zeigen zu müssen und damit auch, wie wir es schon mehr als in Hand gehend fanden, durch Unterdrückung des Judenthums. So folgten denn hier die Maßregelungen der Juden. Sigismund fügte den Zusätzen der burgundischen Gesetzgebung den Paragraphen bei, daß die Verletzung eines Christen die Hand eines Juden schwerer bestraft werden sollte, als von Seiten eines Christen; die Strafe sollte bestehen in Verlust der Hand oder 85 Schillingen (solidi, ungefähr 4½ Pfund Silber), während ein Christ nur eine geringe Summe die Verletzung zu erlegen hatte. Er bestätigte ferner den Beschluß des Concils von Orléans unter dem Präsidium des Bischofs Avitus, daß auch Laien keinen Theil an jüdischen Gastmählern nehmen dürfen (im J. 517). Der erste Beschluß zur Verletzung der Juden wurde im Frankenreiche gefaßt im Jahre 533, also nach Chlotheo's Tode, da das Concil zu Orleans die Ehe zwischen Christen und Juden verbot. Das dritte und vierte Concil zu Orleans in den Jahren 538 und 545 gingen weiter und ward nun auch hier den Christen verboten, an jüdischen Gastmählern Theil zu nehmen; es ward den Juden untersagt, Proselyten aufzunehmen; ja, sie sollten sich nicht während der Osterfeier auf Straßen und Plätzen sehen lassen, „weil ihr Erscheinen ein Akt Beleidigung gegen das Christenthum sey.“ Hildebert I. von Paris nahm

letzte Bestimmung in seine Constitution auf und erhob so die merkwürdige Unduldsamkeit zum Staatsgesetz. Doch war diese feindselige Gesinnung noch nicht maßgebend für seine Willkür; im Gegentheil, da die gleichzeitigen fremden Herrscher einander blutig haßten, waren solche unduldsame Rundgebungen nur auf einzelne Gebiete beschränkt. Selbst hochgestellte Kirchenfürsten verkehrten noch immer mit Juden auf freundschaftlichem Fuße, ohne darin eine Gefährdung der Kirche zu sehen. Andererseits bot der Bischof Avitus von Arverna, der seinen Sitz in Clermont hatte, Alles auf, die Juden seines Sprengels zu bekehren; er forderte sie zuerst in Predigten auf, und als dieß vergeblich war, stahlte er seine Weichhülften auf, daß diese die Synagogen überfielen und dem Erdboden gleichmachten; nun stellte er ihnen die Wahl, entweder sich taufen zu lassen oder die Stadt Clermont zu verlassen. Als der Einzige, welcher demzufolge sich taufen ließ, an Pfingsten des. Jahres 576 in seinem weißen Taufgewande durch die Straßen ging, wurde er von einem Juden mit übelriechendem Del begossen. Darauf griff die Menge der Juden thätlich an, und als diese sich in ihre Häuser zurückzogen, wurden sie überfallen und Viele von ihnen ermordet. Vielen gelang es, nach Marseille zu entfliehen, 90 aber ließen sich einschüchtern, flehten den Bischof um die Gnade der Taufe an und beschworen ihn, dem Gemengel Einhalt zu thun. Die christliche Bevölkerung beging an Taufstag der 500 mit ausgelassenem Jubel und der Bischof von Tours ließ die That seines Collegen durch den Dichter Venantius Fortunatus besagen. An dem Feuer des Fanatismus zu Clermont aber entzündeten sich noch andere in vielen Theilen Frankreichs. Das Concil zu Maçon im Jahre 581 verbot nun auch, daß die Juden künftig noch als Richter fungiren oder als Steuerpächter zugelassen werden, „damit die christliche Bevölkerung ihnen nicht untergeben erscheine.“ Die Juden sollen den weltlichen Priestern tiefe Verehrung zollen und in ihrer Gegenwart nur auf ausdrückliche Erlaubniß sitzen. Die Uebertretenden sollen streng bestraft werden, und dasselbe Concil wiederholte auch das Verbot, daß sie an Ostern sich blicken lassen und daß sie ihre Sklaven in das Judenthum aufnehmen. König Chilperich selbst zwang die Juden seines Reiches zur Taufe und machte den Pathen dabei, that aber nichts dagegen, wenn sie hernach fortfuhren, den Sabbath zu feiern und andere Geseze des Judenthums zu beobachten. Nach Chilperich's Tode wurde Protector des Reiches König Guntram, welcher burgundischen Fanatismus mitbrachte. Die Juden suchten ihn durch Empfangslichkeiten bei seinem Zuge nach Paris in Orleans gnädig zu stimmen, allein er fuhr hart an und bestätigte sämtliche Beschlüsse des Concils von Maçon. In den Inverfolgungen unter seiner Regierung zeichneten sich jene Bischöfe Virgilius von Arles und Theodor von Marseille aus, deren Zurechtweisung durch Gregor den Großen wir oben mitgetheilt haben, während dagegen die vermittelte Königin Brunhilde so mild gegen sie war, daß sie, sogar zu Gregor's I. Mißfallen, — ihnen den Besitz christlicher Sklaven gestattete. Die letzten merovingischen Könige verfielen immer tiefer in Bigotterie und Judenhaß. Chlotar II., Muttermörder und doch als Muster kirchlicher Frömmigkeit geriefen, dem im J. 613 die Gesamtmonarchie der Franken wieder zugefallen war, sanctionirte die Beschlüsse des Pariser Concils, daß die Juden weder zu obrigkeitlicher Gewalt noch zu Kriegsdienst zugelassen werden dürfen (im Jahre 615). Als vor dem Westgothen Sisebut (s. unten) viele Tausende von Juden aus Spanien nach dem Frankreiche entflohen waren, schämte sich Chlotar's schwelgerischer Sohn Dagobert, geringeren Religionszeifer als der Westgothe zu beweisen, und erließ (um das J. 629) einen Befehl, daß sämtliche Juden Frankreichs bis zu einem bestimmten Tage entweder sich zum Christenthume bekennen sollen oder es mit dem Tode büßen sollten. Viele Juden gingen darauf zur Kirche über, in dessen der schreckliche Befehl, wie es scheint, nicht in allen Theilen des Reiches vollzogen ward; insbesondere scheinen in Aufrassen, bei den westlichen Unterthanen, welche ohne dieß mit Widerwillen den neustrischen Königen gehorchten und nicht die fanatische Natur der Neustrier theilten, die Juden wenig verfolgt worden zu seyn; und auch in Neustrien tauchten sie, nachdem Dagobert's Zorn verbraucht

war, wieder hervor. Schon im folgenden Jahre sah sich daher das Concil von Rheims veranlaßt, die früheren kanonischen Beschlüsse wieder zu erneuern. Je mehr das Ansehen der Merovinger sank und die Macht ihrer *majoros domus* stieg, desto mehr Ruhe ward den Juden; die Vorläufer Karl's des Großen ahnten bereits in den Juden die rührigen, verständigen, dem Staate nützlichen Unterthanen; die Kirchenversammlungen ereifern sich nur immer noch gegen den Sklavenhandel und vermögen doch nicht damit fertig zu werden, weil sie ihn nur einseitig verdammen.

Ueber die starke Verbreitung der Juden nach Spanien zur Zeit des römischen Reiches und über die Stellung der Juden daselbst zur Zeit der maurischen Herrschaft haben wir bereits im zweiten und dritten Abschnitte berichtet. Zwischen diese beiden Perioden fällt eine mittlere, welche wir jetzt erst im Zusammenhange mit der Geschichte in der übrigen europäischen Christenheit schildern können: Das Christenthum hatte in Spanien so frühe schon Wurzel geschlagen, daß die erste und bekannte Kirchenversammlung in der spanischen Stadt Eliberis (Elvira) gehalten wurde (im Jahre 305). In dieser Versammlung wurden noch keine Bestimmungen gegen die Juden getroffen. Anders auf der zweiten zu Eliberis um das Jahr 320: die Juden scheinen darnach schon um diese Zeit in Spanien so zahlreich und so einflußreich gewesen zu seyn, daß die Geistlichkeit die Kirche durch solche Mittel befestigen zu müssen glaubte und bei Standes des Kirchenbannes allen Christen einen vertrauten Umgang mit Juden, die Ehe mit ihnen, das Speisen bei jüdischen Gastmählern und das Einsegnen ihrer Feldfrüchte den Juden verbot, Legteres mit dem Beisage: „Damit der von den Geistlichen gespendete Segen nicht unwirksam und vergeblich erscheine!“ Wie genau muß demnach damals noch das Verhältniß der beiderseitigen Bevölkerung gewesen seyn, wie wenig innerlich und äußerlich erstarrt die Kirche! Da brach mit der Völkerverwanderung, welche das Land verheerte und umwandelte, auch der Arianismus herein und reducirte die Macht der katholischen Kirche auf ein Minimum. Die Juden dagegen blieben unangefochten, sie genossen bürgerliche und politische Gleichheit und wurden zu öffentlichen Aemtern zugelassen; denn sie waren die natürlichen Allirten gegen den Katholicismus und waren den ungebildeten Westgothen an Kenntnissen und Gewandtheit voraus. Diese günstige Lage der Juden dauerte über ein Jahrhundert. Die Juden im narbonnensischen Gallien und in den gleichfalls den Westgothen unterworfenen Theilen Nordafrika's theilten dieselbe. Einige Juden leisteten ihren Herrschern wesentliche Dienste: die am Fuße der Pyrenäen wohnten, vertheidigten die Pässe gegen Einfälle der Franken und Burgunder. Die Juden in Spanien scheinen früher als die in Gallien rabbinische Strenge angenommen zu haben, wenn sie auch den Thalmud selbst verhältnißmäßig spät, nicht viel früher, als die Juden in Gallien erhielten. Sie genossen vollkommene Religionsfreiheit; ja sie hatten sogar das Privilegium, das ihnen sonst in allen Ländern Europas streitig gemacht wurde, daß sie ihre Sklaven beschneiden durften. Aber von dem Augenblicke an, da der Katholicismus wieder mächtig wurde in Spanien und den Arianismus verdrängte, trat der Wendepunkt zu ihrem Verderben ein. Das Westgothenreich war bisher ein Wahlreich gewesen; Reccared sagte den Katholischen Bischöfen gegenüber seinen weltlichen Großen: so trat er zum Katholicismus über, gab den katholischen Bischöfen Sitz und Stimme gleich jenen in seinem Reichsrath und beschmolz den Charakter einer Reichsversammlung und einer Kirchenversammlung. Er war zur Ausführung seines Entschlusses einer gewissen Anzahl von Stimmen im Voraus gewiß, aber er hatte den Dienst auch zu erwidern, durch den Gegen dienst der Unterwerfung seines bisherigen arianischen Glaubensbekenntnisses und durch Maßregelung der mit den Arianern allirten Juden. Wir haben somit schon hier das später unter Ferdinand den Katholischen so merkwürdig sich wiederholende Verhältniß einer natürlichen Allianz zwischen der Aristokratie und der Judenschaft in Spanien. Dieselbe Synode, auf welcher Reccared das arianische Glaubensbekenntniß abschwor, die Synode von Toledo im Jahr

, untersagte den Juden die Ehe mit Christen, den Erwerb christlicher Sklaven, die Einsetzung öffentlicher Ämter und befahl, die Kinder aus gemischter Ehe mit Gewalt zu trennen. Alle Wohlhabenden des Landes bedienten sich dazumal der Sklaven zum Haus und Haushalt, die Juden allein sollten sich ihrer nicht bedienen dürfen; die Gleichgestellten und Gleichangesehenen sollten auf Einmal also rechtlich erniedrigt zur Tausch ihrer Kinder gezwungen werden. Sie boten dem Könige eine große Summe; er wies sie ab und ward dafür und für die Sklavensache von Gregor dem Papste belobt. Reccared fügte noch hinzu, daß nach Beschluß der narbonneischen Synode es den Juden nicht mehr gestattet seyn sollte, bei Leichenbegängnissen zu singen. Allein diesen Maßregelungen Seitens des Königs und der Geistlichkeit stand nun gegenüber die Gunst der Großen des Reiches, welche theils aus Arianismus, theils aus Trotz gegen den König die Juden nun in Schutz nahmen und in den Gebieten nach wie vor gewähren ließen, so daß die Gesetze gegen sie ganz außer Kraft kamen. Reccared's Nachfolger, Lioba, Victorich und Gundemar kümmerten sich wenig darum. Desto fanatischer trat wieder gegen die Juden auf Sisebut, ein Zeitgenosse des Heraclius in Byzanz. Sein Gewissen fühlte sich gleich im Anfange seiner Regierung (Jahr 612) beschwert, daß trotz Reccared's Gesetz noch immer christliche den jüdischen Herren dienen und durch die Beschneidung dem Judenthume anheimfallen. So erneuerte er nicht nur jenes Gesetz, sondern fügte zum Verbot des Ankaufs solcher Sklaven Seitens der Juden den Befehl, daß wer bis zum 1. Juli seine jüdischen Sklaven nicht freigelassen oder verkauft habe, dessen Vermögen sollte dem Kaiser verfallen; Juden dagegen, welche Christen werden, dürfen Sklaven halten sogar ihren Erbtheil an den Sklaven des jüdisch bleibenden Erbverwandten behalten! Jeder seiner Nachfolger, welcher dieses Gesetz wieder aufzuheben wagen sollte, sollte in dieser Welt der tiefsten Schmach und in jener der ewigen Hölle in den Flammen des Fegfeuers verfallen.“ Aber auch diese Maßregel drang noch nicht durch; die Großen thaten, was sie wollten, die Juden gewannen sie noch mehr durch Geschenke, einzelne Bischöfe führten die harte Bestimmung nicht aus. Da erklärte Sisebut, sämmtliche Juden des Landes binnen einer gewissen Frist entweder sich taufen lassen zu lassen oder das Reich räumen. Dieß wirkte: Viele ließen sich taufen, Viele aber auch es vor, auszuwandern, entweder nach Frankreich oder Nordafrika (J. 612—613). Die Zwangsbekehrung fand sogar die spanische Geistlichkeit dazumal noch für verwerflich, während zwei Jahrhunderte später Bischof Amolo sich darauf als auf eine göttliche, nachahmungswerthe und verdienstliche Handlung Sisebut's berief; wirklich freigig aber urtheilte Sisebut's Nachfolger, Swintila, ein milder und gerechter Mann, „Vater des Vaterlandes“ genannt, welcher die Maßregel denn sogleich außer Kraft setzte, die Verbannten zurückkehren und die Zwangstausen unbeachtet ließ (Jahr 621—631). Allein eine Verschwörung stürzte ihn und erhob an seine Stelle ein gefürchtetes Werkzeug des Fanatismus, Sisenand. Die Geistlichkeit hatte nicht nur die Verurteilung, sondern auch diese massenhaften Zwangstausen für verwerflich erklärt, aber durch ihrer Anschauung vom character indelebilis der Sacramente mußte sie auch Swintila's Mißachtung des Rücktritts der Zwanggetauften verwerfen. Die Synode von Toledo vom Jahre 633, an ihrer Spitze den persönlich billigen, aber in der Dogmatik hingehangenen Erzbischof Isidor von Sevilla, sprach daher zwar den Grundsatz aus, daß die Juden nicht mit Gewalt und Strafandrohungen zum Christenthum geführt werden dürfen, und erneuerte doch zugleich gegen sie die Gesetze Reccared's; ihre ganze Strenge richtete sie gegen die von der Zwangstausen wieder Abgefallenen, „damit der Glaube nicht geschändet werde,“ und befahl ihnen, aller Beobachtung der jüdischen Religion und des Umgangs mit ihren früheren Glaubensgenossen sich zu enthalten, gemischte Ehen zu trennen und ihre Kinder beiderlei Geschlechts in Klöstern erziehen zu lassen; wer von ihnen noch über Beobachtung des Sabbath's, eines jüdischen Feiertags oder Ritus, der Beschneidung oder einer Speiseunterscheidung betroffen würde, sollte zum Sklaven ge-

macht und nach Bestimmung des Königs an rechtgläubige Christen verschenkt. Die Zwanggetauften alle aber und ihre Nachkommen sollten nicht als Zeugen werden, „weil derjenige nicht gegen Menschen wahrhaft seyn könne, der getreulos geworden!“ Isidor verfaßte aber auch eine Schrift gegen die Jut „Libri duo contra Judaeos,“ worin er die christliche Glaubenslehre aus dem Testamente erweisen wollte und wodurch er wieder Controversschriften hervorrief. Hauptentgegnung Isidor's, daß das Scepter von Juda gewichen sey, beriefe die Juden auf ein jüdisches Reich im äußersten Osten, das von den Nachkommen regiert werde. Auf Sisenand folgte Chintila, welcher das sechste Concilium im Jahre 638 zusammenberief, durch dasselbe alle jüdenfeindlichen Paragraphen der Beschlüsse bestätigen und erklären ließ, daß Niemand im Reiche bleiben dürfe, nicht das katholische Glaubensbekenntniß annehme. Viele nahmen wiederum die Taufe an, viele aber griffen zum zweiten Mal zum Wanderstab. Schon 642 folgte nach Chintila's Tod Chindaswind, ein Feind der Geistlichen, die die Macht der Krone zu Gunsten der Kirche beschränken wollten. Die Verbannten in die Heimath, die Zwanggetauften zum Judenthum zurück und die Angesehenen der Geistlichkeit gingen nun in dieselbe Verbannung nach Afrika und dem südlichen Spanien. Von den Juden verlangte der König Nichts, denn eine Kopfsteuer in den Städten. Sein ihm unähnlicher Sohn Receswinth (vom Jahre 652 — 672) schlug ein entgegengelegtes Verfahren ein und das achte Concilium von Toledo beschränkte gegen die Juden auf das Verbot christlicher Sklaven und Ausschließung von der Zeugnenschaft gegen einen Christen; forderte aber von den Zwanggetauften nochmaliges Abschwören des Judenthums und setzte auf Flucht aus dem Reich die heimliche Verbergen, die schwerste Strafe; die Zwanggetauften schworen die Dreieinigkeit, Alles zu beobachten, mit Ausnahme des Genusses der Schwärze, wogegen sie den Widerwillen nicht überwinden können; wer den Schwur über die von ihnen selbst verbrannt oder gesteinigt oder, wenn der König ihn davon wenigstens als Sklave behandelt werden. Dabei mußten sie die Judensteuer bezahlen, damit der Staatsschatz durch den Bekenntnißwechsel keine Einbuße erleide. Receswinth bestätigte förmlich und ausdrücklich das römische Gesetzbuch die Zwanggetauften für judaisirende Ketzer, setzte die Strafe des Bannes auf die Verhüllung eines heimlichen Juden und erreichte sein Ziel doch nicht: die Zwanggetauften in ihrem Herzen dem Judenthum nur um so fester an; die vertriebenen Juden die Kunst, ihre tausendjährigen Feinde immer wieder zu täuschen und zu erniedern. Erließ die Geistlichkeit (Jahr 655) die Verordnung, daß die Zwanggetauften die christlichen Festzeiten nicht mehr zu Hause, sondern ganz und gar in den Augen von Geistlichen zubringen und die Uebertreter je nach dem Alter durch Bußen oder Geißelhiebe gestraft werden sollen. Das zehnte Concilium von Toledo (656) fügte dazu noch den Bann über die christlichen Sklavenverkäufer, ohne jedoch dadurch eine durchgreifende Wirkung hervorzubringen. Ein Aufstand des Grafen Berich von Septimanie gegen Receswinth's Nachfolger Wamba, in Folge der Verhüllung der Juden auf das Versprechen sicherer Zuflucht und Religionsfreiheit hin in sein Vaterland auswanderten und des Königs Feldherr, Paulus von Hilderich in Narbonne, zu ausgerufen wurde, endete unglücklich, dennoch ließ Wamba während seiner Regierung (Jahr 672 — 680) den Juden eine gewisse Freiheit. Ein Schlaftrunk und die Verbindung mit dem Mönchsgewande während dieser Betäubung entsetzte den König und brachte den Anstifter dieser Arglist, Erwig, von byzantinischem Ursprungs, auf den Thron. Um die Usurpation legitimiren zu lassen, mußte die Geistlichkeit Zugeständnisse machen und legte nun auf dem zwölften Concilium von Toledo eine Reihe von Gesetzen gegen das Judenthum zur Bestätigung vor. Von den Paragraphen, welche das Concilium hienach bestätigte, betraf nur ein einziger die Verhüllung der Juden; dieser Eine bedeutete ihnen, daß, wenn sie nicht innerhalb eines Jo-

ihre Kinder und Angehörigen zur Taufe stellen, ihre Güter confiscirt werden, sie 100 Weißelhiebe bekommen und mit abgeschundener Kopf- und Stirnhaut außer Landes verwiesen werden. Von den 26 Paragraphen gegen die Zwanggetauften theilen wir nur Folgendes mit: Wer an sich oder an andern die Beschneidung vollzieht, dem sollen, den Männern die gonitalia, den Weibern die Nasen abgeschnitten werden. 100 Weißelhiebe für Sabbathfeier, Sonntagsarbeit, Speiseunterschiede, Verehelichung innerhalb des sechsten Grades der Verwandtschaft, gemischte Ehe, Versteckung eines Juden oder Beihülfe zur Flucht, für die Lektüre oder den bloßen Besitz von antichristlichen Büchern. Jeder Jude muß alle jüdischen Gebräuche abschwören und den christlichen Glauben herfagen, auch versprechen, der Kirchlichkeit sich zu befeßigen, und das Alles war zu bekräftigen mit einer vorgeschriebenen Eidesformel, welche nach Länge und Reichhaltigkeit eine ganze biblische Beschichte ist, und mit der Beteuerung bei den Reliquien und den vier Evangelien, wie mit schrecklichen Selbstverfluchungen schloß. Kein Jude darf ein Amt bekleiden, bei welchem er Christen vorfindet, ausgenommen, wo der König des öffentlichen Vortheils willen es gestattet. Jeder jüdische Sklave wird durch Anmeldung zum Christenthum frei. Wo Zwanggetaupte wohnen oder auf der Reise sind, sollen sie die Kirche besuchen und bei dem Bischof oder andern bewährten Christen sich einfinden. Sie sollen ihre Abschrift dieses Gesetzes überall bei sich tragen. Die Geistlichen sind mit Vollziehung dieses Gesetzes beauftragt. Mit Ausnahme der Rückkehr zum Judenthum steht das Recht der Begnadigung beim König. Zwei Tage nach Schließung des Concils wurde das Gesetz den verbliebenen Juden und den Zwanggetauften vorgelesen, den 15. Januar 681. An der Spitze des Concils stand ein Prälat von jüdischer Abkunft, der angesehenste und gelehrteste Bischof seiner Zeit, der Metropolitan Julian von Toledo. Dieser schrieb auf Verlangen des Königs zur Vertheidigung der Messianität Jesu noch eine „Tres libri de demonstratione Actatis sextae contra Judaeos“, worin er zuerst den Satz bestreitet, daß der Messias erst im sechsten Jahrtausend (das siebente sollte der Welt Sabbath, die Zeit der Messias Herrschaft, seyn) erscheinen müsse, da es nirgends in der heiligen Schrift vorkomme; sodann nachweist, daß durch Jesus die Erfüllung der Zeiten nach untrüglichen Zeichen eingetreten sey; ferner Vermuthungen aufstellt, wie man bei der Abweichung der Chronologie der Septuaginta von der des hebräischen Originals selbst das Erscheinen Jesu im sechsten Jahrtausend herausbringen könnte; endlich die Beweise der Kirchenväter wiederholt, daß das Judenthum ohne Tempel nicht bestehen könne und daß Jesus Christus herrsche auf Erden. Erwig's Nachfolger, sein Schwiegersohn Egica, ein Verwandter des entsetzten Wamba, nahm undankbarerweise an Erwig's Kindern Rache und behandelte aus Opposition gegen Erwig die Zwanggetauften Anfangs milde; als er aber einsah, daß er damit auch nicht viel ausrichte, griff er wieder zur Strenge, verbot ihnen und den Juden den Besitz von Ländereien und Häusern, Schiffahrt und Handel nach Afrika, allen Geschäftsbetrieb mit Christen und nahm ihnen alle unbeweglichen Güter gegen eine gewisse Entschädigung ab. Nur die aufrichtig Bekehrten sollten frei seyn, ihr Ausfall in der Judensteuer aber durch die nicht aufrichtig Bekehrten ersetzt werden. Die Synode von Toledo vom Jahre 693 bestätigte dieses Gesetz. Obwohl dabei mehrere der quälerischen Gesetze Erwig's durch Egica aufgehoben wurden, so trieb doch die Einziehung ihrer unbeweglichen Güter die Betroffenen also zur Verzweiflung, daß sie mit ihren Brüdern unter der maurischen Herrschaft in Afrika Verbindungen zum Sturz des westgotischen Reiches durch die Mauren anknüpften. Diese Verbindungen wurden vor der Zeit verrathen und die Rache traf nun nicht nur die Schuldigen, sondern sämmtliche jüdische Bewohner Spaniens. Egica legte dem Concil von Toledo vom Jahre 694 die Beweise vor und das Concil erklärte nun alle in Spanien und in der gallischen Provinz zu Sklaven, vertheilte sie durch das Land an einzelne Herren, entriß die Kinder von Zurücklegung des siebenten Jahres an die Eltern und übergab sie Christen zur Erziehung. Eine Ausnahme wurde nur gemacht zu Gunsten derjenigen, welche in den Engpässen der gallischen Provinz eine Vormauer

gegen feindliche Einfälle bildeten. Egica's Sohn und Nachfolger Wittza, ein wälscher König, welcher dem Lande Eintracht geben wollte, beschloß, auch den Juden Vollgenuß ihrer bürgerlichen Rechte wieder zu verleihen; allein es war zu spät, seinem frühen Tod drang der Muhammedaner Tarik nach Andalusien herüber; alle Handlungen im Reiche machten gemeinschaftliche Sache mit ihm; nach der Schlacht bei Xeres (Juli 711) und dem Tode des letzten westgothischen Königs Roderich fiel die Provinz um die andere in die Hände der Mauren und war auch die Zeit einer sichereren Existenz der Juden auf der pyrenäischen Halbinsel wieder angebrochen.

5) Die Stellung der Juden während der Herrschaft des Islamismus bis zum Siege des Protestantismus. — Der Arianismus war nun auf allen Punkten der Christenheit überwunden; keine inneren Feinde standen der Herrschaft des Katholicismus im Wege, und die Verbindung, welche das Papstthum mit dem großen Frankenreiche jenseits und diesseits des Rheines einging, befestigte die Herrschaft auf Jahrhunderte hinein. Der Muhammedanismus hatte der katholischen Christenheit des Morgen- und des Abendlandes zwar ungeheuerere Länderstrecken in Asien und Afrika entrissen, im äußersten Westen von Europa sogar sich festgesetzt, und die heillosen kirchlich-politischen Zustände des byzantinischen Reiches führten auch den Osten Europa's in seine Arme. Desto fester und concentrirter behauptete der Islamismus nun die Herrschaft von den Pyrenäen bis zum Caucasus, von der Südspitze Italiens bis in den Norden Europa's, und desto tiefer war das Judenthum, welches die älteste Rivale des Christenthums gewesen war und in Europa Jahrhunderte hindurch seine Rivalität geltend gemacht hatte, durch eine Kette von kirchlich-politischen Maßnahmen gedemüthigt. Dennoch beginnt diese zweite Periode unserer Geschichte mit einem neuen Aufschwung der europäischen Juden zu einer günstigeren Existenz gerade die politischen Träger des Bündnisses zwischen Staat und Kirche erscheinen, die armen mißhandelten Bevölkerung und erhoben sie wieder zu einer Höhe der Cultur. Obwohl Karl der Große Schutzherr der Kirche war und die Ehre der Papstthums begründen half, obwohl der gleichzeitige Papst Hadrian weniger als judenfreundlich war, obwohl die bisherigen Concilienbeschlüsse die schärfsten Maßregeln gegen die Juden vorschrieben, verfuhr Karl doch auch in diesem Punkte der ganzen Selbstständigkeit und dem ganzen Scharfblick seines großen Geistes. Wenn sonst, wenn Geistliche oder Kirchendiener heilige Gefäße an Juden verkauft oder verpfändet hatten, die Juden gestraft worden waren, zog Karl die Verkäufer und Pfänder zur Strafe, wie er auch bei Beschuldigung der Hexerei nicht die Beschuldigten bestrafte, sondern die Verläumder und damit diese ganze Seuche auf lange hinaus von seinem Reich verbannte. Während sonst der Handel und Wandel der Juden beständig und systematisch auf Schleichwege gedrängt worden war, erkannte er in den Juden eine eigenthümliche Begabung dafür und benützte er diese zum großen blühenden Aufschwung des materiellen und geistigen Verkehrs seines Reiches. Während man sonst die Juden nur Feinde des Heiligen erblickt, sie von der Kirche systematisch zurückgedrängt und ihr geistiges Leben ertödtet hatte, suchte Karl die Juden Deutschlands und Frankreichs einer höheren Cultur theilhaftig werden zu lassen und ihre Kenntnisse wie für seine christlichen Unterthanen zu nützen. Nur in einem einzigen Punkte hielt er einen Unterschied zwischen Christen und Juden aufrecht, in der Eidesablegung gegen einen Christen: er ließ dem Juden den Eid gegen den Christen zu der Jude mußte sich dabei mit Sauerampfer umgeben, die Thora oder, wenn es fehlte, eine lateinische Bibel halten und Naemans Auszug und die Strafe der Kora's zum Zeugnisse der Wahrheit auf sich herabrufen. Von dem Handel, den Karl den Juden im ausgedehntesten Maße zu betreiben gestattete und mittelst des durch sie die fernsten und interessantesten Verbindungen mit fremden Ländern und Colonien anknüpfte, nahm Karl nur das Getreide und den Wein aus, weil er den Gewinn diesen Lebensmitteln für ein schändliches Gewerbe hielt. Seiner Gesandtschaft an den Kaiser

Baruch al Raschid gab er einen Juden Namens Isaal bei (Jahr 797), welcher zwar Anfangs neben den Edelenten Landfried und Sigismund nur die Rolle eines Dolmetschers hatte, da aber Beide auf dem Heimweg gestorben waren und er in die diplomatischen Geheimnisse eingeweiht war, vom Kaiser in Aachen in feierlicher Audienz empfangen wurde und des Chalifen Antwort und Geschenke zurückbrachte. Auch einen gelehrten Juden hatte sich Karl vom Chalifen ausbeten und in R. Machir erhalten, welcher in der Vorsteher der Judengemeinde zu Narbonne wurde und eine thaludische Hochschule gründete. Aus Lucca aber ließ Karl eine gelehrte Familie nach Mainz kommen, Isidoros und dessen Sohn und Nessen, welche, wie Machir in Gallien, so diese in Deutschland gelehrte Volksgenossen heranbildeten und den deutschen Juden erst eine regelmäßige Gemeindeverfassung gaben. Die Zustände diesseits des Rheins waren bisher noch ungleich rohere gewesen denn jenseits und auch die deutschen Juden theilten diesen Zustand, wiewohl sie auch noch nicht den raffinierten Maßregelungen jener kultivirten Völkern ausgesetzt waren, sondern zumeist unangefochten und friedlich mit der deutschen Bevölkerung zusammengeliebt hatten. Daß sie sich bereits, als Deutschland noch mit Wald und Sumpf bedeckt war, in Worms niedergelassen (die Sage rückt es hinauf in die Zeit vor der Geburt Jesu, bis in die Zeit Esra's, ja bis in die Zeit der Ueberwältigung des Stammes Benjamin in der Richterzeit, da 1000 Benjaminiten entkommen seyen und in Deutschland sich niedergelassen und Worms gegründet haben) und in Wormser, Ulmer und Regensburger Gemeinden Briefe von Jesu Auftreten erhalten zu seiner Kreuzigung gerathen haben, gehört in das Reich der Sage; ebenso wahrscheinlich die Nachricht einer Chronik, daß die römischen Soldaten von der Zerstörung Jerusalems hinweg sich schöne Frauen ausgelesen, bei ihrer Rückkehr an den Rhein mitgenommen, Kinder gezeugt haben und diese Kinder von den Müttern in ihrem Glauben erzogen worden seyen. Sichere Zeugnisse über das Vorhandenseyn von Juden in der römischen colonia agrippina, in Eln, datiren erst aus dem vierten Jahrhundert. In Folge ihrer günstigen Stellung unter Karl und seinem Sohn Ludwig, breiteten sie sich in vielen Gauen Deutschlands aus. So wohnten sie im neunten Jahrhundert bereits auch in Magdeburg, Merseburg, Regensburg. Von diesen Gegenden aus drangen sie alsdann nach Böhmen und Polen.

Ludwig der Fromme (regierend vom Jahre 814 bis zum Jahre 840), der gutmüthige aber willenlose Kaiser, überbot noch seinen Vater in Gunstbezeugungen gegen die Juden, bei all' seiner Kirchlichkeit; ja, diese Gunstbezeugungen überschritten unter dem Einflusse der Hofintrigen und der maßlosen Opposition des Bischofs Agobard von Lyon gegen die Juden wiederum das Maß der Gerechtigkeit und Weisheit. Ludwig schenkte die Juden nicht nur unter seinen besonderen Schutz und litt keine Unbill gegen sie von Baronen oder Geistlichen; sie genossen nicht nur Freizügigkeit durch das ganze Reich und durften, trotz der vielen kanonischen Gesetze, christliche Arbeiter bei ihren industriellen Unternehmungen gebrauchen; es dauerte nicht nur der Sklavenhandel vom Ausland nach dem Reich in ihren Händen fort, sondern die Geistlichen durften die Sklaven der Juden, welche sich zur Taufe meldeten, nicht einmal taufen, damit sie ihren Leuten nicht entzogen werden; die Wochenmärkte wurden ferner den Juden zu lieb vom Sabbath auf den Sonntag verlegt. Rechtschaffenertweise wurden die Juden nun von jeder Geißelstrafe befreit, wo sie nicht Synagogenstrafe war; ebenso von den barbarischen Verurtheilungen in Italien mit Feuer und siedendem Wasser, welche statt des Zeugenbeweises eingeführt waren. Von ihrem Handel hatten die Juden nur eine Steuer zu zahlen und jährlich eine Abgabe über die Einnahmen abzulegen; war dieses eine ausnahmsweise Einmischung in ihren Erwerb, so war es dagegen eine üble Begünstigung der Juden, daß Ludwig zu Steuerpächtern machte und ihnen dadurch nicht nur eine privilegierte Gewalt über sie gab, sondern auch eine die stete Eifersucht der Christen reizende Bereicherungsquelle öffnete. Uebrigens standen die Juden bei alle dem unter einem hohen kaiserlichen Schutze, „der Judenmeister,“ „magister Judaeorum,“ genannt. Die große Auffassung von

Handel und Verkehr, für welche Karl die Juden verwendete, hatte Ludwig nicht sondern nur seines Vaters Billigkeit, welche kein Ansehen der Person kannte; das Ludwig auch nicht mehr die Selbstständigkeit und Kraft des Vaters, sondern die Hofeinkünfte beherrscht. So artete die Gunst gegen die Juden aus in Bevormundung und wurde dadurch eine eigenthümliche Stellung derselben im deutschen Reich bei in welcher sie einerseits den Schutz des Reiches genossen, andererseits aber schiefe Richtung und Thätigkeit kamen und darum trotz des Schutzes auch viel erfahren. Die Juden bildeten in ihrer großen Anzahl, in der Art und Weise der Beschäftigung, in ihrer eigenthümlichen Stellung zum Kaiser und Reich nicht eine besondere Religionsgemeinschaft, sondern eine Corporation im Staat, ein Mittel zwischen Rittern und Leibeigenen, eine Art Bürgerstand; aber dieser Stand hatte so eigenthümliches Gepräge, daß die gegenseitigen Beziehungen, welche auch mit Leibeigene immer noch miteinander verbanden, hier mangelten, und daß die Bevormundung von der einen Seite immer wieder zu Beeinträchtigungen von der andern reißend dieser Gegensatz desto gefährlicher werden mußte. Eine besondere Ursache, welche Kaiser Ludwig zu dieser übergroßen Begünstigung der Juden veranlaßte, lag in der besonderen Vorliebe seiner zweiten Gemahlin Judith für das Judenthum selbst. Durch Schönheit und Geist ausgezeichnete Frau fand sich durch das Christenthum es von jener, bereits so tief gesunkenen Geistlichkeit gelehrt und geübt wurde, die Masse abergläubischer Meinungen und Gebräuche, in welchen die Anbetung des Geistes und in der Wahrheit wenig zu verspüren war, nicht befriedigt und fand Lesen des Alten Testaments einen solchen Genuß, vorzüglich an der heiligen Schrift daß sie mit jüdischen Rabbinen, welche eine geläuterte Gotteserkenntnis beehrten ebenso gerne verkehrte, als mit dem gelehrten Abt von Fulda, Rhabanus Maurus Kaiserin stand hierin auch nicht allein; es gab eine ganze Partei am Hofe, unter vorzüglich der Kämmerer Bernhardt, der eigentliche Regent des Reiches, und des Konrad Bodo, der Liebling und Seelsorger des Kaisers, welche in den Juden nachchristlichen Zeit das Volk Gottes, die Nachkommen der großen Patriarchen und Propheten ehren wollten; auch Solche, welche, weil der Geschmack für das Christenthum ihnen durch jene Kirchlichkeit verdorben und verleidet war, noch weiter gingen den Schriften eines Philo und Josephus sich mehr ergößten denn an den Evangelien ja sogar lieber einen Gesetzgeber wie die Juden, denn einen Heiland wie die Christen haben wollten, und jüdischen Segen und Fürbitte höher achteten, denn die Gebete der Kirche. Die Juden hatten daher freien Zutritt bei Hof; Verwandte des Kaisers machten ihnen und ihren Frauen kostbare Geschenke; der Kaiser, welcher jener selbst nicht ganz fremd war, verkehrte mit ihnen unmittelbar, war aber schwer zu trösten und betrübt, als diese Richtung seinen Liebling und Seelsorger Bodo zuletzt ohne sein Wissen mit Zurücklassung aller Herrlichkeit des Hofes nach Spanien weichen, sich beschneiden zu lassen und mit einer Jüdin sich dort zu verheirathen. Kaiser ließ er die Juden es nicht entgelten: sie durften nach wie vor Synagogen innerhalb und außerhalb derselben über das Thdrichte des Heiligen- und Rittersdienstes, der Bilderverehrung u. dergl. sich aussprechen; Christen besuchten ihre Dienste und fanden die Vorträge ihrer Kanzelredner oft und viel besser als die Predigten der Geistlichen; hochgestellte Geistliche lernten von Juden für die Auslegung der Schrift, wie dieß Rhabanus Maurus selbst in seinen, dem nachmaligen Kaiser Lothar dem Deutschen gewidmeten Commentarien gesteht, und die schweren Angriffe, welche die bigotte Partei, an ihrer Spitze der Bischof von Lyon, Agobard der Heilige, gegen die Juden erhob, zogen dieser Partei nur desto mehr die Ungnade des Kaisers zu. Die Flucht der Sklavin eines angesehenen Juden von Lyon, welche, um ihre Freiheit zu erlangen, sich von Agobard hatte taufen lassen (um das Jahr 827) und die Werbung derselben durch den Judenmeister Everardus (Eberhard), gab den Anlaß zu dem dreijährigen, sehr interessanten Streit, in welchem die kirchliche wie die liberal

erfüllt allen ihren Einfluß aufboten, Agobard eine Reihe von Schriften: 1) Ad curiam Palatii Walam et Hilduin; 2) Consultatio ad proceres; 3) Ad Hibridium; 4) De iudiciis superstitionibus und 5) De insolentia Iudaeorum (in das Deutsche **setzt von Dr. Emanuel Samosy, Leipzig 1852**) gegen die Juden verfaßte, aber auch **harmlosen, geschäftigen, ja sogar hochverrätherischen** Schritten sich verleiten ließ. Agobard **berief sich auf das mosaische Verbot des Umgangs von Juden mit Heiden; auf apostolischen Verbote des Umgangs von Christen mit Ungläubigen; auf die zu Recht haben kanonischen Befehle; auf das Schmachliche der Befleckung von Söhnen des Israhel mit Söhnen der Finsterniß; auf die Würde der matel- und runzellosen Kirche, die sich für die Umarmung des himmlischen Bräutigams vorbereiten und nicht durch Unreinlichkeit mit der verstoßenen Synagoge entehren sollte; endlich auf die Hartnäckigkeit der Juden gegenüber aller christlichen Belehrung und das Gefährliche des Einflusses der Juden auf die damalige christliche Bevölkerung.** Ein Handschreiben des Kaisers an den Bischof um das andere wechselte mit diesen bischöflichen Schriften und Gegenvorstellungen; Agobard eilte an den Hof, ward aber vom Kaiser mit finsternem Antlitz und **bestimmtem Befehl heimgeschickt; die ihm angedrohte Absendung von kaiserlichen Commissarien, um Agobard's und der ihm gleichgesinnten Bischöfe Agitation niederzuschlagen, sollte ihren Pfarrkindern überall, wiewohl zumeist vergeblich, einschärfen, den näheren Umgang mit Juden abzubrechen, da der Fluch sie umgebe wie ein Gewand und ein- wie ein Wasser, da sie einem schwereren Strafgericht verfallen seyen, als Sodom und Gomorrah, richtete Nichts aus.** Agobard wich aus, bis die Commissarien wieder **zurück waren; beklagte sich dann schriftlich gegen den Kaiser, daß diese ihre Vollmacht überschritten haben, daß es einem so frommen Kaiser nicht möglich seyn könne, es zu erlauben, daß die christlichen Gemeinden darüber ganz verwirrt werden; fügte Schilderungen von Beleidigung der Christen durch Juden, von Lästerung des Namens Jesu, von Diebstählen, Verkaufen und Schlachten christlicher Knaben hinzu, sowie Fabeleien, welche die Juden zu jedem Blatt des Alten Testaments hinzugehängt haben, und zog den Schluß, daß, weil sie den Sohn verläugnen, sie auch den Vater nicht verdienen, weil der Sohn jungfräuliche Geburt nicht anerkennen, sie die wahren Antichriste seyen.** Der Kaiser verblieb wie Agobard bei seiner Ansicht, begünstigte nach wie vor die Juden, **so daß als Agobard ein Jahr darauf (830) an der Verschwörung gegen die Kaiserin und dem Versuch der entarteten Söhne, den Vater zu entthronen, sich theilnahmte, ward Agobard seiner Bischofswürde entkleidet, entfloh nach Italien, nahm später von Ludwig's Ermahnung seine Würde wieder zurück und unternahm von nun an Nichts mehr gegen die Juden.**

Unter Ludwig's Nachfolgern aber änderte sich der ganze Zustand. Die königliche Gewalt sank; das Feudalsystem entwickelte sich; der Clerus benützte seinen Einfluß gegen immer mehr dem königlichen Schutze entrissenen und der Gewalt einzelner Herzoge und Fürsten zufallenden Juden. Man fing jenseits des Rheines an, die Verpachtung der Zölle ihnen zu entziehen, Geistliche in ihre Synagogen zu schicken zu christlicher Predigt, durch Proselyten jüdischen Eltern ihre Kinder abwendig zu machen; die Concilien kamen auf die alten Canones zurück und verwehrten ihnen das Advocaten, Berathern, Richtern, Kriegsdienste leisten, Synagogen bauen, so daß die Gebiete der Geistlichkeit sich entleerten, die Auswandernden in die Gebiete der Barone überstiebelten und verlassenen Güter von Judengemeinden an Bischofsstühle oder Klöster verschenkt wurden. In Toulouse kam die Sitte auf, an den christlichen Hauptfesten dem Syndikus der Stadt vor der Hauptkirche eine Ohrfeige zu geben, — ein Schimpf, zu dessen Erduldung fromme Juden sich öfters gedrängt haben sollen. In den Gebieten der Barone, wo sie eine geschätzte Stellung behielten, veräußerten auch die längst schon ansässigen Juden immer mehr und mehr ihre liegenden Güter, um bei der Zunahme der Gewalt unter den schwachen Königen nicht dem Heerbarme folgen zu müssen und weil die Mächtigkeit dadurch ihren Einfluß auf sie weniger ausüben konnte. Die Barone wurden

auf den Besitz ihrer Juden eifersüchtig, weil diese bald als integrierende Theile der roneen betrachtet wurden, und je mehr dieses Verhältniß herrschend ward, desto schloßen sich die in dem eigentlichen Reichsgebiet befindlichen Juden dem Reich. Der Kaiser wollte auf die Judengefälle ebensowenig verzichten, als die immer weniger werdenden Barone; Karl der Kahle unterwarf sie, weil sie nicht mehr in den dienste traten, zunächst einer um ein Zehntel höheren Vermögenssteuer als die Christen; später aber wurden diese Lasten vermehrt.

Auf diese Weise entwickelte sich mehr und mehr der Begriff, daß die dem Reich angehörigen Juden Eigenthum des Reiches seyen, und dieser Begriff bildet die Grundlage zu ihrer Rechtsverfassung in Deutschland. Ehe wir aber diesem unsere besondere Aufmerksamkeit zuwenden, gehen wir zuerst der Entwicklung der Geschichte in Frankreich, England und auf der pyrenäischen Halbinsel nach, da hier der Begriff schwankender gefaßt wurde und sie einer förmlichen Tyrannei und endlich dem jammervollsten Anheimfielen.

Während in Frankreich Herzoge, Grafen, Stadtgemeinden sich unabhängig machten und abwechselnd wieder einer anderen Macht zuflüchten, erlitten die Juden, die nun Schwachen, welchen die frühere Rechtsstellung versagt und kein Ersatz geboten ward, indessen der Klerus seine beschränkenden Maßregeln wieder festhalten konnte, die tiefste Herabwürdigung. Bei jeder neuen Gesetzgebung wurden ihnen die härtesten Bedingungen einer bloßen Existenz vorgeschrieben: die einzelnen Herzoge, Grafen, Bischöfe forderten von jedem ihrer Schutzbefohlenen viel; die sich emporarbeitenden Städte drängten sie von ihren bisherigen Privilegien zurück und ließen sich den Schutz und die wenige Gewerbothätigkeit, welche sie ihnen noch gestatteten, theuer bezahlen; Geistlichen als solche plagten sie mit ihrem Religionseifer, oder ließen sich mit nichtigen Gaben vorübergehende Duldung erkaufen; der Adel benützte sie zum Absatz seiner deserzeugnisse; alle Welt wollte an ihnen profitiren und alle Welt schrie, wenn sie wieder schadlos halten wollten durch allerlei künstliche Profite. Also entartete je mehr je mehr eine Menschenklasse, welche, wie Karl der Große bewiesen hatte, bei rechtlicher und vernünftiger Stellung im Staate ein höchst nützlich und respectables Glied derselben hätte seyn können. Also verfeindete und verbitterte sich aufs Neue das Verhältniß zwischen Christen und Juden, welches bei weiser und liebevoller Behandlung nicht nur der Synagoge, sondern auch der Kirche zum Segen hätte werden können. Die Juden standen zu Anfang dieser Periode auf einer hohen Stufe der Bildung; sie hatten im 9ten Jahrhundert hindurch bedeutende Gelehrte: im Süden, wo der Einfluß von Spanien sich geltend machte, Philosophen, Aerzte, Dichter, im Norden mehr Thalmudisten; dagegen sieht man am Ende dieser Periode nichts mehr als Geschäftsträger, übermüthige Geldmänner, Geizhälse, kriechende Wucherer, welche man, wie einen Schwamm, sich saugen ließ, um sie immer wieder auszupressen. Sie wissen zu Anfang dieser Periode noch gegen ihre Unterdrücker ein gewisses Recht zu behaupten: sie appelliren an die Kaiserliche fassung und erhalten Genugthuung; zu Ende der Periode folgen sie dem Strich der Schlachtbank, werden von Allem entblößt fortgejagt, mißhandelt, bequemen sich mit Zwang und Drang in der Verzweiflung zum scheinbaren Uebertritt in die Kirche oder zur Schmeichelei gegen Mächtige und Pöbelhaufen, nur um in der Heimat bleiben zu können wieder zurückkehren zu können, damit sie ihre Gotteshäuser besuchen, essen und trinken existiren und endlich in Ruhe sterben dürfen. Während die Constituirung des deutschen Reiches auch den Juden ihre rechtliche Stellung anwies, sie als ein Eigenthum des ganzen Reiches und jede Verletzung derselben als ein Reichsvergehen betrachtete, kam in Frankreich ihre Stellung über das persönliche Verhältniß zwischen dem König und den kleineren Herren des Landes einerseits und zwischen den einzelnen Juden andererseits nicht hinaus. Die kleineren Herren ließen die Juden so viel als möglich wahren, um für den Schutz, welchen sie genoßen, ihre Gefälle zu erheben oder so wie nicht selten, durch allerhand Knechtstugungen Geld von ihnen zu erpressen; ein J

war in der Hand seines Herrn ein so willkommenes, ja allmählich ein so ordinäres Mittel der Bereicherung, daß er, wie ein Inventarstück verfest, verkauft, angeliehen, vererbt, als Mitgift mitgegeben wurde. Der König aber glaubte wiederum ein persönliches Recht auf alle Juden des Landes zu haben, konnte aber von diesem allgemeinen Recht nur zu Zeiten, etwa alljährlich oder in besonderen Geldverlegenheiten, Gebrauch machen; die Judenschaft von ganz Frankreich war ihm ein großer Garten, darin er immer wieder zu seiner Zeit die Erndte von seinen Fruchtbäumen einsammelte. Zu dem Eigennutz der einzelnen Herren gesellte sich der Fanatismus und Aberglaube der ganzen Bevölkerung und brachte besonders in den Zeiten der Kreuzzüge bald da bald dort allerlei überautherliche Beschuldigungen vor, unter deren Gewicht mit den Einzelnen, welche etwa auch nur entfernte Veranlassung gegeben hatten, die Judenschaft einer ganzen Provinz zu büßen hatte. Zum Dritten gesellte sich dazu das schreckliche Gerichtsverfahren, welches zu jener Zeit mit Suggestiofrage und Folter, wodurch sich das Wahnsinnigste herausbringen ließ, der Beschuldigung die beliebteste, numerische Ausdehnung geben ließ. Volksaufstände, da man, wie zu Beziers, am Tag vor dem Palmsonntag, die Predigt mit der Aufforderung zu einem Steinhagel auf die Judenstraßen zu schließen pflegte, bis die Schaden es mit einer jährlich auf diesen Tag zu erlegenden Summe abkauften, oder da man, wie zu Orleans, auf das Foltergeständniß eines verlegerten Mönches hin sie beschuldigte, vor dem Beginn der Kreuzzüge Warnungen nach dem Orient haben ergehen lassen, und man sie ausplünderte, mordete oder zur Tausch zwang, bestimmten nun Philipp I., nicht aus Sorge um die Juden, sondern um seinen Profit an ihnen, Verfügungen zu ihrem Schutz zu treffen: sie in besondere, verschließbare Viertel zu placiren, wo man zuvor schon in Italien aus demselben Grunde es eingeführt hatte; ferner besondere Judenbeschützer aufzustellen, welche über Judenstreitigkeiten zu entscheiden oder über an den König zu berichten hatten. Dadurch wurden sie aber noch mehr vom Acker und Anbau von Grundeigenthum hinweg und auf Geldgeschäft hingedrängt, wozu die Bedürfnisse des genußsüchtigen Adels die Hand boten, so daß sie in Kurzem halb mit Hypotheken belegt hatten. Den vornehmsten Grund des außerordentlichen Reichtums der französischen Juden legten dabei nicht die übergroßen, aber auch häufig dem Kapital verloren gehenden Zinse, sondern die Menge und Kostbarkeit von Kirchengegenständen, welche die abziehenden Kreuzritter der Kirche stifteten, die sinnelustigen Prälaten aber gerne verwertheten und doch nur an Juden in der Verborgenheit verkaufen konnten und darum verhältnißmäßig wohlfeil verkaufen mußten: mit Brillanten besetzte Halsketten, Kreuzfingerringe, Pokale u. dergl. Und waren die Prälaten ihnen erst also verbunden, waren die Geldverhältnisse zwischen ihnen auch sonst einträglich genug. Ein Grund auf Schuldner irgend einer Art oder eine Entdeckung, welchen Reichtum dieser jener Jude also angesammelt, reizte aber zu Aufkäufen der Menge oder Gewaltregeln einflußreicher Großen, um unbequeme Mitwisser zu beseitigen, verkaufte oder verpfändete Kleinodien wieder an sich zu ziehen. Noch einmal erhob einer der ausgezeichnetsten Männer der römischen Kirche seine Zeugenstimme zu Gunsten der Juden, der große Bernhard von Clairvaux, aber mit wenig Erfolg. Eine weitverbreitete Lüge, daß bei den Juden üblich seyn sollenden Kreuzigung christlicher Kinder am Vorabend Passahfestes oder am Charfreitag setzte Hof und Volk in Bewegung; doch ging der Sturm noch gnädig vorüber. Da kam Philipp August und tilgte auf den Rath des Friedlers Bernhard im Bois de Vincennes durch eine Ordonnanz vorerst alle Judenwälder, von Allem ein Fünftel für den Schatz nehmend, und als man unter den Pfänden auch ein reiches Kreuzfingerring und ein kostbar gebundenes Evangelium fand, beschloß der König, keine Juden mehr im Lande zu dulden. Sie bekamen Zeit, das Land zu räumen, im April bis Juni 1182; ehe aber es bekannt gemacht wurde, umstellte man ihre Versammlungen am Sabbath, plünderte indessen die Häuser und raubte Geld und Kostbarkeiten. Alle Bitten, alle Fürworte waren umsonst. Wenige flüchteten in den Schooß der Kirche. Die Masse wanderte aus; die Häuser wurden verkauft; 42 Fabrikgebäude

an christliche Fabrikanten verschenkt; die Synagogen in Kirchen verwandelt. Uebrigens scheint nur Paris der Schauplatz gewesen zu seyn, von wo sie denn zumest Baroneen wanderten, besonders in die Provence, wo um diese Zeit der große Krieg gegen Maimonides (s. die Artikel Maimonides und Rabbinismus) ausbrach. König selbst rief sie wieder zurück, um durch sie das Volk wieder zu bedrücken schloß mit ihnen einen schmähligen Vergleich, dahin gehend, daß sie den Raub an Privaten wieder zurückfordern dürfen, dagegen eine Beschränkung der Leihgeschäfte gehen müssen, nämlich nie an einen Handwerker oder Händler zu leihen, nicht an Hensachen und Nahrungsgeschirr, und nie länger als auf ein Jahr; der Zinsfuß auf etwa 48 Procent festgesetzt; alle Judenschulden müssen schriftlich gemacht und jede Stadt erhielt einen eigenen Notar für Judenschulden. Der König bot sie in seinen Schutz zu nehmen, und noch sein Sohn Philipp mußte bei der Hülfe beschwören. Die Verordnungen der Geistlichkeit, die Juden von allen Aemtern entfernen und nicht jüdische Ammen zuzulassen, ließ der König gelten; ihre Eingegen den Wucher verwarf er. Das Geschäft war aber allzu sehr auf Ausbeute beider Theile, der Juden wie der christlichen Bevölkerung berechnet, als daß es hätte haben können, so hob schon der Nachfolger, Ludwig VIII., nebst 24 Baron Jahre 1223 Alles wieder auf. Alle Judenschulden sollten vom Allerheiligentag des Jahres an keine Zinsen tragen und in neun Terminen binnen drei Jahren statt Juden, nun an den König und die Barone abgezahlt werden; alle fünf Jahre oder, wie der Bischof von Senlis erlaubte, alle vierjährigen Schulden, sollten gänzlich getilgt werden. Die Juden sollten ihrem Wohnort angehörig seyn und nicht von Herrn Gebiet in ein anderes ziehen dürfen. Als Kennzeichen, daß sie Juden sollten sie von nun an (Jahr 1226) eine farbige Tuchscheibe vor der Brust an dem Obergewand anheften. Ein Punkt war noch in Frankreich, wo ihnen die wichtigsten Begünstigungen eingeräumt waren, das Gebiet des berühmten Grafen Raimund Toulouse; aber auch hier drang der König immer stärker auf Abstellung dieser Befreiungen.

Die folgende Geschichte der Juden in Frankreich ist eine höchst unerquickliche Sequenz des Verfahrens Philipp August's. Ludwig IX. erklärte wiederum ein Verbot aller Schulden für verfallen und vernichtete alle Pfandlehen: Was Wunder, da das Volk Alles gegen die Juden erlaubt glaubte und diese ein Mal um das Mal das Opfer der Volkswuth wurden! Johann der Kothe jagte sie aus der Bretagne selbst ein Concil von Lyon erklärte alle Schulden für nichtig, also daß Gregor wider die blutigen Verfolgungen einschreiten mußte. Ludwig IX., genannt der Heilige, wüthete nach seiner Rückkunft von dem mißglückten Kreuzzug im Jahre 1254 gegen die Thalmud: er ließ 24 Wagen voll dieser werthvollen Abschriften den Eigenthümern reißen und zu Paris verbrennen, worauf dasselbe Verfahren in allen Theilen des Reichs losbrach. Die Folge war eine zahlreiche Auswanderung der Juden, deren Eigenthum nun eingezogen ward. Unter Philipp III. erleichterte man, bis auf einen gewissen Grad auch zum Besten der Juden, das Ausgehen, indem der Seneschal sich einen der reichersten Juden als Procureur des Juifs erwählte, durch welchen er nun alle Gelder für den König ohne Mühe einzog. Philipp IV., der Schöne, gestattete der Inquisition im Reich keine Macht über die Juden und stellte sie mit Aufhebung ihrer eigenen Gerichte unter Landesbehörden, stellte alle Leihgeschäfte ein und suchte sie mehr auf Fabrik und Handel wieder zu verweisen; allein es geschah nur in seinem eigenen Interesse nach einigen vorläufigen Gewaltstreichchen ließ er im Jahre 1306, den 22. Juli, sämtliche Juden von Languedoc einziehen, ihrer Güter berauben, sie des Landes verweisen und einen Monat später dasselbe an den Juden von Languedoch in den übrigen königlichen Staaten vollziehen. Die Folge dieser Gewaltstreichchen traf aber die Schuldner der Juden noch härter, da diese nun augenblicklich ihre Judenschulden abzahlen sollten. Fünf Jahre später ließ Philipp auch die bisher noch

den Juden vollends verjagen. Als Vorwand bezeichnete man Kindermorde, Hockschrecken und andere Nichtigkeiten. Sein Nachfolger, Ludwig X., empfand Hoff in seinen Finanzen tief, unterhandelte mit den Verbannten und nachdem sie 10 Livres bezahlt hatten, erschien ein Dekret, welches sagte, auf den lauten Wunsch Karone und des Volkes gebe der König nach, in der Hoffnung, die Juden zu ; sie erhielten bestimmte Rechte mittelst Contrakts; die früheren Wohnorte ihnen eingeräumt, alle Synagogen zurückgegeben, die alten Privilegien erneut, 1 Drittel der schwebenden und der heimlich contrahirten Schulden ihnen zuge; das Alles auf 12 Jahre, nach deren Ablauf sie noch ein Jahr zur Regulirung Vermögens und sicheres Geleite haben sollten! Ein solches Verfahren konnte nur ften Verdrießlichkeiten erzeugen: Klagen über Wucher, über religiöse Verstöße, Ladereien, über Wiedereinführung des Thalmuds, erschienen bei dem entsetzlichen ad des Landes im Süden von allen Seiten und die Ordnonnangen des Königs nicht abhelfen. Wilde Horden von Hirten, Landstreichern und Raubgesindel durch alle Südstädte und sogar nach Paris. Die Juden wurden zum Christen-erzgefordert und büßten ihre Weigerung mit dem Leben; sie flohen in die Festun-der auch hier und in den großen Städten Verdun, Toulouse, Auch und vielen wurden sie zu vielen Hunderten erschlagen; des Königs Schutz kam zu spät, der in Avignon vermochte Nichts, und erst nach hartem Kampf ward das Gesindel . Raum aber war dieser Sturm überstanden und das Blut ein wenig abgewa-o wüthete von 1321 an der Ausjaß in allen Volksklassen; der Bischof von Albi darin eine Verschwörung aller Unglücklichen und eine Vergiftung der Brunnen, armen Kranken wurden eingekerkert und lebendig verbrannt; weil man aber be-daf die Juden (bei ihrer Abgeschiedenheit, Mäßigkeit und Vorsicht) von der it frei blieben, wurden sie beschuldigt, von den Mauren und anderen Ungläu-er Brunnenvergiftung aufgesetzt worden zu seyn und büßten sie diese Verschuldi-an an vielen Orten mit dem Scheiterhaufen; in Paris erhielten sie Schutz gegen 10 Livres; auch in mehreren Baronieen, so in dem Dauphinat, wo sie dagegen re später, als die Pest Europa verheerte, entsetzlich hingerichtet wurden; nur im des Papstes Clemens VI. zu Avignon behandelte man sie menschlich.

1 jenem 13. Jahr war die Mehrzahl von ihnen wirklich wieder ausgewandert; dringenden Verlegenheit, unter der Regenschaft Karl's, während des Unglücks igs Johann, vermittelte der ehemalige Procureur des Juifs, Menecier (Ra-lo Ksou, eine Rückberufung der Juden unter neuen Bedingungen und eine er-ze Menge Juden strömte wieder herbei. Sie wurden unter einen Gardien et e stellt und der im Januar 1361 zurückgekehrte König verordnete, daß Menecier n Familienvater 14 Gulden und für jedes Kind und jeden Dienstboten 1 Gulden chen bezahlte, dagegen ein Siebentel davon für seine Mühe erhielt. Eine nen ende Verfolgung verhütete die Thronentsagung Johann's und Karl V. bestätigte vilegien auf weitere sechs Jahre. Weitere Fristverlängerungen wechselten mit den und Plünderungen. Statt der Jugos et Conservateurs (früheren Gardians) die Juden unter den Probst von Paris gestellt, und es ward die Geschäftsord-er Proceffe in Paris öffentlich ausgerufen; das Parlament hob die königliche ung, daß kein Christ wegen Judenschulden verhaftet werden dürfe, auf. Ein arl's VIII. vom Jahre 1498 vertrieb die Juden abermals und Viele wanderten h Deutschland, Italien, Polen, oder ließen sich in französischen Provinzen, welche Schutz gewährten, nieder, insbesondere im Gebiet von Avignon, welches von seiner päpstlichen Residenz an ein unverlegliches Asyl darbot und die Heimath r Männer wurde.

er Aufenthalt der Juden in Frankreich ward so, trotz jener Ausweisungen, nie-mz unterbrochen, und mit dem 16. Jahrhundert mehren sich die Anzeichen der zeit und einer besseren Behandlung der Juden. Franz I. und Heinrich II. stud

ihnen günstig. Ludwig XIII. ist wieder ihr Feind und läßt Calvinisten, sogar seinen eigenen Sekretär Jean Fontainer, unter der Anklage, Juden zu seyn und Juden nach Frankreich führen zu wollen, verbrennen. Im Jahre 1670 werden die Juden aus Metz verfolgt und verjagt: Raphael Levi, welcher bei seinem Verwandten Gaston logirte, nach dem Kindermordes angeklagt und erlitt den Tod, obwohl man aus seinen Briefen während der Verhaftung hintennach erkannte, daß er unschuldig war (ein schönes Wort aus einem dieser Briefe: „Je souffrirai la mort comme un fils d'Israël et je sanctifierai le nom de Dieu. Je me suis mis dans cette misère pour la communauté, le grand Dieu m'assistera; je désire le sépulchre Judaique, autrement je ne pardonnerai point“) und zugestand „qu'il souffrit la question avec une constance surprenante et marcha au supplice avec une intrépidité merveilleuse“, wurde die Verfolgung gegen Andere nicht unterbrochen. Im Uebrigen werden die Privilegien der Juden im 17. Jahrhundert wenig verletzt. Ludwig XIV. gewährt den Juden des bisher deutschen Elsaßes mit den Juden von Metz Schutz und Privilegien; einmal aber droht ihnen die Verbannung um die Zeit des Edicts von Nantes, und den vom Judenthum zum christlichen Glauben Uebertretenden werden die gleichen Freiheiten von Kriegslasten und anderen außerordentlichen Steuern angeboten, wie den vom Protestantismus Abtrünnigen; in schlimmeren Zeiten jedoch, 1713, erklärt Louis, er habe beschlossen „d'y rien changer, ni de les inquiéter pour les obliger de sortir.“ Seit 1662 bezahlten fremde Juden einen Leibzoll. Außerdem mußte „sans préjudice du droit de protocol appartenant au roi, et de tous autres dûs par les dits juifs aux Seigneurs“ ein Kopfgeld nach Vermögensumständen gezahlt werden, welches zugleich das Verhältniß der Gemeindebeiträge in Krieg und Frieden bestimmte.

Die Geschichte der Juden in England hat große Aehnlichkeit mit ihrer Geschichte in Frankreich; sie waren nicht weniger ein Gegenstand der Vorurtheile und des Hohns seit der Eroberung durch die Normannen. Vor diesem Zeitpunkt sieht man nur wenige Spuren ihrer Anwesenheit. Den ersten Reiz zur Einwanderung bot ohne Zweifel der Sklavenhandel während der Kriege mit den Dänen dargeboten. Zur Zeit Ludwigs des Frommen hatten sie schon Grundeigenthum in England. Eduard der Bekenner erklärte im Jahre 1041 die Juden seines Reiches für Eigenthum des Königs, und diese Anschauung blieb in England die herrschende bis zu ihrer Verjagung im Jahre 1290. Mit Wilhelm dem Eroberer, welcher die ganze Lebensverfassung in England einführte, kamen viele Juden nach England, und unter seinem Sohn Wilhelm, welcher sich durch sie bereichern wollte, durften sie sich überall ausbreiten und valante Kirchengüter zum Nutzen des Königs an sich kaufen. So wuchs ihr Reichthum in den Städten aufsehends und der größte Theil Oxforde gehörte ihnen. Um aber an den König gebunden zu seyn, mußten sie alle ihre Leichen in London begraben; erst Heinrich II. bewilligte ihnen auswärtige Begräbnißplätze. Auch hier bereicherten sie sich bei den Kreuzzügen erstaunlich. Dem Könige, der viel Niethstruppen warb, wurden sie durch ihr Geld immer unentbehrlicher. Uebrigens standen sie auf der Stufe aller Wucherer; sie waren roh, geldstolz, Verächter der Wissenschaften, mit Ausnahme der Arzneikunde, welche sie zum Verdruß der kirchlichen Wunderärzte übten und wofür sie von diesen als Zauberer verschrien wurden. An Beschuldigungen, daß sie Christenkinder kreuzigten, ließ man es auch nicht fehlen, und je besser sie mit den Königen standen, desto verhasster waren sie bei dem Volk, zumal bei den Sachsen. Der Krönungstag des Richard Löwenherz, Jahr 1189, machte diesem Hass Luft. Der König hatte Juden und Weibern den Zutritt zu der Feierlichkeit verboten, weil man jene für Zauberer, diese für Heger hielt. Da man aber in der Kirche von Westminster einige fremde Juden erblickte, entstand eine Schlägerei, welche schnell in einen Volksaufstand gegen die Juden ausartete. Die Häuser wurden erbrochen, geplündert, vielfach verbrannt, Richard's Bemühungen, Einhalt zu thun, waren vergeblich, bis erst in der folgenden Nacht, beim hellen Schein der Flammen, die Truppen siegten und Richard die Häufelführer des Aufstandes verhaften ließ. Das Schicksal

London ward aber in vielen anderen Städten nachgeahmt, am Schrecklichsten in York. In Theil der dortigen Juden erlag augenblicklich; ein anderer Theil, an seiner Spitze reiche Joffen, rettete sich in das Schloß. Da sie wußten, daß der Befehlshaber verrathen wolle, ließen sie ihn nicht herein, gewannen aber die Besatzung zu ihren Gunsten. Jener wandte sich an den Statthalter, welcher in der Uebereilung seine Soldaten zum Sturm hinsandte und, als er den Fehler bereute, unter den Einflüssen des Materialismus nichts mehr vermochte. Die Juden schlugen lange alle Angriffe zurück. Als sie keine Hoffnung mehr sahen, ermahnte ein Rabbi sie, sich alle dem Tod zu weihen. Alle Kostbarkeiten wurden den Flammen übergeben; Joffen tödtete seine Frau und fünf Kinder, ließ sich von dem Rabbi tödten und so folgte immer wieder Einer dem Andern. Die Leichname wurden von den minder Beherzten in der Nacht über die Stadtmauer geworfen, um das Mitleid der Feinde zu erregen; man verhieß ihnen Gnade, griff aber die laum Herausgekommenen und ermordete sie unter abscheulichen Qualen. Hundert Hausväter mit ihren Familien waren also umgekommen; das Hypothekenbuch in der Kirche zu York und alle Scheine vernichtet. Der König bestrafte die Stadt wegen seines Geldverlustes, aber die eigentlichen Räuber waren verschwunden. Nach seiner Rückkehr vom Kreuzzug traf er Anordnungen zu größerer Sicherheit der Juden: bezeichnete Sicherheitsorte für ihre Schuldverschreibungen und Verträge, führte genaue Kontrollen über ihr Besitzthum ein und stellte zwei Juden als Vertreter der Judenschaft auf, mit dem Titel: Justitiiarii Judaeorum. König Johann erweiterte ihre Handelsrechte (Jahr 1199), bewilligte ihnen ein geistliches Oberhaupt und befreite sie von allen Kleinzahlungen auf Reisen, wofür sie ihm 4000 Mark Silber bezahlten und wozu sie Barone bitterböse sahen. Als die Juden sich hinlänglich an den Baronen angefohlen hatten und der König in großen Nothen war, ließ er die Juden verhaften, ihnen das vorhandene Vermögen abnehmen und durch die Folter es erpressen. Einem Juden in Bristol befahl er jeden Tag einen Zahn auszuziehen, bis er die verweigerten 10,000 Mark Silber bezahle, und der Eigenthümer gab es erst nach dem siebenten Zahn heraus. Nachdem er die Reichsten beraubt hatte, gab er den Rittern noch die Londoner Juden preis, wobei er nicht viel verlor. Während der Regentschaft Heinrich's III. sollte Pembroke diese Mißbräuche ab, ordnete in jeder Stadt eine Behörde zum Schutz der Juden an und ließ dieselben zur Erleichterung dieses Schutzes zwei Streifen Leinwand oder Pergament vor der Brust tragen. Die Einwanderung fremder jüdischer Waarenhändler ward gestattet, die Auswanderung nur mit besonderer königlicher Genehmigung. Stephan Langton, Bischof von Canterbury, wollte (Jahr 1218) die alten Concilienbeschlüsse auffrischen; das Cabinet schlug sie aber nieder. Pembroke's Tod änderte wieder diese günstige Lage. Der nun volljährige Heinrich III. stiftete, nachdem bereits Privatleute mit ähnlichen Unternehmungen vorangegangen waren, ein Convertitenhaus in London, wo man jüdische Tauslinge aufnahm und verpflegte; da man aber in England, trotz des Tadels von Päpsten und Concilien, den zur Kirche Uebertretenden das Vermögen abnahm, so ließen sich vorntweg höchstens arme Juden taufen. Wider die Verklümdungen von Kindermord, Diebstählen, Münzfälschungen, Hostiendurchstechungen u. s. w. wirkten die Juden endlich gegen eine Summe Geldes die Verordnung aus, daß künftig nur die erwiesenen Verbrecher bestraft und verbannt würden. Je weniger der König mit dem Parlament ausrichtete, desto höher stiegen seine Forderungen an die Juden, an Einzelne und an die ganze Judenschaft: 60,000, 30,000, 20,000, 5000 Mark Silber, — solche Summen wurden in wenigen Jahren hintereinander von ihm erhoben; die Nachlassenschaften alle, deren Erben außer Landes waren, zog der König zu sich, ebenso die Geldstrafen alle behufs der Lösung des Rabbinerbannes. Die Verwundeten oder Flüchtigen wurden theils gefoltert, theils vogelfrei erklärt. Die massigen Geldforderungen des Königs, welchen gegenüber die Juden ohne Zweifel auch nur sehr schlechte Mittel das Nothige aufbringen konnten, hörten nicht eher auf, als mit dem Tode. Sein Sohn Eduard erließ 1275 ein neues Judenreglement, übergab

ihre ganze Gerechtsame dem Hofrath und machte nähere Bestimmungen über die Sicherheit freier Handlung und Grunderwerbs. Allein im Princip ward nichts und Eduard presste die Juden aus als König, wie als Prinz. Angeberei und Schen waren im Schwang, daneben beförderte er die Bekehrungsanstalten. Im J. 1290 befahl er plötzlich, ohne irgend einen uns bekannten Anlaß, daß sämmtlich nach Ablösung ihrer Geschäftsverbindungen das Land unter sicherem Geleite sollten. Sie waren also ausgefogen, daß er kaum mehr einen Gewinn von ihnen konnte, und so schifften sich 15 — 16,000 Juden am 9. Oktober ein, ohne wissen, wohin sie ihre Zuflucht nahmen. England war ihrer ledig, bis Cromwell stillschweigend wieder Einwanderung gestattete.

Nachdem der Muhammedanismus mit Hilfe der schwer mißhandelten größten Theil der pyrenäischen Halbinsel erobert hatte und die maurischen Reiche eine so günstige Stellung eingenommen, ward auch in den gebliebenen Theilen der Halbinsel ihre Lage eine weit erträglichere; denn die Fürsten erkannten es als ein Gebot der Selbsterhaltung, ihre verbliebenen Unterthanen nicht noch weiter in die Arme der Mauren zu drängen. So ge daß die Verordnungen der westgothischen Könige gegen sie zwar nicht förmlich hoben, aber auch nicht mehr vollzogen wurden. Man hatte bei den steten Kämpfen Fürsten und ihrer Ritter gegen die Mauren schon gar keine Zeit mehr, darauf und da die Juden nun beinahe noch die einzigen Kaufleute waren, welche dem Handel Leben gaben und Hülfsmittel zum Kriege verschafften, mußte auch die Zeit über den neuen Aufschwung der jüdischen Bevölkerung vielmehr froh sein findet man denn bald wieder zahlreiche Gemeinden in den großen Städten Catalunien, Navarra's, Leons, Ast. und Neucastiliens, und endlich Portugals. Juden wurden allmählich wieder so angesehen und mächtig, besonders unter Alf sie bis in die höchsten Kreise der Gesellschaft und des Staates sich aufschwang. Pabst Gregor VII. sich zu Gegenvorstellungen veranlaßt fand. Alfons hatte ein Maitresse von außerordentlicher Schönheit; der Hof bediente sich der Juden (Finanzverwalter (Almoyarif) und Aerzte, und Juden gelangten sogar in den Kirchenpatronaten. Das Gesagte gilt von sämmtlichen christlichen Provinzen der Halbinsel, auch von dem im Jahre 1181 gebildeten Königreiche Portugal; ein U tritt nur insoweit allmählich hervor, als die größere Entfernung vom maurischen Schauplatz das Interesse, die Juden zu schonen und zu gebrauchen, abnahm, in Arragonien und Catalonien der geistliche Druck auf dieselben früher wieder konnte, als in Castilien und Portugal. In Arragonien und Catalonien lehnte Christenheit auch an Frankreich an und theilte sie darum weit mehr die Entwid dortigen Verfahrens gegen die Juden; die Grafen von Toulouse waren Bas Könige von Arragon, bis die französische Herrschaft sich weiter ausdehnte und liche Reaktion gegen die Freiheit, welche christliche Ketten und Juden daselbst wirkte auch herüber nach Arragonien. So erwachte denn hier zunächst der Bel eifer, ehe die gesetzliche Maßregelung voranschreiten konnte, und der Eifer stieg Erfolg, als mehrere gelehrte Juden, wie Mose von Hueska (Jahr 1106) als Alphons das Christenthum annahmen und gegen das Judenthum schrieben.

Raimund von Pennaforte, Beichtvater Jakobs von Arragon, stiftete eine rabbinische Schule für christliche Theologen, um sie im Kampfe gegen die S üben (Jahr 1250). Aus ihr ging hervor der Verfasser des Pugio fidei (Jahr Raimund Martin, ein Dominikaner von mehr Gelehrsamkeit, als Geist, we jener Schrift alle Juden zu belehren hoffte. Auch ward auf Befehl des Königs in Barcellona ein Religionsgespräch zwischen dem Dominikaner Paul und dem b Rabbinen Mose Bar Nachman veranstaltet, bei welchem die rabbinischen Schrift und Ausdrücke, welche das Christenthum beleidigten, gestrichen wurden. Am 21 war der Zustand der Juden in Castilien, wo Alfons X. (Jahr 1258) sich d

tendsten jüdischen Gelehrten bediente, um seine astronomischen Tafeln zu bearbeiten. Die
 Macht des Adels sank auf der pyrenäischen Halbinsel; ein Bürgerstand machte sich mehr
 und mehr geltend; etliche Fürstengeschlechter hatten sich weit über alle Familien des
 Landes erhoben, und der Begriff eines Reiches, wie in Deutschland, ging auch jenseits
 der Pyrenäen, wie in Frankreich und England, je länger, je mehr auf in der königlichen
 Macht. So bildete sich auch hier die Anschauung, daß die Juden ein Eigenthum des
 Königs seyen und eine besondere, dem königlichen Interesse dienende und den königlichen
 Schatz genießende Klasse von Landesangehörigen ausmachen. Sie hatten in allen großen
 Gemeinden eigene Gerichtsbarkeit, nur daß die Exekution der Landesjustiz anheimfiel.
 Sie besaßen das Recht, Grundeigenthum zu erwerben, obwohl das Streben, sie davon
 zu verdrängen, immer mächtiger wurde und immer mehr auf Wuchergeschäfte auch hier
 zu hindern diente. Ihre gesetzlichen Zinse betrug 20—25 Prozent. Sie durften Schulden
 halber nicht verhaftet werden. Die Aussage eines Christen galt dem schriftlichen Dok-
 umente eines Juden gegenüber Nichts. Ihre Abgabe bestand in einem jährlichen Kopf-
 geld (judaeria, Judensteuer) von 30 Gold-Denaren und floß in den königlichen Schatz;
 die Einziehung derselben besorgten die jüdischen Finanzminister. Gerade diese königliche
 Einkommensstellung aber erweckte ihnen auch vielfachen Haß der Geistlichkeit, des Adels
 und des Volkes, so daß jede Gelegenheit, die Juden zu mißhandeln, je länger je mehr
 begierig ergriffen wurde. Auch hier sahen sich die Könige veranlaßt, zu ihrem
 Schutze sie auf besondere, von den Kirchen entfernte Straßen und Stadtviertel zu ver-
 weisen, und in ihren Schriften alle für Christen irgend anstößige Ausdrücke streichen zu
 lassen. Besondere Judenmißhandlungen kennt die spanische Geschichte dieser christlichen
 Regierungen übrigens erst, seit die päpstlichen Bullen und Beschlüsse der versammelten
 Synoden und Cortes immer dringender die alten Beschränkungen der Juden forderten:
 so die entseßliche Verfolgung in Navarra vom Jahre 1328, so die Verfolgung von
 Toledo um die Mitte des 14. Jahrhunderts, die von Burgos und Valladolid um 1380
 bis 1390, in Folge deren Don Juan I. sich genöthigt sah, den Juden die Erkenntniß
 über Criminalsachen zu nehmen, ihre Steuer zu erhöhen, Kriegslasten auf sie zu werfen,
 mehrere alte Gesetze gegen ihre Zulassung als Aerzte, Apotheker, Ammen u. s. w. anzu-
 wenden, sie in keine Ämter mehr einzusetzen und die Kapitalschulden um ein Drittel zu
 vermindern. Dabei blieb er jedoch ihr Gönner und erklärte sie für unverleglich. Sein
 unglücklicher Sturz vom Pferde bei Alcala ward als ein böses Omen auch für seine
 Nachfolgerin angelegt, und sein 11jähriger Sohn, Heinrich III., kam unter eine Regent-
 schaft, welche viel zu schwach war, den ausbrechenden Sturm zu unterdrücken. Zu
 Sevilla brach er im Jahre 1391 los: der Erzbischof eröffnete durch seine Predigten in
 der Kathedrale das Trauerspiel und der Pöbel folgte seinem Ruf; die Unruhen wurden
 durch die Dämpfung rief neue hervor, Plünderung und andere Schandthaten wech-
 selten mit Strafen, bis ein allgemeiner Sturm die ganze Judenstadt vernichtete und von
 7000 Familien die eine Hälfte erschlagen war, die andere durch die Tausche rettete.
 Dem Beispiel von Sevilla folgten sodann die größten Städte Spaniens, Cordoba, To-
 ledo, Valencia, Mallorca, Barcellona u. A. 200,000 retteten sich durch die Schein-
 taufe; viele Tausende waren erschlagen, viele wanderten nach den Raubstaaten mit ihren
 Schätzen und ihrer Gelehrsamkeit, und während in Portugal sie eine Zeitlang noch kräf-
 tigen Schutzes genossen, war in Spanien mit diesem Sturme ihr Loos entschieden. Sie
 hatten keines Schutzes mehr sicher und man ließ ihnen bei den Bekehrungsversuchen
 nicht mehr und mehr nur noch die Wahl zwischen der Kirche und dem Tod. Vincenz Ferrer,
 der gefeierte Anführer der Geißelbrüder, vermehrte in seinem frommen Eifer ihr Unglück
 und veranlaßte im Jahre 1413, in Gegenwart des Papstes Benedikt XIII. (Peter von
 Luna), ein Religionsgespräch zwischen dem getauften Juden Josua aus Lorca (Hierony-
 mus à Santa-Fé) und vielen Rabbinen; da die Verhandlungen nicht die gewünschte
 Wirkung hatten, schritt der Pabst zur Gewalt, welche Martin V. durch mildere Bullen
 wieder beseitigte (Jahr 1417). Eine andere Folge dieses Religionsgespräches war ein

großer Federkrieg für und wider das Christenthum, darin sich besonders Paulus von Burgos hervorthat, welcher nicht nur seine früheren Glaubensgenossen von allen Ehrenämtern zu verdrängen, sondern sogar die, gleich ihm während der Verfolgung Uebertreternen, dem Verdachte der Treulosigkeit auszusetzen, sich nicht entblödete. Und so beginnt mit seinen Angriffen ein ganz neuer Abschnitt in der Geschichte der spanischen Juden; da von nun an die öffentliche Aufmerksamkeit auf Verfolgung sich noch weit mehr gegen die sogenannten Neuchristen, als gegen die verbliebenen Juden richtete. Das Loos jener Unglücklichen ward ein noch weit schrecklicheres, als das der Andern; denn es umspann sie von nun an immer genauer und immer unerträglicher ein Netz der Spionage und Denunciation, welches weit lähmender und desperater wirkte, als alle offene Beschimpfung und Mißhandlung der verbliebenen Juden.

Die Maßregelung der Neuchristen (auch Maranos genannt, weil nicht nur Juden, sondern auch Mauren sich vielfach zur Scheintaufe gezwungen sahen; diejenigen Mauren, welche gleich einem Theil der Juden bei ihrem Bekenntniß anstehen nannte man innerhalb des katholischen Spanien Moriscos) brachte unter Ferdinand und Isabella die Inquisition nach Spanien mit all' ihren geheimen und öffentlichen Jammerscenen, und erst von den Neuchristen aus griff sie auch nach den Juden. Allein die Flucht gewährte Sicherheit davor; aber sie gelang nicht immer und das Mißlingen führte desto gefährlicher in die Arme der Inquisition. Viele entflohen nach der Türkei, welche sie mit offenen Armen aufnahm und wo sie zum jüdischen Bekenntniß zurückkehrten. Aber auch in Spanien selbst lehrten sie großen Theils, sobald sie sich der Beobachtung entziehen konnten, zu jüdischem Cult und Branch zurück und trotzten den Gefahren der Inquisition. In der unmittelbar vorangehenden Zeit schickte Heinrich IV. und Don Juan II. die vom Pöbel Verfolgten noch nach Kräften, wogegen unter Alfons die Verfolgung in Sevilla von Neuem ausbrach (Jahr 1465), da die Neuchristen und Juden gegen die Empörer es mit dem Könige hielten; ebenso in Cordoba und anderen Städten Castiliens, bis der Herzog von Medina Sidonia darüber Hand ward und die Räuber und Mörder bestrafte. Da trat Isabella als Königin kräftig auf und Alles schien sich zum Heil zu wenden. Isabella hatte an den Verfolgungen kein Wohlgefallen, die Ordnung ward hergestellt und viele Neuchristen lehrten zum Judenthum zurück. Aber die Geistlichkeit und ihr Gemahl Ferdinand siegten über den Sinn der Königin. Alfons von Gobeja, Prior des Dominikanerloksters zu Sevilla, setzte (Jahr 1477) seinen Vorschlag zur Errichtung der Inquisition durch; Pabst Sixtus IV. erließ eine Bulle zu ihrer Einführung, und ungeachtet alles Widerstrebens der Königin und einer öffentlichen Protestation der Juden, ja sogar der Cortes, ward das fürchterliche Tribunal zu Sevilla eröffnet. Ein Verhaftbefehl erging (Jahr 1480), um aller verdächtigen oder schuldigen Neuchristen sich zu bemächtigen, und bald sah Sevilla in seinen Mauern mehr Gefangene als Einwohner der großen Stadt. Man hat sich schon darüber gewundert, daß die Inquisition in Castilien früher denn in Arragon eingeführt ward, und Castilische Städte haben um diesen Ruhm gestritten; aber einerseits hatte Ferdinand vermöge der Verfassung in Castilien es leichter, durchzubringen, als in Arragon, da hier der Adel noch mächtiger und die Zahl der Neuchristen, in Folge der vielen Verfolgungen, noch weit größer war; andererseits schien in Castilien, wo die Juden noch nicht so gedrückt, sondern noch in den höchsten Stellen und Reichthümern waren, die Gefahr, welche eigentlich das Geheimniß der Einführung der Inquisition ausmacht, die Gefahr, daß das Judenthum die christliche Bevölkerung mehr und mehr judaisiren und kein christlich-katholischer Staat sich bilden könne, weit größer, daher denn Sixtus ausdrücklich erklärte, ein großes Verlangen zu haben, daß die Inquisition gerade in Castilien eingeführt werde. Die Städte, welche in Spanien vorzüglich bigott waren und mit der Geistlichkeit dem mit den Neuchristen und Juden enge verbundenen Adel gegenüber standen, waren darum auch die Burgen der Inquisition, indessen die von ihr Verfolgten Anfangs noch

her zu setzen meinten, wenn sie in die Besitzungen des hohen Adels, der Herzoge von Medina Sidonia, des Marquis von Cadix, des Grafen von Arcos u. s. w. flüchteten, sie offen aufgenommen wurden. Allein die Macht des Adels war vorüber. Doch es sich sogar in Sevilla Anfangs zur Einrichtung der Inquisition nicht einmal die halbe Zahl von Leuten zusammen, welche sich für die nöthigen Funktionen hergeben ließen. In Arragon waren die vornehmsten Beamten am Hofe Söhne von Neuchristen: **Secretär des Königs, Gonzalez**, der Protonotar, der Vicetanzler de la Caballeria, **Großschatzmeister Gabriel Sanchez** gehörten zu ihnen. Viele andere Neuchristen waren Ehemänner, Schwestern, Verwandte der höchsten Mitglieder des Adels zur Ehe gekommen und durch ihren Reichthum einen Einfluß erlangt, welcher sich bis nach Rom erstreckte. Es ist erwiesen, daß die vornehmsten Arragonier Geld sammelten, um die Ermordung des ersten Inquisitors, Peter Arbues, zu veranlassen. Die Verfolgung, welche dieser Mord nach sich zog, traf den ganzen Adel. In den drei ersten Klassen selbst gab es kaum eine Familie, welche nicht wenigstens den Schimpf erlitten hätte, und einen der Ihrigen beim öffentlichen Autodafé in der Kleidung der Süßenden gesehen zu sehen. Diese Verbindung der Juden oder Neuchristen mit dem Adel Spaniens war für den König — und diese Vermischung von Judenthum und Christenthum für die Kirche eine so bedenkliche, stets wachsende Erscheinung, daß wir uns wohl vorstellen können, wie Menschen, welche im Fanatismus erzogen waren, die Anwendung fleischlicher Mittel für kirchlich-politische Zwecke für erlaubt hielten, wie, da sie die Macht in Händen hatten und das Durchgreifen mittelst derselben für höchste Zeit, wohl auch Anfangs für leichter hielten, als der Erfolg lehrte und die Consequenz hernach forderte, — dazu kommen konnten, diesem die Menschheit entehrenden Verfahren zu greifen. Als auf den ersten Verbefehl Sevilla's Mauern sich in jener ungeheuren Menge mit Schuldigen und Verdächtigen gefüllt hatten, erschien ein Gnadenedikt, — denen die Absolution zu ertheilen, welche zuverlässige Nennungen zeigen, alle ihnen bekannte Schuldige angeben und ihre Vertheidigung nicht verheimlichen. Endlich wurden 27 Punkte aufgesetzt, welche als Kennzeichen des Rückfalls in's Judenthum betrachtet werden sollten. Man hoffte wohl damit rasch abzuhelfen; allein die Kerker füllten sich nun nur noch mehr und das Tribunal wurde mit Einzelverhören und Einzelaburtheilungen nicht mehr fertig werden; es ging nun schrecklich. So wurden in Sevilla schon im Jahre 1481 268 Juden von den Flammen verzehrt, 2000 in der nächsten Umgegend, 79 schmachteten auf Lebenszeit im Kerker, 1000 wurden gezeißelt oder sonst gestraft. Man baute endlich vor der Stadt einen aus Quadersteinen umgebenen Richtplatz, der viele Menschen faßte, welche durch die das Innere umgebenden Flammen langsam von der Hitze erstickt wurden. Das Auswärtige nahm zu, aber es ward zu den Hauptverbrechen gezählt. Der Papst sprach seine Freigabe frei und suchte die Inquisition zu mildern, weil das eigene Werk denn doch gar große Dimensionen annahm. Aber unter dem neuen Großinquisitor Thomas von Torquemada (Jahr 1485 — 1492) schwanden alle Hoffnungen der Bevölkerung. Man richtete noch vier Unterinquisitionen und die Angeklagten wurden zu Tausenden hinzugepfert. Die Rabbinen wurden mit einem Eid verpflichtet, die heimlichen Juden unter den Neuchristen anzugeben; auf Verschwiegenheit stand die Todesstrafe. Wenn die Auswanderung nach der Türkei oder ein glücklicher Kauf der Absolution beim römischen Stuhl mißlang, der unterwarf sich der Kirchenbuße, um bessere Zeiten abzuwarten. Darunter waren Edelleute, Geistliche sogar, deren Manche des Judenthums überwießen, im Flammentod erlitten. Die größten Schätze gingen theils für Absolutionen nach Rom, theils heimlich nach der Türkei. Die besten Arbeiter, der eigentliche Bürgerstand und die Blüthe des Adels waren eingekerkert, des Vermögens beraubt, hingemordet; Werkstätten und Burgen, Fabriken und Kaufhallen, Höfe und Werkstätten standen leer; Ackerbau, Handel und Gewerbe standen stille; aber die Kirche hatte kolossale Reichthümer gesammelt und im Strömen von Blut von der Schuld des Neuchristenthums sich rein waschen; der König hatte die mächtigsten Adelsfamilien des Landes gelichtet und ge-

„unseres Herrn!“ Abarbanel selber schreibt: „Und so zogen wir aus, unfähig zum Raub; 300,000 Fußgänger, jung und alt, mit Frauen und Kindern, an Einem Tage, dem Reichthum des Königs. Wohin der Geist sie zu gehen trieb, gingen sie, und ihr Zug ihnen voran: Gott war an ihrer Spitze. Der Eine rief aus: Gott gehöre zu mir und der Andere widmete dem Herrn seine Kraft. Einige gingen nach Portugal Navarra, aber bitteres Leid, schweres finsternes Unglück traf sie überall, Raubgier, Geruchth und Pest. Einige begaben sich auf's Meer und suchten in den Wogen nach Pfad, um hier dem Uebel zu entrirennen und sicherere Sitze sich zu suchen, aber hier folgte ihnen das traurige Geschick. Viele verschlang das Meer, Viele gingen durch Brand unter, welcher in den Schiffen auf den Meereswogen entstand.“ Es war am 9. Ab, der verhängnißvolle Tag der Verbrennung des Tempels unter Titus. Am folgenden Tage, am 3. August, schiffte Columbus sich ein, die neue Welt zu entdecken, während die Inschrift seines Hauses in Catania lautet: „Ferdinandus, expugnator haereticorum, expulsor Judaeorum,“ lauten die Worte eines jener Unglücklichen (Josef ha-Josef) in seinem Geschichtswerk hierüber: „Daß es wissen die Kinder Israels, was sie von jenem Lande erduldet; denn Tage werden kommen!“

Juan II. von Portugal gestattete 80,000 Juden gegen Erlegung eines Kopfgeldes von 8 Goldstücken in dieser schrecklichen Noth einen Aufenthalt von 8 Monaten, gegen jeder länger Verweilende in die Sklaverei sollte verkauft werden! Als die Frist vorüber war, zogen die Wohlhabenderen ab, die Armen wurden Sklaven oder verkauft. Sein Nachfolger Emanuel ließ die Sklaven wieder frei, gebot ihnen jedoch, nicht zu entfernen. Aber der König von Spanien ließ Emanuel keine Ruhe, bis auch ihm der gleiche Auswanderungsbefehl mit viermonatlicher Frist erlassen ward, wozu Emanuel allerdings schon bei seiner Vermählung sich schriftlich hatte verpflichten müssen. Dies war im Jahre 1495. Dieselben Auftritte erneuten sich; als aber die Juden hier nicht mehr stamten, entriß man ihnen alle Kinder unter 14 Jahren und schleppte sie zur See, schenkte sie an Christen, versandte sie nach neuentdeckten Inseln und fragte nicht nach ihrer schändlichen Behandlung. Viele Juden gaben daher ihren Kindern den Tod. Viele von den nach Afrika geflüchteten Juden kehrten trotz aller Gefahr zurück, weil man sie dort, wenn sie nicht zahlen konnten, nicht zuließ, und bequerten sich zur Taufe, aber diese und die Zurückgebliebenen blieben im Herzen Juden, und als im J. 1508 mehrere bei der Passahfeier betroffen wurden, fiel das Volk über die neuen Christen in der Gegend her, plünderte ihre Habe, übergab sie, selbst wenn sie die Crucifixe umhingen, den Flammen und mordete so über 2000 Personen. Viele wanderten in die neuentdeckten Kolonien bald gegen, bald mit Willen der spanischen Könige. Unter Karl V. von Deutschland (in Spanien Karl I.) machten die Neuchristen Anerbietungen auf Duldung; aber sie wurden auf Antrag des Cardinals Ximenes zurückgewiesen, und die Verfolgungen dauerten fort, auch unter Philipp II. und III.; wogegen mit dem Fall der Niederlande sich ihnen dort eine Zuflucht öffnete. Philipp IV. beendigte im J. 1629 die Leiden der unglücklichen Neuchristen, deren großer Theil, um Juden bleiben zu können, in Kellern und anderen unterirdischen Räumen ihr Leben gefristet hatten. Die Portugiesen verfolgten die Juden aber auch in ihren ostindischen Kolonien, wo sie ein eigenes jüdisches Fürstenthum oder Vasallenstaat gegründet haben sollen, und lösten selbe auf. Diese jüdischen Kolonisten begaben sich in das Reich des Königs von Persien. Als die Holländer und später die Engländer die Oberhand gewannen, gegen diese Juden Ostindiens alle wieder zu Ruhe und Wohlstand. Sie besaßen von einstigen Heimath her die wichtigsten rabbinischen Schriften und richteten sich nach dem jüdischen Ritus.

Während in den westlichen Ländern die Stellung der Juden zu dem Oberhaupte Staates eine persönliche verblieb, gewann sie im römisch-deutschen Reiche einen allgemeinen Charakter. In Frankreich, England, Spanien und Portugal gehörte jeder Jude dem jeweiligen Könige an, und damit war er weit mehr dem Wechsel per-

sonlicher Laune und Individualität unterworfen, während im römisch-deutschen Reiche nicht der Kaiser oder einer seiner Lehnsfürsten, sondern eben das Reich es war, welchem die Juden mit Leib und Gut als Eigenthum angehörten. Die Verfügung über ihr öffentliches Recht stand deswegen auch nicht bei der einzelnen Person, sondern bei dem Reichshofgericht, und jeder einzelne Jude ward nur als Glied der ganzen Reichsjudenschaft behandelt und gerichtet. Sämmtliche Juden des Reiches heißen deswegen in den Urkunden „servi camerae speciales“, besondere Knechte der Reichskammer; diese hatten das Recht, ihnen, so weit es ohne Verletzung anderer Rechte geschehen kann, Privilegien zu ertheilen, eine Gegend des Reichs zum Wohnort zu eröffnen, eine andere zu versagen, die Juden einer ganzen Gegend auf immer oder auf eine Zeit lang zu verpfänden, zu verkaufen, jedoch mit Vorbehalt des obersten Schutzes vor Mißbrauch und Gewalt. Die Juden sind darum auch unmittelbare Schützlinge des Reiches; jede Beeinträchtigung ihrer Rechte wird als Vergehen gegen das Reich angesehen und gehört zur Jurisdiktion des Hofgerichts. Hinsichtlich ihrer inneren Angelegenheiten jedoch hatten sie die Freiheit einer Corporation; sie konnten als Gemeinden sich constituiren, Gemeinden theilen oder verschmelzen, ohne daß irgend eine Auktorität sich einmischen durfte. Diese Stellung der Juden gewährte ihnen eine unendlich größere Stetigkeit und Sicherheit im Reiche, als in den westlichen Ländern möglich war; auch war das ganze Bewußtsein der Eigenthümlichkeit offenbar einem ganzen Reiche gegenüber kein so knechtisches, wie gegen über einzelnen Gewalthabern, dagegen war in dem einzelnen Falle die Erlangung der Justiz im römisch-deutschen Reiche häufig eine schwierigere und langsamere, und hatten auch die Juden es zu erfahren, wie bei der Schwerfälligkeit und Umständlichkeit des Reichsgerichtes die Streitsachen verschleppt und vertheuert wurden. Der Judenschutzingang von dem Kaiser unmittelbar aus und war in dessen Abwesenheit bei dem Erzbischof zu Mainz, welcher dafür den zehnten Theil des Judenschutzgeldes erhielt. Da aber jeder weltliche und geistliche Fürst sich das Recht auswirken konnte, Juden zu halten und bei der Wichtigkeit, welche die Ausübung dieses Rechtes in großen und kleinen Verhältnissen gewähren konnte, immer mehrere von ihnen dieses Recht sich anzueignen suchten, so kamen die Juden dadurch nicht nur in ein Verhältniß zum Kaiser und seinem Hofgericht, sondern auch zu den einzelnen weltlichen und geistlichen Ständen des Reiches. Sogar die Städte erwarben sich allmählich dieses Recht, und die Urkunden vieler zeigen sie im Besitze einer Judenstatthaftigkeit. Das Rechtsverhältniß der Juden ward dadurch ein sehr complicirtes: sie hatten es zu thun zu allernächst mit den Lokalbehörden und Gerichten der Reichsstadt oder des Reichsfürstenthums, darin sie ansäßig waren; sodann hatte der Kaiser in manchen Fällen einzelne Fürsten oder Grafen des Reichs mit einer besonderen Jurisdiktion über die Juden belehnt; die oberste Instanz aber verblieb immer beim Kaiser selbst, und wenn diese auch durch das allgemeine Recht beschränkt war, so lautete die Fassung des Gesetzes denn doch dahin: „die Juden gehören mit Leib und Gut der Kammer an und sind in der Gewalt und den Händen der Kaiser, daß sie damit thun und lassen mögen, was sie wollen.“ Auch flossen die Judengefälle, so weit sie nicht ausdrücklich als Lehen oder etwa als eine verpfändete Kronrente überwiesen wurden, in den kaiserlichen Schatz. Beides geschah sehr häufig; die Einnahme von der Judenschaft einer Stadt oder einer Gegend ward einem Lehen förmlich zugelegt oder etwa bis zur Abbezahlung einer dem Kaiser vorgestreckten Summe (wie den Fall eines allgemeinen Sterbens oder einer Ermordung der Juden ihr Eigenthum noch als Pfand beigezeichnet) verpfändet; ein solcher Akt konnte aber nicht vollzogen werden, ohne die Genehmigung der Kurfürsten einzuholen, und bei der Verpfändung von Judengefällen wurde der Bürgerschaft der Stadt oder dem Reichsfürsten ausdrücklich zur Pflicht gemacht, die Juden bei ihren Rechten, Freiheiten und Gewohnheiten „ohne alle Gefährde“ zu schützen, und wird wohl auch ein Vogt ihre Unverletzlichkeit zu wachen. Indessen sahen die Juden selten sich genöthigt, dem kaiserlichen

in Anspruch zu nehmen. Reichsständen gegenüber, welche das Recht gehabt, auf das Privilegium, Juden zu halten, auch wieder zu verzichten, d. h. ihre Flächen Juden aus ihrem Gebiete zu entfernen, wäre die Anrufung kaiserlichen Besuchs eher zum Schaden gewesen, und ließ sich mittelst Befriedigung des Eigennuzes Fürsten oder Herrn, eines Kanzlers oder Bürgermeisters besser zum Ziele kommen; Abelausflüssen endlich, welche rasch losbrachen, aber bei der Verfassung des Reiches nicht lange anhalten konnten, wäre der kaiserliche Schutz doch zumeist zu spät gekommen.

Diese Stellung der Juden im Reiche war in Italien so ziemlich die gleiche wie in Deutschland; der Unterschied bestand nur in der Person des Papstes statt des Kaisers, so weit dessen Recht zur Ertheilung von Lehnen reichte. Die Juden hatten in jedem neuen Papste, sowie im übrigen Reiche jedem neuen Kaiser zu huldigen; die Huldigung geschah, während der Papst in Procession zum Lateran zog, durch Uebertragung einer Thorah und durch eine hebräische Anrede, welche der Papst nicht verstand und durch eine den Juden eben so unverständliche lateinische Antwort erwiderte. Einzuge eines Kaisers in Rom ward derselbe gleichfalls von den dortigen Juden am Thore begrüßt.

Weniger bestimmt ist das Verhältniß der Juden in den Ostländern, wohin sie seit dem Siege über die Heiden, nämlich nach Ungarn aus Italien, nach Polen aus Deutschland kamen. Sie erwarben sich auch in diesen Ländern Grundbesitz; sie standen dem Schutze der Könige und zugleich der Bischöfe, durften sich aber nur im Bedenken der Bischöfe ansiedeln, um des christlichen Schutzes besser zu genießen. In Böhmen, Mähren und Polen lebten sie noch freier als in Ungarn; sie hatten sogar am Ende des ersten christlichen Jahrtausends sich durch Mitbekämpfung der Ungarn ausgezeichnet und dafür die Erlaubniß zum Aufbau einer Synagoge erhalten.

Im ganzen Reiche waren die Juden von der byzantinischen Gesetzgebung her nach ihrem Recht von Ämtern und Kriegsdiensten fast überall ausgeschlossen, im Sklavenshandel beschränkt, am Besitze christlicher Sklaven und somit am Ackerbau gehindert; die Seefahrten waren sie durch die Räubereien der Normannen vom Großhandel gedrängt, dagegen besaßen sie innerhalb der Grenzen des Reiches, so weit nicht andere Beschränkungen im Wege standen, vollkommene Freiheit, sich zu bewegen und Religion ungehindert zu üben. Hierzu ward ihnen bei den damals noch so unruhigen Verhältnissen und ihrem beständigen Reisen gewöhnlich ein sicheres Geleite bewilligt, welches sie gern bezahlten; allmählich drang man ihnen dasselbe auch auf, wo sie nicht mehr bedurften, erhob außerordentlicherweise einen Geleitzoll, später sogar oft Geleitzgeld, ohne etwas dafür zu leisten. Ein gleiches Sicherheitsgeleite erhielten sie bei öffentlichen religiösen Aufzügen, Trauungen, Leichenbegängnissen u. s. w., und ohn dafür verblieb allmählich als eine Steuer, als sie wiederum dessen nicht mehr bedurften. Ueberall, wo kein besonderes Privilegium im Wege stand, durften sie Gärten errichten und Häuser kaufen. Wie oben schon erwähnt, entstand um ihrer Sicherheit willen in Italien zuerst die Anordnung besonderer Straßen oder Viertel, sogenannten Ghetto; daher, wiewohl später auch in Deutschland und noch später in östlichen Grenzländern die „Judengassen“ und „Judenviertel.“ Bei der Ordnung ihrer inneren Angelegenheiten waren sie ganz selbstständig, so bei ihrer Gemeindeführung, bei der Wahl ihrer Vorsteher, Rabbinen und Gemeindediener, bei der Anlage von Schulen, Krankenhäusern und anderen Gemeindefestlichkeiten, beim Betriebe von Gewerben innerhalb ihrer Gemeinden als Bäcker, Metzger, Brauer, Schneider, Schuhmacher, Gerber, wogegen die entstehenden allgemeinen Innungen sie nicht aufnahmen. Die Gewerbe, bei welchen auch Christen hätten mitarbeiten müssen, wie die der Leinwand, Maurer, ihnen versagt blieben. Sie durften Synoden (hebräisch Waad) abhalten, und über fehlerhafte Mitglieder den Bann verhängen. Die älteste Sammlung von Landrechten, der berühmte Schwabenspiegel, stellt im Wesentlichen folgende Ver-

ordnungen auf: Im Verkehr mit Christen ist der Jude dem Landesgesetz unter Den läugnenden Christen kann er nur durch einen Eid oder durch christliche überführen; eben so aber bedarf auch der Christ gegen den läugnenden Juden Zeugen. In Criminalfällen wird der Jude dem Christen gleich gerichtet, so ein Christ, der einen Juden erschlägt. Zur bloßen Begründung einer Anklage gegen Judeneid nicht; der angeklagte Christ kann dem Juden einen Zweikampf anbieten steht dem Juden frei, Alles, was ihm angeboten wird, zu kaufen, doch ohne S lichung; auf wissentlichem Ankauf gestohlener Sachen oder Kirchengutes steht de Den Juden zum Christenthum zu zwingen, ist verboten; aber dem einmal S steht der Rücktritt nicht frei. Christen sollen nicht bei Juden speisen, noch an Festlichkeiten Theil nehmen; die Juden müssen sich an den Passionstagen in ihren fern halten. — In den nach den Kreuzzügen erlassenen landrechtlichen Verordn wird besondere Rücksicht genommen auf die durch die Kreuzzüge besonders gefei Leihgeschäfte. Durch die oben genannten Ursachen darauf hingedrängt, lernten die sie allmählich lieb gewinnen und ergaben sich ihnen um so mehr, als die Special ihnen dabei Vortheil leisteten, und die sich in Schulden stürzende Kriegslust und E gerei der Edelleute ihnen dazu die Hand reichten. Nach einer eine der ersten i schen Handelsgesellschaften stiftenden Familie in Florenz nannte man allmählich d Errichtung von Leihhäusern und anderen Wuchergeschäften privilegirten Juden „sini“, woraus der deutsche Kanzleistyl „Gewerzchen“, „Kobertschen“ u. machte. ersten Caorini genüßten dem Bedürfnisse nicht, und so bildeten sich allmählich mehrere solche Geschäfte in Italien und Deutschland, zumal der hohe Zinsfuß, 10—25 Procent, zuweilen 50, ja sogar 100, bei gesetzlichen Anleihen in Zeiten licher Verlegenheit auch weniger bemittelte Juden außerordentlich reizen mußte. Judengefälle bestanden in der ordentlichen Kopf- und Gewerbesteuer und in a dentlichen Eintritts- und Huldigungsgebühren. Die Kopfsteuer betrug einen Gold auf Weihnachten; die Gewerbesteuer $\frac{1}{10}$ vom Ertrag des Gewerbes; das Eintri war Gegenstand des Vertrags; die Huldigungsgebühr war eine Ordnungssteuer i Kaiser, öfters mißbräuchlich auch an Lehensfürsten; zu den Römernzügen entrichte auch einen Beitrag; am Orte des Reichstages (einmal im Jahre) ward von ihne Reisteuer zu den Kosten des Hofstaates gefordert, und mußten sie Betten für di bedienten, Pergament für die Kanzlei, Kessel für die Hofküche und 5 Gulden für Beamten liefern, waren dafür aber von der Einquartierung frei.

Bis zu der Zeit der Kreuzzüge hatten die Juden in Deutschland zumeist ein Versuch Bischof Eberhard's von Trier, sie zur Taufe zu nöthigen, scheiterte seinem plötzlichen Tode, welchen die Chroniken der Zauberei eines Juden zuschreiben. Aber die große Bewegung der Kreuzzüge, welche alle Interessen berührte, alle d Verhältnisse erschütterte und alle Gemüther in Währung versetzte, mußte den auch in Deutschland verderblich werden. Bosheit, Habsucht und Religionseife mengten sich einmal um das andere, um, unritterlich genug, über mehrlose Me herzufallen, um sie zu morden oder zum Christenthum zu zwingen. So die f eines Gottschall und seiner Genossen auf dem Zuge durch Trier; ohne Ausfid Rettung tödteten die Juden ihre Kinder, um sie dem Christenthume zu entziehen, gen ihre Frauen und Jungfrauen, besorgt um ihre Ehre, mit angebundenen Stei die Mosel und gelang es nur einem kleinen Theile in die Burg des Bischofs z kommen, welcher sie zur Taufe zwang. Von Trier aus aber verbreiteten sich di Auftritte bald durch alle Rheinstädte, und auf gleiche Weise wüthete die vom l Emico geführte Rote am Main und an der Donau bis nach Ungarn hinein. Der kam theils zu unerwartet, theils veräumte Erzbischof Rothard von Mainz seine als kaiserlicher Judenbeschützer. Heinrich IV. dagegen entzog ihm zur Strafe di künfte seines Bisthums, erklärte auf dem Reichstage zu Regensburg alle Zwang für ungültig, verschaffte den beraubten Juden, so viel er noch konnte, ihr Eig

und ließ die Bürger zu Mainz schwören, den Juden kein Leid mehr geschehen zu lassen. Freilich — die Menge von Menschenleben, welche in allen Ecken Deutschlands in kürzester Zeit hingeopfert worden war, konnte er nicht zurückgeben und die Klagen darüber, welche in allen Synagogen erschollen, nicht stillen; nicht einmal lagte der Ueberlebenden, was in diesen stürmischen Zeiten die Zukunft auch ihnen bringen möchte? So wanderten denn viele Juden nach Schlessen, Mähren und O. wo ihre Gemeinden zu erstaunlicher Größe anwuchsen. Auch in Jerusalem im Winter des ersten Kreuzzugs gegen die Juden gewüthet (den 15. Juli 1099), sie in eine Synagoge getrieben und sodann mit derselben verbrannt. — Es waren genug Opfer für den zweiten Kreuzzug in der Rheingegend zurückgeblieben; so fiel im Jahre 1146 der König Rudolf, während er zum Zuge gegen die Saracenen aufbrach, auch über die Juden her; doch entflohen diesmal die meisten dem Blutbad in Franken und Schwaben, besonders nach Nürnberg; Bernhard von Clairvaux veranlaßte Rudolf in ein Kloster und Konrad III. schärfte den Reichsschutz der Juden auf's Neue ein; Pabst Eugen III. aber sagte den Kreuzrittern und Pilgern Erlaß ihrer Injurien zu. — Minder blutig waren die Vorbereitungen zum dritten Kreuzzuge im Jahre 1188, da Kaiser Friedrich bei Zeiten Vorkehrungen traf. Auch hatte sich mit dem ersten zwei Kreuzzügen die ärgste Aufregung etwas gelegt und eine Menge Gesindel aus Deutschland verjogen, so daß auf längere Zeit hinein die Geschichte nur von kleinen, lokalen Verfolgungen berichtet: so zu Breslau (1226) wegen einer Feuersbrunst; zu mehreren Orten Mecklenburgs (1225) wegen Durchstechung von Hostien; in der Pfalz (1243) an zwei Orten aus gleichem Grunde; in Frankfurt (1241) wegen Abführung eines jüdischen Knaben vom Uebertritt in die Kirche; im Jahre 1261 brandschloß der Erzbischof Ruprecht von Magdeburg die Juden daselbst um 60,000 und die Pfalz um 100,000 Mark Silber, wogegen der Magistrat von Halberstadt seine Juden gegen den Erzbischof schützte. Gegen das Ende des 13. Jahrhunderts tauchten aber wieder mit besonderer Stärke Gerüchte auf, daß die Juden Christenkinder morden, und erregten neue Verfolgungen. Friedrich II. forderte daher ein Gutachten der Theologen ein, ob irgend ein Religionsgesetz die Juden dazu bewegen möchte, und als die Antwort wurde, ließ der Kaiser die Klagen unberücksichtigt. Späterhin wiederholten sich diese Verfolgungen von allen Seiten. So verjagte deshalb (1288) Bern alle Juden aus seinem Gebiet, mußte sie aber unter dem Schutze der kaiserlichen Waffen wieder aufnehmen. Man verbrannte in München 180 Juden mit dem Haus, wohin man sie zusammengetrieben hatte. Ebenso geschah es an vielen anderen Orten. An der Spitze der schwersten Verfolgung jener Zeit stand ein Edelmann Namens Rindfleisch, mit dem Glauben, von Gott gesandt zu seyn, um diese blutgierigen Feinde der Christen vom Erdboden zu vertilgen; er zog von Ort zu Ort, mit seinen rohen Horden entsetzliche Ausschweifungen begehend, ganze Gemeinden niedermetzend und niederbrennend; so in Würzburg, Mergentheim, Nürnberg, Neumarkt, Rothenburg, Bamberg und vielen anderen Orten; Regensburg schützte seine Juden für Geld und verlangte vom Probst ein Zeichen seiner Mission. Etwas später traten ähnliche Scenen wieder in den Rheingegenden, in Sachsen und Thüringen ein. Kaiser Albrecht that dagegen, was er konnte; aber er vermochte nicht genug gegen den Fanatismus des Volkes; und ein Jahr nach seinem Tode erschlugen die Bewohner von Fulda alle Juden der Stadt, 600 Köpfe. Dieser ging es ihnen unter Heinrich VII. aber desto schlimmer wieder unter Ludwig dem Bayern, trotz dessen Gegenbemühungen. So unternahm im Jahre 1337 ein Bauer namens Armeleder mit seinen rohen Haufen einen förmlichen Kreuzzug gegen die Juden den Rheinstädten, bis der Kaiser ihn gefangen nehmen und hinrichten ließ. Im J. 1366 warf sich der Zug der Flagellanten auf die Juden zu Frankfurt, bis sie nach ecklichem Gemetzel und furchtbarer Feuersbrunst zurückgeschlagen wurden. Ebenso eine Verfolgung von Seiten gemeinen Raubgesindels im Jahre 1347 zu Aems und um in Oesterreich, welche mit dem Erhängen der Räubeführer schloß. Aber alles

dieses brachten die Drangsale der nächsten Jahre in Vergessenheit, als die Pest sich in ganz Europa wüthete und man nun die Juden beschuldigte, durch Vergiftung der Brunnen sie verursacht zu haben. Es war, als wären die verblendeten Leute und ihre Klugheit rasend geworden. So wurden in Basel alle Juden, deren man habhaft wurde, in einen großen Faß dem Rhein übergeben und dasselbe oben angezündet; ihre Kinder ließ man zurück und erzog sie als Christen. In Constanz wollte man sie zum Christenthum zwingen; als aber einer der Getauften das Haus über seinem Kopfe anzündete und aus den Flammen heraus rief: „Ich sterbe als ein guter Jude!“, wurden vierzig andere Häuser gleichfalls in Asche gelegt. In anderen Städten der Schweiz wurden die Juden gerädert und enthauptet. In Straßburg weigerte sich der Magistrat, unschuldig Blut zu vergießen; so zwang der Pöbel sie zur Abdankung und die neuen Bürgermeister verbrannten sogleich 2000 Juden auf dem Markte und schenkten deren Eigenthum den armen Handwerkern. In Speier, Worms, Ulm, Mainz zündeten die Juden sich selbst die Häuser über dem Kopfe an, um lieber von eigener Hand zu sterben und ihre Feinde nicht den Feinden zu lassen; die Flüchtigen von ihnen fanden in Heidelberg und Speyerheim Schutz. Von da wanderte der Wahnsinn nach Thüringen, so daß z. B. allein in Erfurt 3000 Juden erschlagen wurden. Eben so ging es in Franken, in den Donauländern und bis nach Schlessen hinein. Alle Schutzbriefe des Kaisers, alle Erlasse des Papstes dagegen blieben wirkungslos. In Weisensfeld in Sachsen wurde im J. 1386 eine ganze Versammlung von Rabbinen, trotz ihrem sicheren Geleite, von einigen Deutschen theils getödtet, theils ausgeplündert. Im J. 1391 wurde an Ostern wegen unbührlischen Angriffs des Judenpöbels auf einen die Monstranz tragenden Geistlichen die Judenstraße zu Prag gestürmt und ein furchtbares Blutbad angerichtet, worauf ähnliche Gräuelszenen in ganz Böhmen und Mähren folgten. Im Jahre 1407 gab zur Beschützung der Judenhäuser in Krakau und zur Ermordung der meisten Juden die Beschuldigung, ein Christenkind umgebracht zu haben, Veranlassung. Kaiser Wenzel und Sigismund tilgten dabei entweder plötzlich die Judenschulden oder stellten wieder die mäßige Forderungen an ihr Vermögen. Im J. 1453 und in den folgenden Jahren wüthete der Franziskaner Capistran (s. d. Art.) gegen die Juden Schlessens mit Plünderung, Brand, Folter und Mord wegen vorgeblicher Durchstechung der Hostien, und ließ König Ladislaus sich bewegen, in Böhmen und Mähren den Juden die Wahl zwischen freiem Kaufe und Verjagung, während er ihre Kinder rauben und im Christenthum erziehen ließ; nach seinem Beispiel handelte sodann Ludwig X. von Bayern im Jahre 1455. Unter Friedrich III. wurden die Juden aus vielen Städten verwiesen, so aus Bamberg (1475), Passau (1476), Salzburg u. s. w.; unter Maximilian aus Nürnberg (1498), von wo sie zum Theil die nachher so bedeutende Gemeinde Fürth gründeten, zum Theil nach Frankfurt gingen, welches ihnen starken Schutz gewährte. Auf Nürnberg folgte unmittelbar Ulm und später (1519) auch Regensburg. Im Jahre 1493 verjagte man die Juden aus Mecklenburg. Im J. 1510 verjagte der Erzbischof Ernst aus dem Judendorf bei Magdeburg und aus Halle. In Berlin wurden, weil ein Kesselflicker eine Monstranz mit vier Hostien gestohlen und an Juden verkauft habe, der Dieb mit glühenden Zangen gezwickt, sodann mit 30 Juden auf dem Markte verbrannt, worauf sämmtliche Juden des Landes verwiesen wurden. Aehnliche Schauspiele werden aus Ungarn berichtet. — Die ursprünglich zum Schutze der Juden gegebenen Verordnungen, daß sie in besonderen Straßen oder Vierteln wohnen, daß sie einen spitzen Hut (nach der Verordnung einer Kirchenversammlung zu Wien vom Jahre 1267) oder ein Abzeichen vor der Brust (nach der Kirchenversammlung zu Rabenna im J. 1326) tragen sollten (in Venedig ein gelber Hut, in Florenz ein gelber Fleck auf dem Obergewand), richteten nur desto mehr die Aufmerksamkeit auf die Juden und verfehlten bei dem Fanatismus jener Zeiten ihren Zweck.

Bei dieser ganzen Kette von Mißhandlungen der Juden in Deutschland ist indessen wohl zu bemerken, daß nur bei ganz wenigen derselben deutsche Fürsten und ihre An-

in betheiligte waren, daß es Verfolgungen des Pöbels waren, welche zumißt nicht vorüber gingen, als sie gekommen waren, daß, wenn die Behörden sie nicht ritten oder die Hilfe zu spät kam, nur in den wenigsten Fällen eine böse Absicht niemals rohe Gleichgültigkeit ihnen vorgeworfen werden kann, daß auch die Geis- in Deutschland unendlich gerechter und milder gegen die Juden verfuhr, als es Willkürherrschaft in den westlichen Ländern geschah. Das bestehende Recht in nicht-deutschen Reiche und die Theilung der Gewalten statt der Centralisirung ist in der Person der englischen, französischen, spanischen und portugiesischen ließ die Juden denn doch nicht zu einem solchen Spielball der Laune und zu Gegenstand systematischer Maßregelung werden. Einzelne Anläufe von Kirchen- kungen oder Päbsten in Italien und Deutschland, sowie in den östlichen Ländern des, gleiche kanonische Bestimmungen, wie in Frankreich und Spanien, durchzu- hatten wenig Erfolg. Als der oben genannte Pabst, Peter von Luna, die alten Gesetze aufzufrischen versuchte, hob sein Gegenpabst, Martin V., dieselben nicht, auf mildere Aussprüche früherer Vorgänger sich berufend, sondern erklärte der- , entsprechend dem Versuch einer zu Forli gehaltenen Rabbinensynode, im Jahre gegen alle Beeinträchtigung der Freiheiten der Juden. Als Eugen IV. die alten Gesetze wieder hervorrief, und im Jahre 1434 die Kirchenversammlung zu Aen Verkehr zwischen Christen und Juden vernichten und Bekehrungsanstalten in Geiste jener Zeit einführen wollte, verblieb es bei den Verordnungen und jen ohne eine sichtbare Wirkung. Angriffe auf den Thalmud und andere heilige der Juden, wie sie in Frankreich schon Ludwig der Heilige im größten Maß- jonnen hatte, traten in Deutschland und Italien erst zu Ende des 15. und An- s 16. Jahrhunderts und auch da höchst unbedeutend hervor. Als Eugen IV. lichen Angriff unternahm und den Thalmud verdrängen wollte, brachte eine Rab- sammlung zu Livoli ihn zur Zurücknahme dieses Beschlusses, so daß es nur zu treichung mehrerer antichristlichen Stellen desselben im Jahre 1490 in Mailand als im Jahre 1510 Johann Pfefferkorn, ein getaufter Jude zu Eln, den Kaiser brennung des Thalmud im ganzen Reiche bewegen wollte und die Niedersezung rufungscommission veranlaßte, scheiterte das Ganze an den Bemühungen des en Reuchlin.

gegen haben sich auch die Juden Deutschlands, mit wenigen Ausnahmen, über nlich niedere Stufe der Bildung bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts herein joben. Sie waren von Jugend auf gewöhnt, sich als ein besonderes Wesen im zu betrachten, ihr Inneres zu verstecken, ihr Vermögen zu verhehlen, vor Gewalt iduziehen, Hohn und Schmach zu erdulden, und in der Vermehrung ihres Geldes äußeren Uebung ihrer Religionsgebräuche ihr Glück zu suchen. Auch ihre Re- hre blieb eine verschrumpfte. Die italienischen und noch mehr die polnischen befeiligten sich rabbinischer Gelehrsamkeit; aber auch ihnen fehlte jene höhere und jenes geistige Streben, welches mehrere Perioden des französischen und in Rabbinismus so glänzend auszeichnete; die Anregung, welche die Juden Ita- id Polens durch die Vertreibung spanischer und französischer Rabbinen und deren derung in Italien und Polen erhalten hatten, blieb doch mehr eine äußerliche hränkte sich in ihren Wirkungen auf eine Masse von Gelehrsamkeit. Aus dem en der Geisteskräfte erfolgte bei den Juden im ganzen Reiche Abgeschmacktheit Unterhaltungen, Neimereien, Spielen, Gebeten und Erbauungsbüchern und eine fung, welche sie einerseits unempfindlich machte gegen die kleineren Mißhand- hrer Umgebung, andererseits auch in dem kleinlichsten Lebensberuf gefangen hielt. Vermuth der Straßenbuben, welche ihnen die Härte rupften, sie mit Roth be- and ihr „hepp, hepp!“ nachriefen; der der Edelleute, welche sie duzten und zu jerabwürdigenden Diensten zwangen; der Hohn, welchen ihnen der Fleck auf den oder der spitze Hut u. dergl. verursachten; entehrende Gebräuche, z. B. die

Sitte zu Worms, alljährlich zwei, drei Tage nach einander in Gegenwart des mit Wein sich labenden Magistrats der Reihe nach eine Roggmühle zu ziehen und dabei peitschen zu lassen, bis sechs oder acht Malter Korn gemahlen waren; bei Nothigung von Seiten mancher Pfaffen in Italien, am Sabbath in die Kirche zu u. dergl., für das Alles stumpfte die Gewohnheit sie ab; aber die Masse derselben auch nur als Erddler, Marktfahrer, Hausirer, Spieler, Gaukler, Stegreifdichter, P reißer dahin; die ernstern suchten ihr Brod als arme Schächter, Calligraphen, Lehrer, Rabbinen; über dieses Niveau erhoben sich einerseits nur die Wenigen, i zu großen Geldgeschäften sich aufschwangen, andererseits noch Wenigere, welche al lehrte innerhalb ihrer Synagoge gefeiert wurden.

6) Die Stellung der Juden bis zur Gegenwart. — In dieser befanden sich die Juden, als der Protestantismus seinen Sieg über den Katholiz errang, als die Reformation das Licht des Evangeliums wieder auf den Leuchter gegenüber den kirchlichen Satzungen, welche es verdunkelt hatten, und mit diesem tigsten Akte persönlicher Freiheit jeder andern Freiheit die Bahn brach. — Die tungen jenes Sieges traten indessen, wie es nicht anders seyn konnte, nur allm nur unter fortgesetzten Versuchen der Finsterniß, das Licht wieder zu trüben und z dunkeln, hervor, und diese Versuche entsprangen nicht bloß dem Schooße der alten Scholasticismus und Fanatismus erhoben auch in der evangelischen Kirche vielfa Haupt, und die Juden hatten solche unevangelische Rechtgläubigkeit und Frömm gleichfalls noch zu erfahren. Das Licht des Evangeliums war wieder ausgegan die Welt und die Welt empfand die Nacht dieses Lichtes; aber daß es einging i Welt, hineinleuchtete in Herz und Verstand, in die ganze Anschauung und das des Volkes, und daß der neue Most auch seine neuen Schläuche sich schuf: — konnte nicht das Werk eines Zeitalters, nicht die fertige Frucht auch jener außers lichen Periode seyn, welche den Sieg des Evangeliums entschieden hatte. Es kam darum in Wahrheit gar nicht befremden, daß auch die Stellung der Juden in der stenheit während der ersten zwei Jahrhunderte nach der Reformation noch keine si liche Erscheinung darbietet; ja, daß erst gegen die Mitte, erst in der zweiten Hälfte 18. Jahrhunderts, auch in diesem Verhältniß der Christenheit das Regen und Bei das Gähren und Klären sich fühlbar machte. Es verhält sich damit ganz ähnlich mit dem Hexenwesen. Beide — Judenthum und Hexenwesen erscheinen währen ersten zwei Jahrhunderte nach der Reformation, trotz alle Dem, daß allerdings die lische Kirche weit schwerer noch gegen sie verfuhr, doch als eine wahre Schma evangelischen Christenheit, als eine große Demüthigung wider allen eiteln Selbst als ein zweifaches, augenscheinliches Zeugniß, wie viele Ursache wir haben, nicht wärts, sondern vorwärts zu schreiten, nicht zu den Füßen dieses oder jenes Kirch rers, sondern einzig und allein zu den Füßen des Meisters uns zu setzen, und an dem Gedächtnißstram irgend einer Orthodoxie, noch an der einseitigen Verstandes einer Dogmatik uns genügen zu lassen, während das Herz, das Herz voll Gottes und Glauben und Liebe den wahren Theologen macht und nur ein edler, freier über alten und neuen Pharisaismus sich zu erheben vermag. Wer zu dieser ewi schen Freiheit hindurchgedrungen, theilt alsdann auch nicht jene beschränkte, angl Anschauung von der Erhaltung oder Umgestaltung kirchlicher und staatlicher Verhält sucht das Recht nicht nur auf der Seite der Gewalt, weder nach Oben noch nach U erblickt die Wahrheit nicht nur auf einer Seite, sey es Rechts oder Links; gibt Kaiser was des Kaisers ist, aber um Gottes willen auch dem ärmsten, auch dem achtetsten Nebenmenschen, was des Menschen ist, und erwartet das Heil der Welt von äußeren Institutionen und Ceremonieen, sondern von der richtenden und un belnden Kraft der evangelischen Wahrheit. Das ist das Princip der Refo tion; dieses Princip konnte tausendfältig verkannt und auch den armen Juden über verläugnet werden; dennoch war mit dem 16. Jahrhundert der

effelben entschieden, und thut es unaussprechlich wohl, zu sehen, wie das vor-
 hergehende Bertheng dieser großen Entscheidung, wie Martin Luther, auch den Juden
 gegenüber, in seinem hellen, freien Geiste und seiner evangelischen Bestimmung dasselbe
 laut und ausgesprochen hat. Es ist noch nicht Alles in seinen Ansprüchen, wie es
 im 19. Jahrhundert möglich ist, denn auch die größten Menschen sind noch Kinder ihrer
 Zeit, und nur der Meister steht über aller Entwicklung: aber Martin Luther beschämt
 uns doch sehr viele gehässige oder beschränkte Aeußerungen und Maßregeln gegen
 die Juden selbst noch in der Gegenwart. Auch er hat noch einzelne Aussprüche, welche
 zeigen, daß er von der Härte seiner Zeit gegen die armen Juden noch nicht ganz frei
 war; aber seine Schrift vom Jahre 1523: daß Christus ein geborener Jude sey,“
 wirklich denn doch schon ganz den Geist und das Herz des großen Mannes. „Wir
 wissen“, sagt er, „daß man mit den Juden freundlich handelt und aus der heiligen
 Schrift sie weislich unterweise. — Wir sind nur Schwäger und Fremdlinge, sie
 sind Blutsfreunde und Brüder unseres Herrn. — Darum wäre meine
 Bitte und mein Rath, daß man säuberlich mit ihnen umginge und aus der Schrift
 unterrichtete, so möchten mehr Etliche herbeikommen. Aber nun wir sie mit Ge-
 walt treiben und gehen mit Lügentheidingen um, geben ihnen Schuld, sie müßten
 Blut haben, daß sie nicht sinken, und was des Narrenwerks mehr ist, daß man
 sie gleich den Thoren hält, — was sollen wir Gutes von ihnen schaffen
 können? Item, wenn man ihnen verbietet, zu arbeiten und zu handieren und andere
 nützliche Gemeinschaft zu haben, da man sie zu wuchern treibt, — wie sollen
 sie das bessern? Will man ihnen helfen, so muß man nicht des Pabstes, sondern
 christliche Liebe an ihnen üben und sie freundlich annehmen, mit
 ihnen werben und arbeiten, damit sie Ursache und Raum gewinnen,
 und uns zu sehen, unsere christliche Lehre und Leben zu hören
 und zu sehen. Ob etliche halbsarrig sind? Was liegt daran? Sind wir doch
 noch nicht Alle gute Christen.“

Also dachte man aber freilich in der katholischen nicht nur, sondern auch in der
 evangelischen Christenheit zumeist noch lange nicht. Ja, es ist bemerkenswerth, daß in
 einzelnen Kreisen derselben die Maßregeln gegen die Juden sich eher verschärften: z. B.
 unter die Päbste, welche doch früher die grausamen Verfolgungen der Juden oft noch
 milder und abgekürzt hatten, nun selbst zu einem gehässigen Verfahren beitrugen, und
 einzelne, sonst evangelisch gesinnte Fürsten eine entgegengesetzte Härte gegen sie
 brachten. Dagegen stellte derselbe Karl V., welcher als spanischer König die Barbarei
 in der pyrenäischen Halbinsel verstärkte, im Jahre 1520 die Reichsjuden verfassungs-
 mäßig unter den Reichsschutz, und erlaubte er ihnen einen höheren, als den allgemein
 üblichen Zinsfuß, mit der ausdrücklichen Erklärung, diese Ausnahme sey billig,
 weil die von allen Aemtern ausgeschlossenen und in ihrem Verkehr
 beschränkten Juden sonst nicht leben könnten. Ebenso gestatteten ihnen
 die Kurfürsten und Stände des Reiches, welche nicht bereits gegen die Aufnahme
 der Juden privilegirt waren, fort und fort ihre verfassungsmäßige Stellung. Nur war
 ein übler Umstand, daß diejenigen Stände, welche von dem Rechte, Juden aufzu-
 nehmen, Gebrauch machten, auch jederzeit auf dieses Recht wieder verzichteten, d. h. ihre
 Rechte ausweisen konnten. Die Zulassung und das Bleiben derselben ward dadurch trotz
 der verfassungsmäßigen Stellung in Wirklichkeit ein Spiel der Laune und der Hab-
 gier, und das um so mehr, je mehr die Bande des Reiches sich lockerten und die ein-
 zelnen Fürsten je länger je selbstständiger wurden. Es kam dahin, daß die Juden in
 den meisten Ländern des Reiches nur auf eine Frist von wenigen Jahren das Nieder-
 setzungsrecht erhielten, welches sie dann bei beiderseitiger Zufriedenheit je und je wieder
 erneuten. Sie waren dabei außerordentlich gebunden, indem sie das Land ohne spe-
 cielle Erlaubniß und Abgaben nicht verlassen und keinen Handelsvertrag schließen durften,
 indem sie gleich dem Vogel auf dem Zweige sich nirgends recht festhaft zu machen

wagten, denn sie waren dem nächsten Zufall preisgegeben und gewärtig, auszuwandern zu müssen, ohne noch zu wissen, wohin? Am Günstigsten innerhalb des Reiches war zu diese Zeit ihre Stellung in Italien, da der Handel mit der Levante und der Umgang mit den eingewanderten, gebildeten Glaubensgenossen aus Spanien und Portugal die größere Freiheit des Verkehrs und der Bildung mit sich brachte, und der Gewinn dieser freieren Bewegung auch den geistlichen und weltlichen Großen des Landes sich bemerklich machte. Unter dem Eindruck dieser Bemerkung verloren die scharfen Maßregeln, zu welchen, wie gesagt, gerade im 16. Jahrhundert die meisten Päbste griffen, ihre Wirkung: während Paul IV. im Jahre 1555 die kanonischen Maßregeln erneuerte und die Abseidung von der christlichen Bevölkerung vervollständigte, sie auch wieder zur Beherrschung drang, erweiterte Pius IV. (J. 1563) ihr Ghetto, erlaubte ihnen, Grundbesitz zu erwerben bis zum Werth von 1500 Dukaten und gewährte ihnen Handelsfreiheit; Pius V. hob diese Zugeständnisse wieder auf, verjagte sie (J. 1569) aus dem Kirchenstaat als „Spisbuben, Kirchenschänder und Zauberer“; ließ sie aber, als er sah, welchen Nutzen die Ausgewanderten durch ihren Handel mit der Levante der Stadt Ferrara brachten, nun als „nützliche Bürger“ wieder nach Rom, Ancona und Avignon. Während Gregor XIII. mit seinen Belehrungsanstalten sie quälte, war Sixtus V. ihnen günstig, wogegen Clemens VIII. die alten Beschränkungen erneuerte. Im Jahre 1541 wurden die Juden aus Neapel und Sicilien verjagt, da Karl V. sich hier nicht gebunden fühlte, wie in Deutschland; die Verjagten retteten ihren Wohlstand theils nach der Türkei, theils nach Venedig, Florenz, Pisa, Livorno und der Lombardei. Pabst Julius III. hatte den Thalmud auf den Scheiterhaufen gebracht; nach seinem Vorbilde sorgte Paul IV., Pius V. und Clemens XIII. noch weiter für die Vertilgung der Exemplan; allein ihr Eifer nutzte nur den Druckereien, welche das Verlorene wieder herstellten. Das Tridentinum schenkte dem Thalmud das Leben und verordnete nur die Auslassung einiger antichristlichen Stellen; desto eifriger vervielfältigte man den unverständlichen Thalmud in Polen.

Die Geschichte der Juden in Deutschland blieb während des 16. und 17. Jahrhunderts eine höchst unerquickliche, sie hatten unter dem Einflusse der geschilderten Reichsverhältnisse so ganz und gar den Charakter des Schachers angenommen, daß die Vorstellung, ein Jude sey auch noch zu etwas Anderem fähig, denn zu einem Geldmäkler oder Tröbder, eigentlich ganz abhanden gekommen war. Fürsten und Herren schienen kaum einen anderen Gebrauch von den Juden zu kennen, als von einem Schwamme, welcher den Erwerb der christlichen Bevölkerung aufsaugen und in der Hand der Gewaltigen wieder in ihre Taschen fließen lassen sollte, um ausgebrüht und leer alsdann wieder bei Seite gelegt oder unter dem Hasse der Ausgejagten zertreten zu werden. Darüber war aber auch alle Ahnung abhanden gekommen, daß dieses Volk es sey, von welchem der Heiland der Welt ausgegangen, oder wenn man sich dessen noch erinnerte, sah man in ihm nur die Nachkommen derer, welche den Herrn gekreuzigt hatten, und meinte man noch ein Gotteswerk zu thun, wenn man den Fluch: „Sein Blut komme über uns und unser Kinder!“ an diesen Nachkommen vollziehe. Diese traurige Anschauung war seit Jahrhunderten stereotyp geworden, so daß schon ein sonderlicher Geist und ein sonderliches Herz dazu gehörte, um unter der Judasgestalt des Volkes auch die Messiasanlagen zu ahnen und dieser Bevölkerung, in welcher das Zöllner- und das Pharisäerthum sich zu Einem Bilde vermählt zu haben schien, mit der Liebe Christi zu begegnen. Darum finden wir auch im 16. und 17. Jahrhundert in den verschiedensten Theilen Deutschlands sie in den unerquicklichsten Zuständen und einer Reihe der traurigsten Anstöße preisgegeben. Markgraf Georg von Brandenburg hatte einen Hofjuden in Berlin Namens Lippold, welcher bei ihm ungefähr das gleiche Amt bekleidete, wie Renecier 200 Jahre zuvor bei Karl V. von Frankreich. Der Neid und der Aberglaube der Bevölkerung vermochte lange Nichts, um den reichen und gewaltigen Juden zu stürzen, bis im Jahre 1571 die Anklage auf Zauberei das Ziel erreichte: die Folter brachte ihn zu den

nigsten Gefändnissen; so ward er an 10 Orten der Stadt mit glühenden Zangen
 R, auf dem neuen Markt mit vier Stöcken gerädert, sein Körper theils verbrannt,
 theilweise in den Straßen aufgehängt, sein Vermögen von den Gerichtskosten fast
 gänzlich verschlungen; auf die persönliche Klage der Wittve und ihrer Kinder beim
 Maximilian in Wien erfolgte Nichts, als daß der Kaiser einen Bericht vom Kur-
 fürsten forderte. Ja, der Kurfürst jagte nun alle Juden aus seinem Lande, von wo sie
 in Böhmen, Mähren, Polen wanderten. Sachsen, Thüringen, Meissen, ließen nur
 die Juden für starke Gebühren zu; in den nördlichen Provinzen Deutschlands gab
 es gar keine Gemeinden. In der Pfalz, Württemberg, Braunschweig und anderen
 Fürstentümern und Reichsstädten war der Aufenthalt der Juden abhängig von der
 Gnade der Fürsten und Obrigkeiten oder dem gebotenen Preise und darum reich an
 Ungleichheiten. Die stärksten deutschen Gemeinden waren in Frankfurt, Worms, Speier und
 in den Städten der Rheingegend, wo sie meist nach besonderen Reglements gehalten
 wurden. Wohl die bedeutendste Judengemeinde hatte schon damals Frankfurt: die Ju-
 densättigkeit in Frankfurt verpflichtete die Juden, sowohl dem Reiche, als der Stadt
 Geld zu leisten, ihr Privatvermögen ohne Rückhalt anzugeben, auf der Messe ein-
 zutreten zu tragen, an Feiertagen der Christen nur in ihrer Straße zu bleiben, sich
 anwesendheit bei öffentlichen Schauspielen u. s. w. zu enthalten, keine christliche
 Predigten zu halten, bei etwaigem Abzug die Liquidation ihrer Geschäfte dem Magi-
 strat zu übergeben; sie untersagt ihnen eine andere Kopfbedeckung als die Kappe und
 als eine andere Hutform, die Fische wo anders als auf dem Markt zu kaufen, die
 Verbindung mit Auswärtigen, die Cession eines mit Christen geschlossenen Vertrags, das
 Annehmen an Landleute, den Handel mit Waffen, das Ausschneiden; sie legt Fremden
 einen Quartiergeldes auf und sie enthält endlich polizeiliche Anordnungen in
 Hinsicht der Keuschheit, Rettungsmittel u. s. w. Wir haben an dieser Frankfurter
 Judensättigkeit eines der besten Exempel von der damaligen Stellung der Juden inner-
 halb der Städte. Wir ersehen daraus, daß die Juden immerhin sehr beschränkt waren,
 aber die Laune und Willkür, von welcher die Hofjuden der großen und kleinen
 Städte abhängig waren, hier nicht walten sollte, sondern ein festes Gesetz; ja, noch
 mehr, daß auch die Beschränkungen theilweise wenigstens nur ein Ausfluß der Vorsicht
 waren zur Verhütung von Skandalen. Dennoch rief gerade der erneuerte Abdruck dieser
 Frankfurter Judensättigkeit im Jahre 1613 einen solchen hervor. Ein im Aufstand
 gegen den Magistrat befindlicher Theil der Bürgerschaft benützte jenen Abdruck, um mög-
 lich viele Genossen zu bekommen und dem Ganzen ein recht drohendes Reuferes zu
 geben. Der Pfefferkühler Vincenz Bettmisch, der Schneider Berngroß und der Schreiner
 Philipp an der Spitze des Pöbels, brachen am 22. August 1614 in die Judengasse ein
 und plünderten; die Juden suchten Schutz in der Stadt und am folgenden Morgen
 schickten Truppen den Pöbel. Bettmisch aber erklärte ihnen frecher Weise, daß die
 Stadt ihnen den Schutz kündige, und zwang die kaiserlichen Delegirten und den Magi-
 strat zu einer Erklärung, daß die Empfänger unschuldig seyen. Die Juden forderten und
 erhielten freien Abzug und sicheres Geleite. Heiligthum und Eigenthum derselben ward
 nicht beschädigt. Die kaiserlichen Delegirten erneuerten nun auf viele Reklamationen
 eine Auktorisation, und es gelang endlich, Bettmisch zu verhaften, worauf er ent-
 lassen und gebietheilt, die beiden andern auch hingerichtet und weitere Theilnehmer
 hingerichtet wurden. Die Juden erlangten im März 1615 ein kaiserliches Mandatum
 als restitutorium, zogen unter Militärbedeckung mit Fahnen und Musik wieder
 über der Pforte der Straße ward ein kaiserliches Wappen angeheftet mit den
 Worten: „Des Kaisers und des ganzen Reiches Schutz;“ den Schaden von 175,919
 Gulden ersetzte die Stadt, und der 20. Adar, der Tag der Rückkehr, blieb ein Fest-
 benannt „Purim Vinz“. Aehnliche Auftritte fanden beinahe gleichzeitig Statt in
 vielen Städten. Die Bürger rotteten sich, nachdem der Magistrat die Verjagung der Juden
 angeordnet, am Charfreitag 1615 zusammen und drohten ihnen mit Plünderung und

Tod, wenn sie nicht sogleich abziehen. Der Bischof, die Edelleute und der König wagten Nichts mehr gegen die Menge, und als die Juden abgezogen, ward ihr Jahr alte Synagoge eingerissen und der Gottesacker verwüftet; nun erst langten serbischen Truppen an, die Häufelführer wurden bestraft und die Juden zogen den nur 1616 wieder ein. In Polen traf im selben Jahr ein Aufstand der Kosaken Wladislaus nicht nur die christliche Bevölkerung, sondern auch die Juden sehr hart; der Kosakenhetman Chmel richtete ein furchtbares Blutbad unter ihnen an. Ebenfalls im Jahre 1654 den Litthauenschen Juden Seitens der einbrechenden Russen Johann Casimir und Johann Sobieski stellten in Polen und in der Ukraine die Vernichtung der Juden wieder her; aber viele von ihnen waren indessen nach Oesterreich gewandert. Indessen waren sie auch hier vielfachem Wechsel unterworfen. Maximilian II. Corvinus und Maximilian I. waren sehr streng gegen sie, Ferdinand I. weniger; Maximilian II., Ferdinand II. und III. bewilligten ihnen wieder Handelsfreiheiten, durfte keiner auf dem flachen Lande wohnen, sie mußten gemeinsam für die Bedrückten haften und starke Abgaben an die Geistlichkeit zahlen. Im Jahre 1679 aber gab bei einem Brand der Burg in Wien ein Angriff der Studenten auf die HofstraÙe AnlaÙ, daß die Juden aus Wien und den österröichischen Erblanden durch ihre Synagogen in Kirchen verwandelt und ihre StraÙen umgebaut wurden; Hofjuden durften bleiben. Zwanzig Jahre später war daraus wieder eine Kleinmeinde geworden in einer Vorstadt, welche mit Juwelen, Seide und Pferden für gegen eine Summe von 400,000 Gulden an Kaiser Leopold. Ein Scherz von einem Dienern seines Hofjuden Samuel Oppenheimer gegen zwei Schornsteinfeger von einem Auslauf des Pöbels; das Haus Oppenheimer's ward gestürmt, er und seine Familie retteten sich noch; kaiserliche Truppen schafften Ruhe; die Juden wurden Preßburg gebracht und die Häufelführer hingerichtet; nach kurzer Zeit kehrten die Juden zurück. Maria Theresia schützte dieselben und auch in Preußen und wo die Juden bis zu 60,000 angewachsen waren, besserte sich ihr Zustand etwas. war auch in der Judenordnung von 1755 ihnen noch verboten, sich an Sonn- und Feiertagen sehen zu lassen, und im Interesse der Proselytenmacherei gestattet, die Kinder mit sieben Jahren schon die Verfügung über ihre Taufe nicht mehr den Eltern, sondern den Kindern stehen soll und bei gewaltsamer Taufe der Priester um Geld gestraft werde, der Alt aber seine Gültigkeit habe.

Endlich bezeichnete das Toleranzedikt Joseph's II. vom 1782 auch den Juden gegenüber hier den Anfang einer neuen Epoche. Ein Jahrhundert früher schon trat der Umschwung ihrer Verhältnisse hervor in Preußen durch den großen Kurfürsten Friedrich Wilhelm. Dieser eröffnete den von dort in Oesterreich verfolgten und verjagten Juden auf's Neue die Thüre und so wanderten im Jahre 1670 die wohlhabenderen Judenfamilien aus Wien nach Berlin und anderen brandenburgischen Städten, Anfangs auf unbestimmte Zeit mit jährlicher Kündigung, bald mit längeren Schutzprivilegien, Freiheit des Grundbesitzes, Gemeindefens, Handels und Fabrikation. Friedrich III. gab im Jahre 1708 ein Reglement, welches allen Privilegirten zusammen ein Aversum von 1000 Dukaten erlegte, den Nichtprivilegirten Geleitsgelder; für innere Angelegenheiten ward eine Kommission niedergesetzt; Berlin erhielt eine Synagoge. König Friedrich I. schied sich zwischen den Betteljuden und den fleißigen, rechtlichen Israeliten. Friedrich Wilhelm begünstigte ihre Industrie, belastete sie aber mit allerlei widerrechtlichen und sonderlichen Auflagen (Abnahme seiner wilden Schweine bei Jagden, Beiträge zur Besoldung des Probstes von Berlin). Friedrich II. kümmerte sich ebenfalls nur um ihre Industrie. Er gab ihnen 1750 ein Generalprivilegium, vermöge dessen ihre Rechtsangelegenheiten den Städten und Justizbehörden, ihre Schutzsachen einem Direktorium zugewiesen wurden. Der große Friedrich konnte noch Maßregeln treffen, daß die Juden sich nicht von

den, indem er das Privilegium einer Familie nur auf einen Leibeserben übergehen
 ließ, falls solcher 1000 Thaler baares Vermögen habe, und neue Juden nur zuließ,
 wenn sie 10,000 Thaler mitbrächten; alle zünftigen Handwerke verbot er ihnen, den
 Handel beschränkte er auf wenige Häuser in den Städten, fremde Juden wurden
 nicht behandelt, und diejenigen einheimischen, auf welche kein Privilegium überging,
 mußten das Land meiden. Wenn man ein Kind im Lande verheirathete, war die erste
 Bedingung, für 1500 Thaler inländische Manufakturwaaren zu exportiren, beim Erwerb der
 Privilegien mußte man für 300 Thaler Porzellan aus der königlichen Fabrik nehmen
 und exportiren! Indessen nahmen unter den also beschränkt gehaltenen äußere Bildung
 und Wohlstand zu. — Der Umschwung der Zeit gab sich außerhalb des Reiches zu
 sehen in der erstmaligen Zulassung der Juden in Rußland durch Peter den
 Großen, wenn sie auch 1745 auf einige Zeit von Elisabeth wieder hinausgedrängt
 wurden; ferner durch erneuerte Zulassung in England, durch ihre günstige Aufnahme in
 den Niederlanden, in Dänemark, in Hamburg; durch ihre Kolonisationen in Nordamerika
 und Brasilien, ganz besonders aber durch die günstige Thätigkeit, welche im Laufe des
 17. Jahrhunderts auch unter den deutschen Juden sich fühlbar machte und womit sie
 sich von Glaubensgenossen anderer Länder gegenüber das im Mittelalter Versäumte herein-
 holen konnten. In England geschah die erneuerte Zulassung der Juden unter Crom-
 well, zwar nicht durch eine förmliche Aufhebung der einstigen Ausweisungssatte, wohl
 aber durch die Aufnahme, welche im Jahre 1654 die Deputation der portugiesischen
 Juden aus Amsterdam (an ihrer Spitze der berühmte Manasse von Israel) bei ihm fand,
 die dem Könige anzuzeigen, daß sie als eine stillschweigende Genehmigung betrachtet werden durfte
 und eine allmähliche neue Niederlassung in England zur Folge hatte. Im Jahre 1663
 erlaubte man sie unter Karl II. wieder eine Synagoge in London, und als nun auch deutsche
 und polnische Juden folgten, bildete sich neben der portugiesischen auch eine deutsche
 Gemeinde daselbst. Das Parlament indessen wich bis zum Jahre 1723 aller und jeder
 Handlung ihrer Sache aus; sie galten als Fremde und konnten demnach kein Grund-
 erwerb erlangen; endlich aber gab die Länge der Zeit ihnen den Charakter von Ein-
 wohnern und stand ihrer Anerkennung als Landesbürger Nichts mehr im Wege, als die
 Eide des Landes: „auf den wahren Glauben eines Christen.“ Da erließ das Parla-
 ment von 1723 ihnen diese Formel, jedoch nur für diesen Zweck, und gab ihnen die
 Genehmigung, als Landesbürger Grundeigenthum zu erwerben. Eine vom Ministerium
 im Jahre 1753 eingebrachte Bill zur Naturalisation aller drei Jahre in Großbritannien
 stehenden Juden, ging nur im Oberhause durch. — Von besonders großer Bedeutung
 war für den äußeren und inneren Aufschwung der Juden ihre Begünstigung in den
 Niederlanden. Sie datirt, wie wir oben schon bemerkten, von dem Abfall derselben
 von der spanischen Herrschaft. Die Gemeinsamkeit der Leiden schloß zu Anfang des
 17. Jahrhunderts auch den Juden die errungene Freiheitsstätte auf; auch waren die
 zunehmenden, weithin in Verbindungen stehenden spanischen und portugiesischen Kauf-
 leute dem jungen Handelsstaate von nicht geringem Werth. Der Religionsunterschied
 übte daher keinen Einfluß auf das Recht, und Amsterdam, Rotterdam, Antwerpen
 und andere Seestädte nahmen die Vertriebenen mit offenen Armen auf. Mit diesem
 freien Aufschwunge jüdischer Gemeinden aber, wie er unter diesen Verhältnissen in's
 Leben trat, ging Hand in Hand auch ein geistiger, eine wissenschaftliche Thätigkeit, ein
 gegen rabbinischen Schranken durchbrechendes, geistiges Leben, welches seine gefeierte
 Stätte in Baruch Spinoza fand und auf das Judenthum in Deutschland und Polen
 weitest einwirkte. Von den Niederlanden aus gingen jüdische Niederlassungen nach
 Hamburg, nach Dänemark und nach Schweden, fanden daselbst freundliche Auf-
 nahme, und Hamburg insbesondere ward einer der vornehmsten Orte jüdischer Ver-
 sammlungen. Von den Niederlanden aus ging auch Schutz und Begünstigung der Juden
 in den überseeischen Kolonien. Wir sahen oben schon, daß die Verfolgungen
 die Inquisition den ersten Anlaß zu ihrer Auswanderung in die kaum erst entdeckte neue
 Welt gaben.

Welt im Westen und nach den ostindischen Küsten- und Inselgegenden gegeben! Allein auch dahin reichte der Arm des Fanatismus; Frankreich verschloß ihnen die amerikanischen Kolonien, Spanien und Portugal verfolgten sie, so weit ihre Kräfte reichten. Da folgte der Aufschwung der niederländischen Schifffahrt und Koloni und öffnete den Juden theils ganz neue Kolonien, theils verdrängte sie den spanischen Einfluß in bereits gegründeten. Selbstständige jüdische Niederlassungen in Brasilien und anderen Gegenden Südamerikas im Laufe des 17. Jahrhunderts erhielten sich in die Länge. Dagegen kamen die Juden zu großer Wohlfahrt und Bedeutung in die holländische Kolonie Surinam; ferner auf Jamaica; in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts kamen sie unter holländischer Begünstigung nach New-York und erfreuten sich auch noch unter englischer Herrschaft hier der gleichen Gunst. Für die Auswanderung europäischer Juden nach Nordamerika ward sodann besonders wichtig ein Regierers Erlass Georg's II. von England vom Jahre 1739, wornach alle seine Untertanen welche sieben Jahre in den amerikanischen Kolonien ansässig waren, sobald sie die Oath leisteten, und zwar die Juden mit Hinzunahme der christlichen Formel, in jeder Hinsicht für Einheimische gelten sollten.

Von den Kolonien sollte auch die völlige Umwandlung der Stellung der Juden innerhalb der Christenheit ausgehen; Amerika sollte das Zeichen zur Emancipation derselben geben; Nordamerika konnte es geben, weil es nicht erst tausendjährige und noch ältere Gewohnheiten und Kirchenverhältnisse zu beseitigen hatte, sondern von Grund aus neue Verfassungen für Staat und Kirche schuf. Mit dem Jahre 1783, als England die Unabhängigkeit der nordamerikanischen Freistaaten anerkennen mußte, war auch jedes Hinderniß, das den Juden unter englischer Oberhoheit noch im Wege gestanden hatte, beseitigt; traten diese in die vollkommene Religionsfreiheit der übrigen nordamerikanischen Freistaaten ein; einige Staaten blieben zwar Anfangs noch hinter den übrigen zurück, hielten an der früheren Nichtbefähigung der Juden zum Staatsdienste fest, im Jahre 1822 aber ließ auch der letzte jener zähen Staaten, Maryland, seine Einreden fallen. Die wichtigsten Judengemeinden in der Union befinden sich in den Freistaaten Massachusetts, Rhode-Island, Connecticut, New-York, Maryland, Virginien, Süd-Carolina, Pennsylvania. Die bedeutendsten Synagogen und Schulen hat New-York, Philadelphia, Charlestown, Richmond. — Von Nordamerika aus fand die Judenemancipation den Eingang zunächst in Frankreich. Ehe sie daselbst ausgesprochen ward, vorbereitende Schritte vorangegangen, welche bereits den Umschwung der Zeit bezeugten. Der unglückliche König Ludwig XVI. hatte in seiner Güte den Leibzoll, welcher die Juden dem Vieh gleichstellte, im J. 1784 aufgehoben; zwei jüdische und zwei christliche Gelehrte, Forwitz und Berr, Thierry und Oregoire (Pfarrer, nachher Bischof von Nancy, 1831 gestorben), hatten ihre Stimme erhoben für eine würdigere Stellung der Juden in Frankreich, und Oregoire hatte bereits einen Entwurf zu ihrer Emancipation entworfen. Da brach die Revolution von 1789 aus; Oregoire als Deputirter der Nationalversammlung von Nancy, begleitet von Isaac Berr, welchen seine Glaubensgenossen in Nancy dazu abgeordnet hatten, ersuchten den Schutz der Nationalversammlung für die damals am Rhein mißhandelten Juden, und dieser ward nicht nur sogleich gewährt, sondern kurz darauf dekretirt, daß alle bisher auf französischem Gebiet ansässige Juden von nun an in alle Rechte eines Franzosen eingesetzt seyn sollten; ja, im Jahre 1791 ward jeder den französischen Bürgereid leistende Jude für einen echten Franzosen betrachtet. Die Wirkung war die erfreulichste; das Einleben in die Theilnahme an allen politischen und bürgerlichen Verhältnissen, das Ablegen aller traurigen Eigenthümlichkeiten, die Absonderung, Beschränkung und Mißhandlung vieler Jahrhunderte ihnen auferlegt hatte, konnte erst nach einiger Zeit seine Wirkung äußern, und es war die Aufgabe der folgenden Jahrzehnte, des halben Jahrhunderts, auch in anderen Richtungen die wohltätigen Früchte der Revolution erst zu zeitigen; aber das Heilsame der Maßregeln

doch schon mit dem Beschluß und der ersten Vollziehung derselben deutlich genug her-
 die 80,000 Juden, welche im Laufe des 17. u. 18. Jahrh. allmählich wieder Eingang
 Duldung in Frankreich gefunden hatten, wußten die Wohlthat, welche ihnen geworden,
 zu schätzen und bewiesen es mit der That, daß sie in Frankreich nun als in einem
 Land zu leben und für dieses Vaterland auch zu sterben vermögen; Viele von ihnen
 mit Begeisterung unter die Fahnen der Armee, Viele erwiesen sich als die nützlich-
 en Staatsdiener. Der Versuch, Napoleon von der Nothwendigkeit einer theilweisen
 Annahme ihrer Emancipation, von der Nothwendigkeit einer erst noch stufenweisen
 Umbildung derselben für die Bewilligung der Rechte und Freiheiten eines französischen
 Staatsbürgers zu überzeugen, gelang nicht; Napoleon wollte indessen die Mißstände der
 jüdischen Bevölkerung heben und sie selbst sollten das Werkzeug dazu seyn. So berief
 er am 30. Mai 1806 eine Versammlung jüdischer Notabeln des ganzen Reiches, welche
 dem Vorsteh des Abraham Furtado und in Gegenwart dreier kaiserlicher Commis-
 sionen 12 Fragen beantworten sollten: 1) Ob die Juden mehrere Frauen heirathen
 dürfen? 2) Ob die Ehescheidung statthaft und ob sie rein religiös sey, also dem fran-
 zösischen Gesetz widerspreche? 3) Ob Juden sich mit Christen verheirathen dürfen?
 4) Ob die Juden die Franzosen als Fremde ansehen? 5) Was das jüdische Gesetz im
 Verhältniß gegen Andersdenkende fordere? 6) Ob die französischen Juden Frankreich
 als ihr Vaterland betrachten? 7) Wem die Ernennung der Rabbinen zustehet?
 8) Was deren Amt sey? 9) Ob ihre Gewalt bloß auf Herkommen beruhe? 10) Ob
 ihre Gewerbe den Juden verboten seyen? 11) Ob Wucher gesetzlich erlaubt sey?
 12) Ob Wucher gegen Fremde erlaubt sey? Die Versammlung beantwortete diese
 Fragen in fünf Sitzungen dahin: 1) Die Monogamie ist gesetzlich (mit Berufung auf
 berühmten nordfranzösischen Rabbinen Gershon im 11. Jahrhundert, welcher die
 Ehescheidung als mit der europäischen Monogamie unverträglich abgeschafft hatte); 2) die
 Ehescheidung ist nur mit Bewilligung der Landesgerichte gültig; 3) die Verheirathung
 zwischen Christen und Juden ist nicht verboten; 4) die französischen Juden sind Brüder
 der Franzosen; 5) ein Unterschied im Verhalten findet nicht Statt; 6) sie sehen Frank-
 reich als ihr Vaterland an; 7) die Form der Rabbinenwahl ist unbestimmt; 8) den
 Rabbinen steht keine Macht zu; 9) ihr Einfluß gründet sich auf Herkommen; 10) kein
 Gewerbe ist verboten; 11) und 12) jeder Wucher ist verboten und schändlich. Darauf
 wurde den 18. September der Versammlung mitgetheilt, daß der Kaiser nun durch
 ein wählendes Sanhedrin von 71 Mitgliedern jenen Beschlüssen Gesetzeskraft ver-
 leihen werde, um ein für allemal jeder nachtheiligen, abweichenden Auslegung der jüdi-
 schen Gesetzbücher vorzubeugen, und daß ein Ausschuß von 9 Mitgliedern gemein-
 schaftlich mit den kaiserlichen Commissarien einen Verfassungsplan für sämtliche Juden
 des Reiches entwerfen werde. Am 26. September ward die neue Verfassung einge-
 führt, wornach je 2000 Juden ein Consistorium haben und alle Consistorien unter der
 Leitung eines Pariser Centralconsistoriums stehen sollten. Das Sanhedrin trat am
 1. Februar 1807 zusammen und bestätigte nach 8 Sitzungen sämtliche Beschlüsse der
 Rabbinen. Die Juliregierung erkannte die Vortrefflichkeit der Napoleonischen Judenver-
 ordnung an; die Rechtsungleichheit, welche die Charte vom 7. August 1830
 bewirkte, indem sie die Befoldung der Rabbinen den Gemeinden auferlegte, während
 die christlichen Geistlichen vom Staat besoldet wurden, war von kurzer Dauer; sie ward
 am 1. Januar 1831 durch die beiden Kammern beseitigt; der Minister Louis Philipp's,
 welcher diese Beseitigung beantragte, motivirte den Antrag mit den Worten:
 „Die Juden haben in allen öffentlichen Leistungen, wozu sie berufen waren, unter den
 Augen der unsterblichen Phalanx, in den Wissenschaften, den Künsten, dem Gewerbefleiß,
 im Vierteljahrhundert alle Verläumdungen ihrer Unterdrücker auf die edelste Weise
 widerlegt.“ Die Nachahmung des französischen Beispiels in Italien ging mit der
 Herrschaft des ersten Napoleon vorüber; im Jahre 1814 wurden die alten kanonischen
 Gesetze in Oberitalien und im Kirchenstaate wieder in Kraft erklärt; das Jahr 1848

kam auch den italienischen Juden zu Statten, das Ghetto zu Rom ward geöffnet,
 Lana sprach sogar die Emancipation aus, Sardinien fing an, eine bisher daselbst
 kannte Duldung gegen sie zu üben. Anders erhielt sich die Nachwirkung der
 nischen Herrschaft hinsichtlich der Juden in den Niederlanden, wo freilich,
 sahen, die Antecedentien schon die günstigsten gewesen waren. Die niederländische
 lution war eine Tochter der französischen und so gingen auch die beiderseitigen
 gebungen seitdem Hand in Hand. Die Nationalversammlung der batavischen
 erklärte am 2. September 1796 die Juden in jeder Hinsicht für Bürger. So
 denn bald Viele von ihnen in Staatsämter ein und bildete sich ein Verein unter
 Namens Adath Joschurun, welcher die Aenderung der nicht mehr zeitgemäßen
 dienstlichen Formen, die Erweckung des Sinnes für bürgerliche Gewerbe und
 zum Zweck hatte, übrigens durch Eiferer, theils unter den Rabbinen, theils unter
 christlichen Gewerbetreibenden sich noch lange gehemmt sah; auch König Ludwig
 I. vermochte gegen diese Hemmnisse nicht viel. Die Beschickung des
 Sanhedrin im Jahre 1807 durch niederländische Abgeordnete der Juden führte
 im Jahre 1809 auch in den Niederlanden zu einer neuen Verfassung und zur
 eines Consistoriums, und die Hindernisse in der Ausführung der Bürgerrechte
 vollends ganz und gar, als Holland mit Frankreich vereinigt ward. In keinem
 war die Nachwirkung eine günstigere und in keinem wurde ihre Tüchtigkeit zur
 der verschiedensten öffentlichen Berufsarten mehr anerkannt. Das Haus Nassau
 Holland keine Beschränkung wieder eingeführt; die wenigen Aenderungen, welche
 hatten damit Nichts gemein. Ebenso hat sich auch Belgien in seiner neuen
 zu den französischen Grundsätzen bekant. — Das freie England blieb in der
 cipation der Juden hinter Amerika, Frankreich, den Niederlanden und, wie wir
 werden, hinter Deutschland zurück. Der oben noch erwähnte Beschluß des
 vom Jahre 1753, daß Juden, welche drei Jahre in Großbritannien oder Irland
 und in dieser Zeit nicht länger denn drei Monate auswärts zugebracht hatten,
 auch das Abendmahl, welches Jeder, der englischer Bürger werden wollte,
 nehmen naturalisirt werden können, hatte im Unterhaus die stärkste
 Verwerfung erfahren eine Aufregung im Volk gegen die Juden hervorgerufen.
 Hierbei verblieb es denn Juden blieben Geduldete, aber sie mußten den
 Besitz von Grundeigenthum noch einen königlichen Freibrief für
 21 Pfund erkaufen, sie mußten beim Handel einen Zoll bezahlen
 und sie konnten wegen der christlichen Form des Eides es nicht
 über geordnete Stellungen, wie Constables und Headboroughs,
 hinausbringen, hatte See- und Landdienst auf kein
 Avancement zu hoffen und wurden nicht zur
 Wahl die Jury zugelassen. Die Emancipation der
 Katholiken Englands im Jahre 1829 den Anlaß zu
 Versuchen auch zu Gunsten der Juden; so brachte
 1830 Robert Peel zum ersten Male eine Bill ein
 auf ihr Bürgerrecht, aber sie scheiterte vorzüglich
 der Opposition von Robert Peel; ebenso ein
 zweiter Versuch von Robert Peel im
 Oberhaus im Jahre 1833, trotz zahlreicher
 Petitionen aus Stadt und Land. Im
 Jahre 1835 ward der Eid für die jüdischen
 Sheriffs geändert; im Jahre 1845, und
 gerade auf Robert Peel's Antrag, die
 christliche Form des Eides zur Erlangung
 Municipalämtern den Juden erlassen; am
 16. Dezember 1847 brachte John Russell
 Premier die Bill auf Beseitigung aller
 noch bestehenden Beschränkungen ein
 und der älteste Gegner, Robert Inglis,
 mußte nun die vorherrschende
 Sympathie des jüdischen Volkes
 dafür zugestehen; Robert Peel sprach
 um selbst dafür, aber nun sah
 die Bill am Widerstand des
 Oberhauses.

Die Momente, welche im J. 1848 in Deutschland
 Umschwung herbeiführten standen zu
 allererst in dem Verfall der deutschen
 Reichsverfassung, sodann in der
 klärung des 18. Jahrh., zum Dritten in
 der Verbreitung der freisinnigen
 Ideen Staat und Kirche während des
 19. Jahrh.; der Umschwung war
 vorbereitet durch moderne
 Gesetzgebung der einzelnen
 deutschen Staaten, als Consequenz
 der allgem

i Grundrechte erkannt und unter dem Eindruck der Bewegung der Jahre 1848
 in ganz Deutschland anerkannt und die Aufgabe der folgenden Jahre war,
 künftighin und Anerkennung innerhalb der Einzelstaaten einzubürgern. Den Ein-
 flüssen jener drei Momente haben wir oben geschildert; den Einfluß des zweiten,
 insbesondere in dem Wirken eines Moses Mendelssohn und David Friedländer
 in Preußen, und eines Hartwig Wessely innerhalb Oesterreichs für Beseitigung
 der Mißbräuche, für Verbreitung der deutschen Uebersetzung des Alten Testam-
 entes für allgemeinen und gründlichen Jugendunterricht hervortrat, bereits in un-
 mittelbarem Rabbinismus; über den Einfluß des dritten Momentes bedarf es keines
 Wortes. Wir haben aus der Geschichte der Juden in Deutschland bis zum Jahre
 1820 noch Folgendes mitzutheilen: Seit dem Toleranzedikt Josephs II. vom Jahre
 1781 in Oesterreich die Absicht, die Juden zur völligen Gleichstellung mit den
 Christen vorzubereiten, wiederholt ausgesprochen. Die Judenordnung Böhmens
 vom Jahre 1797 sprach als Ziel aller neueren Verfügungen diese Gleichstellung aus;
 auch sich Kaiser Franz II. bei mehreren Gelegenheiten, besonders aber bei der
 im Januar 1820 durch ein Handbillet angeordneten Revision der Verfassung
 über verblieben jedoch erstaunliche außerordentliche Abgaben, das Verbot des
 Verkaufs in Wien und anderen Orten, besonders auf dem Lande, Chikanen im Poli-
 zieren und eine qualende Schristencensur. Die österreichische Regierung legte den
 Grund zur Vorbereitung der Juden für ihre künftige Gleichstellung in das Er-
 reben und hat hiefür in anerkannter Weise durch Einführung von jüdi-
 schen Schulen im ganzen Reiche Vieles geleistet. Auch auf die gottesdienstlichen
 Angelegenheiten hat sie ihre Aufmerksamkeit ernstlich gerichtet, einen gründlichen Re-
 ligionsunterricht gefordert und die allmähliche Einführung zeitgemäßer Formen des Syna-
 gogendienstes dringend empfohlen. In Preußen war es Friedrich Wilhelm II. vor-
 zugsweise noch bestehende Mißbräuche und Härten, besonders den Leibzoll und die
 Auflage abzuschaffen, vielen rechtschaffenen und nützlichen Familien den Eintritt
 bürgerrecht zu gestatten und durch eine Commission im Jahre 1790 Vorschläge
 zur Herabsetzung aller Juden in Preußen, mit Ausnahme von Schlessien, Westpreußen
 und Posen, entgegenzunehmen; Vorschläge, welche zwar noch zu weit zu gehen
 aber doch im Jahre 1792 zur Aufhebung der solidarischen Verbindlichkeit der
 Juden sowie zur Vernichtung alles Synagogenzwanges und der Gewalt der Rabbinen
 führten. Die Ursache, warum jene drei Provinzen noch ausgenommen wurden, lag in
 dem Mangel an geliebten industriellen Thätigkeit und in dem besondern Mangel der vor-
 eren Jugend ihrer jüdischen Bevölkerung; sie wurden deshalb nicht außer Augen
 sondern nur einer längeren Vorbereitung unterworfen. Der Sturm der Welt-
 kriege indessen zeitigte mit überraschender Schnelligkeit diese wohlwollenden Ab-
 sichten der Regierung und verschaffte den Ansichten eines Mendelssohn, besonders hin-
 sichtlich der Erziehung, einen unerwarteten Eingang bei seinen Glaubensgenossen. Sie
 richteten sich nun zum Besuche der Schulen, zu den Anstalten der Kunst, und Regierung
 kam ihnen darin entgegen; einsichtsvolle Juden wurden zu Aemtern gewählt,
 in die Akademie aufgenommen, musikalische Produkte und andere Kunstwerke
 verdienten Beifall; die Juden bildeten an vielen Orten Vereine zur Beför-
 derung besserer Erziehung und zur Unterstützung der Unbemittelten; die Annähe-
 rung der Juden und Christen im geselligen Leben, in den Interessen der Politik, der
 Wissenschaft, nahm in erfreulicher Weise zu; ausgezeichnete Lehrer und
 Gelehrte der Juden wurden sogar von Christen frequentirt, und in den höchsten
 Stufen der Bildung begegneten sich Juden und Christen zu geistreichem und gelehrtem
 Tausche von Ideen. — Da erschien das Edikt vom 11. März 1812, welches den
 Juden alle Bürgerrechte einräumte und sie berechnete, überall im Staate zu wohnen,
 Land anzukaufen, alle Gewerbe zu treiben, nach Maßgabe ihrer Tüchtigkeit in
 öffentlichen und Lehrämtern einzutreten. Nur der Eintritt in Civildämter blieb noch vorbe-

halten und eine Reform ihres Unterrichtswesens und ihrer Synagoge noch vorläufig versprochen. Dieses Edict wirkte unbeschreiblich: die Juden erwiderten es mit Proben preussischer Vaterlandsliebe, welche hinter den Proben des übrigen preussischen Volks jener Zeit nicht zurückblieben; sie weiheten sich mit gleicher Begeisterung dem Freiheitskampf, dem Dienste des Königs, der Linderung der Kriegsleiden, der Heilung der Verwundeten und Kranken; Religionshaß, Verachtung der Zurückgesetzten, Klagen über Mißstände zwischen Kirche und Synagoge verstummten, und als nach Beendigung des Krieges Preußen noch andere Judengemeinden von der verschiedensten Lage umfaßte, z. B. in Rheinprovinzen mit ihrem freien, französischen Bürgerrecht, die Provinz Sachsen mit ihren noch im Mittelalter wurzelnden Zuständen, das Herzogthum Posen mit seiner polnischen Verfassung, verblieb Preußen die Aufgabe, durch Ausgleichung dieser so verschiedenen Stellung seiner Juden ganz Deutschland ein Vorbild aufzustellen. Leider zeigte sich aber auch in diesem Punkte in Preußen große Rückschritte: den Juden der Marklande ward ihre Befähigung zur Bekleidung von Staatsämtern abgesprochen; ein Kabinettsordre vom Jahre 1822 schloß die jüdischen Gelehrten in Preußen von der Bekleidung von Schul- und Universitätslehrstellen wieder aus.

Diese Rückschritte, welche auch in mehreren anderen deutschen Ländern erfolgten, indem Lübeck im Jahre 1818 alle seine Juden aus der Stadt verjagte und polnische Bürger, welcher es wagen würde, mit Juden zu verkehren, mit Kerker und Verlust des Bürgerrechts bedrohte; Hamburg seine große Judengemeinde ihrer Freiheiten beraubte; Frankfurt ihnen das wohlverdorbene Bürgerrecht streitig machte; Mecklenburg-Schwerin seine Constitution von 1812 zurücknahm und nur einzelne Concessionen gewährte; Sachsen-Meiningen die Juden aus der Stadt vertrieb; Braunschweig und Hannover die unter französischer Herrschaft gewährten Rechte nicht anerkannte: — diese Rückschritte hatten ihre Ursache allerdings in verschiedenen, zum Theil milder zu beurthelnden Umständen: in dem Widerspruch gegen die kaum erst verjagte Fremdherrschaft und das französische Recht; in der Meinung, das Heraustreten aus den alten Formen des deutschen Reiches sey die Ursache der erlittenen Unterdrückung gewesen, und die Rückkehr zu diesen veralteten Formen sey wiederum anzustreben; vielfach aber auch in Eigennutz, Herrschsucht und Fanatismus; und so bedurfte es theils der Zeit, um die Nothwendigkeit und das Heilsame dieses Umschwunges sich zu orientiren, theils eines nochmaligen Momentes der Begeisterung, welcher in weitesten Kreisen über die zurückgebliebene Vorurtheile und kleinliche Interessen hinweghalf. Die kleineren deutschen Staaten waren vor dieser reaktionären Periode in Maßregeln der Toleranz gegen die Juden hinter Oesterreich und Preußen zumeist nicht zurückgeblieben: Bayern, Württemberg und viele kleinere Fürstenthümer hatten schon mit dem Beginn dieses Jahrhunderts den Leibzoll abgeschafft; Baden gab im Jahre 1808 ihnen ein begränktes Bürgerrecht mit eigener auf innere Verbesserung berechneten Verfassung und dehnte im Jahre 1811 diese Zugeständnisse aus; ähnliche Verfügungen trafen Darmstadt, Württemberg (1810) Anhalt-Desau, Bernburg, Cöthen, Sachsen-Meiningen, Mecklenburg-Schwerin und Bayern (1813).

Mehrere dieser kleineren deutschen Staaten zeichneten sich aber vor Preußen dadurch aus, daß die Juden von jenen bedauerlichen Rückschritten verschont blieben und gerade in dieser Zeit des zweiten, dritten und vierten Jahrzehntes unserer Gegenwart die mächtigsten Vorkehrungen für die innere und äußere Emancipation ihrer Juden trafen. So ganz besonders Württemberg: dasselbe Land, in welchem in früheren Zeiten unter mehreren Regierungen, am schlimmsten unter Herzog Karl Alexander, einzelne Hoffnungen (vor allen der berühmte Joseph Süß Oppenheimer) die traurigste Verwirrung der Finanzen und die gerechteste Aufregung der Bevölkerung hervorgerufen hatten, war bei dem Regierungsantritt seines letzten Herzogs (1797), des sofortigen Kurfürsten (1806) und ersten Königs (1. Jan. 1806) nicht nur dem Umschwunge der Zeit gefolgt, sondern blieb auch in consequentem Fortschritte bemüht, die inneren und äußeren Verhältnisse

nisse seiner Juden im Geiste dieses Umschwunges zu ordnen und zu vervollkommen. Das vereinte Bestreben seines gegenwärtigen Königs und seiner Landstände führte im Jahre 1828, den 25. April, zum Beschluß eines Gesetzes, welches den Juden Alles gewährte, was ein einzelner deutscher Staat dazumal gewähren konnte: die möglichst freisinnige Stellung derselben im öffentlichen Leben und die wohlwollendste und zweckmäßigste Fürsorge für ihr Kirchen-, Erziehungs- und Armenwesen.

Das deutsche Parlament widmete der Stellung der Juden innerhalb unserer christlichen Bevölkerung seine Aufmerksamkeit bei der Verathung der §§. 11—13. des Art. III. der Grundrechte, und das Resultat der Debatte war die Anerkennung ihrer vollständigen Emancipation. Die Zahl der Redner, welche vor der Abstimmung darüber sich aussprachen, war zwar sehr klein; sie beschränkte sich, einige Bemerkungen des Abgeordneten Behr von Bamberg zu §. 11., des Abg. Schuler von Innsbruck zu §. 12. und des Abg. Kanzer von Lauchheim sowie des Abg. Osterrath von Danzig zu §. 13. abgerechnet, auf die beiden Abgeordneten Moriz Wohl von Stuttgart und Kieffer von Hamburg, von welchen Ersterer ein besonderes Amendement gegen die schlechthinige Anwendung jener Paragraphen auf die Juden stellte, ihnen zwar die aktiven und passiven Wahlrechte gewährleistete, wegen ihrer eigenthümlichen bürgerlichen und Privatverhältnisse aber sie erst durch weise Maßregeln in andere Carriären hineingeführt und daher ausgesprochen wissen wollte, „daß die eigenthümlichen Verhältnisse des israelitischen Volksstammes Gegenstand einer besonderen Gesetzgebung seien“, wogegen Kieffer diese Anschauung bekämpfte und durch die beredte Darstellung der Befangenheit und Inconsequenz derselben für die Sache seiner Glaubensgenossen den Sieg davontrug. Das Parlament entschied sich dahin, auch den Juden gegenüber jene drei Paragraphen festzuhalten, welche dahin lauten:

§. 11. Jeder Deutsche hat volle Glaubens- und Gewissensfreiheit.

§. 12. Jeder Deutsche ist unbeschränkt in der gemeinsamen häuslichen und öffentlichen Uebung seiner Religion. Verbrechen und Vergehen, welche bei Ausübung dieser Freiheit begangen werden, sind nach dem Gesetz zu bestrafen.

§. 13. Durch das religiöse Bekenntniß wird der Genuß der bürgerlichen und Staatsbürgerlichen Rechte weder bedingt noch beschränkt. Den staatsbürgerlichen Pflichten darf dasselbe keinen Abbruch thun.

Demzufolge ist die württembergische Regierung nach vorausgegangener Erörterung der Judenfrage auf dem Landtage vom Jahre 1861 mit folgendem am 31. Dezember 1861 erlassenen Gesetzesartikel vorangegangen:

„An die Stelle des zweiten Absatzes des §. 27. der Verfassungsurkunde tritt folgende Bestimmung: „Die staatsbürgerlichen Rechte sind unabhängig von dem religiösen Bekenntnisse.“ In dem §. 135. der Verfassungsurkunde fallen die Worte: „sämmt der drei christlichen Glaubensbekenntnisse angehören“ — weg.

Von den übrigen europäischen Staaten hat keiner diesen letzten Schritt gethan. In Dänemark hatte man seit dem Beginn des vorigen Jahrhunderts die Juden aufgenommen und mit Milde behandelt, die Anlegung großer Fabriken und anderer Handelsunternehmungen, seit 1789 auch die Zulassung zum Handwerk ihnen gestattet; im J. 1814 wurden die meisten Beschränkungen aufgehoben, eine Reform des Religionsunterrichtes ihnen zur Pflicht gemacht und damit eine etwas beschränkte Naturalisation ihnen gewährt. — Wie in Italien (s. oben) stellte auch die Schweiz, wohin die Juden als Franzosen unter Napoleon I. zu ziehen berechtigt waren, nach der Restauration dieselben wieder unter drückende Gesetze. — In Schweden gibt es nur wenige Juden; Karl Johann hat im J. 1838 den Juden in den vier Städten, wo sie sich aufhalten, Stockholm, Gothenburg, Norrköping und Carlskrona, eine freisinnige Verfassung geben wollen, aber die Stände haben dieselbe nicht acceptirt. Von Norwegen sind sie nach wie vor ausgeschlossen. Der unermüdlche Verteidiger ihrer Sache hier war der Dichter Bergeland, und so sprach man 1847 davon, ihnen nicht nur Zulassung im Lande,

sondern sogar gleiche bürgerliche Rechte zu gewähren, es ging aber im Stur durch. — Auf die Zulassung der Juden in Rußland unter Peter dem G. ihre Verfolgung und Verbannung durch Elisabeth im Jahre 1745 folgen in d. 1805 und 1809 Ufae Alexander's, welche den in der Stille wieder zum Juden die ausgedehntesten Gewerbefreiheiten verliehen. Eine Umgestaltung d. jüdischen Volksmassen dürfte aber in keinem unserer Staaten so schwer halten, a. die verschiedenartigsten Länder und Völker vereinigenden Rußland. Es sind auch unter den Juden dieses Reiches die größte Verschiedenheit statt: in der U dem taurischen Gouvernement z. B. sind ganze jüdische Gemeinden nur f Viehhirten und Verarbeiter von Naturalien, während in anderen Provinzen dem Handel, der Wädelerei und den zum Leben nothwendigsten Gewerben oblieg wo sie dem Pfluge oder der Heerde folgen, ist auch ihr religiöses Leben ein und freieres, während in jenen anderen Provinzen Jung und Alt über dem und Sohar grübeln. Alexander's Bemühungen, versprengte und wandernde neu anzulegende Dörfern mit Abgabefreiheit auf 20 Jahre und anderen zu zu sammeln und zu einer erquicklicheren Thätigkeit anzuhalten, ernteten vielf liche Erfolge. Alexander benutzte solche Maßregeln auch dazu, sie zur Am christlichen Religion zu bewegen, indem er den Uebertretenden ganze Landstrich dung besonderer Kolonien von hebräischen Christen anweisen ließ. Strenger zander zog auch den Juden gegenüber Nikolaus die Zügel wieder an; er f früheren Verordnungen wieder ein, vertrieb die Juden aus Petersburg, wo als Fremde sich hatten ansiedeln dürfen, und beschränkte überhaupt alle auf vingen, wo sie vorzüglich zu Haus waren, nämlich Wilna, Witepsk, Polhynien Jekaterinoslaw, Kiew, Kurland, Liefland, Minsk, Mohilew, Raniec-Podolsk, Laurien, Cherson, Tschernogow, Belostok, und verbot ihnen den Betrieb aller Branntweinschenken auf dem Lande, wodurch unter den Bauern viel Verderb worden war. Während er aber in dieser gestrengen Weise fortfuhr, war er a auch bemüht, ihre geistige Bildung zu befördern und bei Mißhandlungen f herrschenden Bevölkerung durch scharfe Justiz ein Exempel zu statuiren. In die Juden nun seit einem Jahrtausend einheimisch sind, hatten sich dieselben gemacht, unter der russischen Oberherrschaft bessere Zeiten zu erleben, denn sächsischen sowohl wie unter der Herrschaft polnischer Großen, und Alexander ihnen auch Aufmerksamkeit; an die Stelle der Kahal (Gemeindevorstände schränkter Gewalt) traten im J. 1822 Regierungskommissionen, und ward d Aristokratie des Reichthums gebrochen und einem geistigen Fortschritte Dahr Noch kurz vor seinem Tode setzte Alexander eine Commission nieder zur U der Judengesetzgebung, welcher 10 gebildete Juden beigegeben wurden. Di thätigen Reform folgte alsbald mit dem Regierungsantritt Nikolaus' die U einer Art von jüdischem Gymnasium für Thalmud- und Schriftstudium u Schulwissenschaften. Im Uebrigen hielt auch in Polen wie in Rußland Ni den alten Principien fest, und stehen Verfügungen im Geiste des europäis schritts auch den polnischen wie den russischen Juden gegenüber erst von seine Nachfolger zu erwarten, aber bei der Humanität, welche alle Maßregeln desse zeichnet, und bei der Energie, womit er verrottete Zustände beseitigt, auch hoffen.

Ueber die Judenmission besitzt unsere Encyclopädie bereits einen re Artikel aus der Feder des seligen Hausmeister. Man hat Judenmission in emancipation einander schon gegenübergestellt; manche Anhänger der ersteren die zweite, als auf eine Maßregel religiöser Gleichgültigkeit, ja des Unglaubens hingesehen und sogar eine Beeinträchtigung der Arbeit für die Befehrung i darin erblickt, während andererseits manche Anhänger der Judenemancipatio Tendenz sowohl wie auf die Resultate der Judenmission geringschätzend f

Eine wie das Andere ist eine Ungerechtigkeit und verräth theils Beschränktheit des
 ists, theils Unkenntniß der Thatfachen. Jede Mission, welche hervorgeht aus an-
 ; Motiven denn aus Liebe zu dem Nebenmenschen, welchem man die bessere Reli-
 genkenntniß wünschen möchte, oder welche anderer Mittel sich bedient als der freien
 undignung des Wortes und der Macht des Beispiels, ist verwerflich, und wir haben
 geschildert, in welchem Interesse und mit welchen Mitteln man vor Zeiten meistens
 auf die Bekehrung der Juden zum Christenthum hingewirkt hatte. Es wäre aber
 großes Unrecht, wenn man die Judenmission, wie sie seit dem vorigen Jahrhundert
 ist, damit zusammenwerfen wollte; die Männer, von welchen sie ausging und heute
 h angeht, sind von einer Liebe zu ihren israelitischen Brüdern und Schwestern be-
 reit, welche diese selbst wohl herausfühlen und anerkennen, und ihre Mittel und Wege
 weder äußere Gewalt noch Verlockung, sondern einzig und allein jene geistigen.
 beweis sind auch die Resultate derselben keineswegs gering zu achten, wie Hausmeister's
 Urteil zur Genüge erkennen läßt. Die Christenheit hat auch durch Einladung zum
 kagen des Evangeliums eine große Schuld an die Juden abzutragen, und wenn die
 Resultate der Judenmission noch keine größeren sind, liegt die Ursache davon auch an der
 Unthätigkeit der meisten Christen dafür. Allerdings wäre die beste Judenmission
 Mission, welche nicht durch einzelne Agenten betrieben würde, sondern wo die gesammte
 Christenheit durch Wort und Wandel ihnen voranleuchtete und das Heil in Jesu Christo
 im Bewußtseyn brächte. So lange es aber daran im Großen und im Kleinen noch
 fehlt, so lange innerhalb der Christenheit noch so viel Heidenthum sich findet,
 Heidenthum, Bilderverehrung und Aberglauben oder doch leerer Ceremoniendienst, Schein-
 heit, Lieblosigkeit bei frommem Geschwätz, Sünde und Heillosigkeit aller Art, wird
 es immer noch besonderer Zeugen bedürfen, welche Israel das wahre von dem falschen
 Christenthum unterscheiden lehren; oder so lange die Juden noch in vielen Ländern ne-
 benhergestellt und abgesondert sind, fremd den christlichen Kreisen und nur vom eigenen
 den pharisäischen Sauerteige lebend, wird es immer noch besonderer Zeugen bedürfen,
 welche über diese ihre eigene Pitteratur mit ihnen zu sprechen, das viele Richtige daraus
 ihnen anzudeuten, an das wenige Gute darin anzuknüpfen, das Alte und das Neue
 zusammen in ihrem Zusammenhange darzustellen und gute christliche Pitteratur unter
 ihnen zu verbreiten wissen. Die berufensten Judenmissionare wären alle diejenigen Geist-
 lichen, in deren Gemeinden Juden wohnen; aber wie Vielen mangelt dazu entweder die
 ist oder die Kenntniß ihrer Eigenthümlichkeit und Pitteratur, manchmal auch der Eifer
 die Geduld dafür! Die ganze Christenheit im Großen und im Kleinen aber hat,
 wie wir sagten, eine große alte Schuld an ihnen zu erstatten, und das Höchste, was
 ihnen schuldig sind, ist — Gerechtigkeit! Darum vor Allem — Emanci-
 pation; denn nur wo man gleiche Rechte bewilligt, kann man auch die Erfüllung
 ihrer Pflichten zumuthen. Sodann: je mehr wir einer Pflanze Licht und Luft gönnen,
 desto weniger verkümmert und verdirbt sie; je mehr wir einem Körper freie Bewegung
 gönnen, desto gesünder entwickelt er sich; je mehr wir die schlummernden und gebun-
 den Kräfte einer Menschenpflanze, eines Völkerkörpers wecken, indem wir ihnen das
 Recht der Freiheit gönnen, desto gesünder und edler gestaltet sich das Leben einer
 Nation; darum nochmals — Emancipation der Juden! Ferner: je mehr wir
 den Juden in alle unsere Verhältnisse einzutreten gestatten, desto leichter und un-
 bequemer eignen sie sich auch die Anschauung, die Empfindung, das geistige Leben wahr-
 christlicher Kreise, christlicher Familien, christlicher Schulen, christlicher Gemein-
 den, christlicher Vereine an, desto mehr athmen sie gleichsam die Lebensluft des
 Christenthums ein — und damit die Seele alles dessen, was man sonst auf dem
 ferneren Wege des Disputirens über Dogmen und Ceremonieen zu erreichen bemüht
 ist, darum nochmals — Emancipation der Juden! Kommt dazu im persön-
 lichen Umgange das Allerhöchste — die Liebe, nicht die sanerthypische, nicht die quä-
 dernde, nicht die oberflächliche, sondern das herzlichste Wohlwollen und Erbarmen, die ge-

winnende Fremdblichkeit und Menschlichkeit, womit man den Juden fühlen läßt, man achte ihn als Nebenmenschen und Mitbürger, man sehe in ihm gar ein Glied des alten Volkes Gottes, ein Glied des Volkes, daraus der Heiland der Welt und seine Apostel hervorgegangen, — o wie sollte da nicht auch von diesem Volke der Damm weichen, wie sollten nicht Jung und Alt unter ihnen die Kräfte einer anderen Welt erfahren, und wir armen geringen Christenleute die Werkzeuge dazu seyn dürfen! Es ist nicht keine Phantastie, es ist Wirklichkeit; der Verfasser dieses Artikels redet also aus 16jähriger Erfahrung heraus und rechnet sie zu den theuersten Erfahrungen seiner Wirklichkeit an Anderen. — Moriz Mohl hat in seiner Rede gegen die Emancipation der Juden in der Paulskirche zu Frankfurt geäußert: „Die Juden werden immer und ewig als ein Tropfen Del auf dem Wasser der deutschen Nationalität schwimmen.“ Der Ausdruck ist geistreich und bezeichnet in Einem kurzen Worte das Wesen der jüdischen Bevölkerung: das Heilige, welches derselben als dem alten Volke Gottes noch innewohnt, das Heil, welches von Israel ausgegangen über die franke Menschheit, die Geschwämme, womit die Juden über die Erde gleichsam zerfloßen und in alle ihre Völker abgedrungen sind, das Unvertilgbare dieser Verbreitung, gleichwie die ähnen entsprechenden Eigenschaften. Wie viel hievon der Redner andeuten wollte, wissen wir nicht; die Hauptsache an der Vergleichung war ihm offenbar die ungleichartige, keine Vermischung zulassende Natur des Dels gegenüber dem Wasser. Eben in dieser Hauptsache obliegt auch die ganze Schwäche der Ansicht, deren Vertreter im Parlamente Mohl war. Es ist an sich schon ein schlechtes Compliment, welches Mohl mit dieser Vergleichung seinem eigenen deutschen Volke gemacht hat; aber sie ist, Gott sey Dank, nicht richtig weder nach der einen noch nach der anderen Seite. Was die Eigenthümlichkeit der Juden ausmacht, das ist in erster Linie doch gewiß die Religion; dazu kommt aber in zweiter Linie die orientalische Abstammung im Allgemeinen und die hebräische Nationalität im Besonderen; dazu kommt in dritter Linie die bisherige Ausschließung und Pöngstellung der Juden in der Mitte der übrigen Völker. Diese drei Momente zusammen haben allerdings der jüdischen Bevölkerung eine so scharfe Ausprägung des Charakters im Äußeren und Inneren gegeben, wie keinem anderen Volke der alten und der neuen Zeit. Es gibt Völker, welche in einer oder der anderen Beziehung scharfer ausgeprägt sehr mögen: der Chinese mit seinen schief liegenden Augen, seinen watschelnden Füßen, der Hottentote mit seinem wolligen Haar, seiner flachen Stirn, seinen stark hervortretenden Wadenknochen, seiner schwarzen Hautfarbe, der Eskimo mit seiner verbütteten Gestalt, seinem breiten schmierigen Gesicht u. s. w., stehen noch weit auffälliger in der Natur, als der Jude mit dem ihm eigenen Profil; aber eintheils sind jene Eigenthümlichkeiten des Chinesen, des Hottentoten, des Eskimo mehr Kennzeichen der Nation, andertheils ist die Eigenthümlichkeit des Juden eine durch alle Beziehungen des Menschen hindurchgehende, weit gleichmäßiger und vollständiger dem ganzen Wesen aufgeprägte. Es bleibt darum dabei: jene drei Momente haben der jüdischen Bevölkerung eine so scharfe Ausprägung gegeben, wie keinem anderen Volke der alten und der neuen Zeit. Die schwarzen Haare, die dunkeln Augen, die scharfkantige Nase, der forschende Blick, das nach Oben gebogene Kinn, der blasse Teint, die niagere Gestalt, die unterfesten Füße, die fremde Mundart unserer Sprachen, die Art und Weise des Fragens und Antwortens, der Höflichkeit und Dienstoffertigkeit, das scharfe Zusammengrängen von Unreinlichkeit und Puß aller Art, das überwiegende Interesse für Geld und Geldeswerth in der Unterhaltung, die abwägende, selten von einer Leidenschaft getriebene Beurtheilung der Dinge, der unverkennbare Sinn für Alles, was Pflicht fordert, — das Alles sind Merkmale, welche schon bei oberflächlichem Umgange sich abdrängen und in den meisten Fällen den Juden ziemlich wohl erkennen lassen. Und es gibt er sich zumeist unter allen Völkern des Morgen- und des Abendlandes, der alten und der neuen Welt, unter allen Ständen und Berufsarten der Gesellschaft, obwohl die Unterschiede der inneren und der äußeren Bildung, des edleren oder gemeineren Standes

tes auch hier sich geltend machen und dem Geschlechte wie dem ganzen Auftreten des einzelnen Juden die größte Verschiedenheit verleihen, eine Verschiedenheit, deren Scala bis zu den beiden äußersten Gegensätzen der Messias- und Judaephylognomie reicht. Die Phsylognomie unserer Völker ist vielleicht nicht in gleichem Maße jener äußersten Verjerrung und Widerlichkeit im Ausdruck einer Schacher- und Mammonsseele fähig, aber vielleicht auch nicht jener wunderbaren Ruhe und jener geistigen Schönheit in den Zügen eines gottergebenen und durch Leiden gereiften Menschen. Diese Gegensätze mit all' den zwischenliegenden Nuancen von Schatten und Licht, von Bösem und Gutem, von Natur und Gnade in dieser Bevölkerung lernt man freilich erst bei vertrautem und längerem Umgange mit ihr kennen; aber man lernt an diesem Volke nicht aus, den Rath Gottes in seiner Führung, in seinem Segen und in seinen Gerichten über ihm zu erkennen und anzubeten. Die Schattenseiten des Volkes brauchen wir nicht erst namhaft zu machen, die sind weltbekannt, die Lichtseiten werden meistens weniger in's Auge gefaßt, wie z. B. eine oft rührende, beschämende Sorgfalt der Kinder für ihre Eltern, der Geschwister für Geschwister, die vorherrschende Mäßigkeit auch der Jugend im Trinken, die Pietät für heilige Namen, Orte, Zeiten, die allgemeine Wohlthätigkeit gegen Arme und Kranke, der angeborene theologische Sinn, womit auch der geringste Jude über Fragen der Religion gern und gewandt zu sprechen pflegt, und die unter tausendjährigem Druck und Kampf vererbte Resignation in den Willen Gottes, eine Resignation, welche meistens ganz und gar keine Freudigkeit im Schmerz, keine Verklärung durch das Leiden in sich schließt und doch durch ihre Entschiedenheit und Allgemeinheit groß erscheint. Gelehrte Beobachtungen haben noch folgende Punkte ihrer Eigenthümlichkeit zu entdecken geglaubt: 1) die ungewöhnliche Fruchtbarkeit des Volkes; und es ist wahr, sie scheint durch Geschichte und Erfahrung erwiesen und entspricht den Verheißungen, welche die Erzbäter des Volkes erhalten hatten. Die außerordentliche Vermehrung des Volkes, davon die Geschichte Zeugniß gibt, kommt zwar keineswegs allein auf Rechnung ihrer Fruchtbarkeit, sondern auch ihrer Lebenszähigkeit, ferner ihrer Ausbreitung und endlich einer heutzutage hinwegfallenden Ursache: des großen Contingents, welches die durch Beschneidung in die Synagoge aufgenommenen und Israel einverleibten Sklaven oder auch freiwillige Proselyten aus allen möglichen Völkern lieferten (daher vorzüglich ist auch der Ursprung der schwarzen Juden in Hinterindien und Innerafrika abzuleiten). Indessen ist die außerordentliche Vermehrung des Volkes denn doch ein Zeugniß seiner ungewöhnlichen Fruchtbarkeit. Es stehen dem Verfasser aus der Statistik hiefür augenblicklich nur drei statistische Belege zu Gebote: die Nachricht der heil. Schrift von der Fruchtbarkeit des Volkes in Aegypten, welche Pharao zu so grausamen Maßregeln vermochte; die Erfahrung, daß selbst in Algerien, wo nicht nur die Europäer so furchtbar weggerafft werden, sondern wo sich auch die maurische und die Negerbevölkerung entschieden vermindert, die jüdische Einwohnerschaft allein eine Zunahme aufzuweisen hat, und zwar in Folge eines Ueberschusses der Geburten über die Sterbefälle; endlich die Erfahrungen in der eigenen Gemeinde des Verfassers, da die Geburten christlicher Kinder zu denen jüdischer sich verhalten wie 3,8 zu 5,5. Auch diejenigen, welche die Juden nur eben als ein unter dem Fluche stehendes Volk betrachten, werden doch auch darin einen Segen, ein Zeichen, daß Gott ihm noch ausgezeichnete Gaben belassen hat, erkennen müssen. Das Geheimniß dieser außerordentlichen Fruchtbarkeit läßt sich aber auch aus Einigem erklären und zwar abermals zu Gunsten der Juden, nämlich theils aus seiner Heiligkeit der vierten Gebots und des ganzen Familienlebens, theils insbesondere aus seinen Vorschriften über die eheliche Beibehaltung und über die Reinigung der Frauen, theils aus der Beschneidung, deren symbolische Bedeutung, wie alle Symbolik des Alten Bundes keine zufällige, sondern in allgemeinen Gesetzen des Wachstums begründet ist. — Zu dieser Fruchtbarkeit kommt 2) eine außerordentliche Lebenszähigkeit. Renouville gelangte auf Grund der Frankfurter Civilstandsregister von 1846 bis 1848 zu folgenden Resultaten:

Sterblichkeitsverhältnisse der christlichen und der jüdischen Bevölkerung:

Alter.	Christen.	Juden.
1—4 Jahre	24,1 Procent,	12,9 Procent,
5—9 "	2,3 "	0,4 "
10—14 "	1,1 "	1,5 "
15—19 "	3,4 "	3,0 "
20—24 "	6,2 "	4,2 "
25—29 "	6,2 "	4,6 "
30—34 "	4,8 "	3,4 "
35—39 "	5,8 "	6,1 "
40—44 "	5,4 "	4,6 "
45—49 "	5,6 "	5,3 "
50—54 "	4,6 "	3,8 "
55—59 "	5,7 "	6,1 "
60—64 "	5,4 "	9,5 "
65—69 "	6,0 "	7,2 "
70—74 "	5,4 "	11,4 "
75—79 "	4,3 "	9,1 "
80—84 "	2,6 "	5,0 "
85—89 "	0,9 "	1,5 "
90—94 "	0,16 "	0,4 "
95—100 "	0,04 "	— "

Sonach sind gestorben:	Christen	Juden
der vierte Theil mit 6 Jahren	11 Mon.	28 Jahren 3 Mo
die Hälfte mit . . .	36 " 6 "	53 " 1 "
der vierte Theil mit 59	" 10 "	71 " — "

Nach den beiderseitigen Kirchenbüchern der preussischen Monarchie von 1823— sind gestorben jährlich im Durchschnitt 1 unter 34 Christen, unter 46 J haben das 14te Lebensjahr erreicht 44,5 Proc. Christen, 50 Proc. Jude " " 70ste " " 12 " " 20 " " waren unter 100,000 Geburten bei den Christen 143 Todtgeb., bei den Juden

Die Ursachen liegen unseres Erachtens, so weit Ursachen namhaft zu machen in erster Linie wiederum in jenen religiös-sittlichen Verhältnissen, Beschneidung Beobachtung gewisser geschlechtlicher Regeln, in zweiter Linie in der vorherrschend Lebensweise, d. h. leichterer, wenn auch unermüdblicher Beschäftigung, vieler in freier Luft, besserer Nahrung und Kleidung; Manches dürfte auch beitragen oben genannte vorherrschende Resignation in Gottes Willen, welche Gemüth und blut eine größere Ruhe bewahrt. — 3) Ein dritter Punkt, welchen die gelehrte Anatomie geltend gemacht hat, begreift anatomische und pathologische Erscheinungen Anatome Schulz in Petersburg fand nämlich bei der Vergleichung der Verhältnisse Höhe und Breite des Körpers, von Rumpf zu den Gliedern, von Kopf und dem übrigen Leibe die Juden verschieden von sämtlichen Völkern des europäischen und asiatischen Russlands; denn während die Körperhöhe bei den übrigen Völkern zwischen 66,15 und 68,16 engl. Zoll beträgt sie bei den Juden durchschnittlich nur 64,46 engl. Zoll; während die Armlänge bei gerade ausgestreckten Armen dort die der Körperhöhe bis zu 8 eng übersteigt, bleibt sie bei den Juden oft sogar um 1 Zoll zurück; während der Brustumfang bei den Negern 32 Proc. der Körperhöhe, bei den übrigen Völkern 35 Proc. ausmacht, beträgt er bei den Juden 36 Proc.; während bei allen das Fleisch ganz nahe im Mittelpunkte der Körperhöhe angetroffen wird, sinkt

Punkt bei den Juden auf 45 Proc. der Körperhöhe herab. Die Geschichte der Krankheiten ergibt ferner das merkwürdige Resultat, daß die Juden zur Pest, zum Typhus, zum Erup, zur Hirnwassersucht nicht disponirt scheinen, beinahe völlige Immunität dagegen besitzen, daher ihre Verschönerung bei den Pestepidemien des Mittelalters zu so vielfachen Verdrüßigungen und Gräueln Anlaß gab; dagegen, daß sie eine erhöhte Disposition zu Hautkrankheiten, hypochondrischen und hysterischen Leiden und zu Störungen des Pfortadersystems an den Tag legen. Für jene anatomischen Erscheinungen wird Niemand einen Grund anzugeben wissen; bei den pathologischen läßt sich zum Theil an die eigenthümliche Lebensweise und Beschäftigung als Ursache denken, zum Theil, wie bei der auffallenden Verschönerung von der Pest, an die Absonderung der Juden von dem Verkehr mit der einst so schwer davon heimgesuchten herrschenden Bevölkerung und an die allgemeine Mäßigkeit der Juden; auch die von Mose vorausgedrohten physischen Strafen Gottes kommen unwillkürlich in Erinnerung, soweit wir nicht nur auf den verbliebenen Segen Gottes, sondern auch auf seine Verichte über sein Volk reflektiren.

So groß indessen, so einzig in ihrer Art nach diesem Allem die Eigenthümlichkeit der jüdischen Bevölkerung ist, so können wir Wohl's Befürchtung, daß die Juden immer und ewig wie ein Tropfen Del auf dem Wasser unser deutschen Bevölkerung herumschwimmen werden, doch nicht theilen. Wir möchten vor Allem unserer deutschen Bevölkerung nicht das nur wässrige Element vindiciren, sondern erinnern, daß ein Volk, welches, wie das deutsche, in dem Worte Gottes die tiefsten und reichsten Quellen seiner Bildung hat und in Gemeinschaft mit dem englischen der eigentliche Leuchter desselben unter den Völkern der Erde ist, selbst mit dem Del des Heils so reich begabt ist, daß es jenem alttestamentlichen Tropfen Del vielmehr vor anderen nahe stehen und einer Vermischung mit ihm sehr fähig seyn muß. Und das nicht nur dann, wenn dieser und jener Jude zum Glauben an Jesum Christum gelangt und durch Einverleibung in die christliche Kirche allmählich auch aufgeht in unserer christlichen Nationalität; sondern auch ohne dieß, da die Gemeinschaft der heil. Geschichte, des Gesetzes und der Weissagungen, der Lieder und Sprüche des Alten Testaments sie bei aller Verschiedenheit doch auf das Innigste mit uns verbindet. Eine genaue Kenntniß unserer jüdischen Bevölkerung zeigt auch, welche Receptivität für unsere äußere und innere Bildung sie besitzt, wie viel Absonderliches in ihrem Gottesdienste, in ihren Sitten und Gebräuchen, in ihrer Lebensweise, in ihrer Beschäftigung, in ihrer Sprache, in ihren Vorurtheilen sie abgelegt und dagegen, wie Vieles sie im Äußerlichen und Innerlichen von uns angenommen haben. Der Raum erlaubt es dem Verfasser nicht mehr, dieß durch eine detaillirte Darstellung zu belegen; nur einige Punkte mögen dafür erwähnt werden. 1) Die Geschichte zeigt, daß der Jude bei allem Festhalten an seiner Religion sogar in den Zeiten und in den Ländern, in welchen er die äußerste Verdrüßigung und Verfolgung erfahren mußte, doch eine außerordentliche Anhänglichkeit an den Boden des Landes hatte, sich mit Vorliebe gerade als einen Bewohner und Angehörigen desselben, als einen Deutschen oder Franzosen oder Spanier oder Portugiesen betrachtete, während er doch zugleich die wunderbarste Fähigkeit verrieth, sich in total verschiedene fremde Länder und Verhältnisse wieder anzuleben, wenn er verjagt wurde. Die drei Sprachen der Welt, welche der Jude außer seiner heiligen Sprache mit besonderer Vorliebe redet, unter allen Himmelsstrichen und andern Sprachen redet, sind die arabische, die spanische und die deutsche; ja gerade die Deutsche ist, so wie die arabische im Morgenlande, die Hauptsprache der jüdischen Diaspora im Abendlande geworden. 2) Die die Emancipation vorbereitende Gesetzgebung in Württemberg vom J. 1828 hat in allen jenen Beziehungen die erfreulichsten Früchte getragen. Der Gottesdienst der Juden mit seiner deutschen Predigt und Katechisation, seiner Confirmation (sogar ganze Fragen und Antworten aus dem württembergischen evangelischen Confirmationsbüchlein) und Copulation, seinem deutschen Gesangbuch (mit vielen Liedern aus dem evangelischen Gesangbuch Württembergs) und Sprachbuch; die Ordnung des Gemeindelebens mit seinem geistlichen Amt, seinem

Schulwesen, seinem Armen- und Stiftungswesen, seiner Führung der Kirchenbibeln, seiner Sittenpolizei und Verwaltung; die wachsende Verdrängung der Schacher- und Wuchergewerbe durch ehrliche große Handelsgeschäfte, Fabrikation, Handwerke und Ackerbau; die in den Augen des Juden nun selbstverständliche Betheiligung an allen politischen und bürgerlichen Interessen unseres Landes und Volkes, an allen Pflichten des Unterthanen in Krieg und Frieden; das wachsende Verschwinden des Widerwillens und Fanatismus zwischen unserer beiderseitigen Bevölkerung vor der Anerkennung des Heiligen und des Wahren in der neutestamentlichen Kirche oder in der alttestamentlichen Synagoge; die immer größere Theilnahme der jüdischen Jugend an unseren niederen und höheren Unterrichtsanstalten; der freundliche persönliche Verkehr im geselligen Leben der niederen und höheren Stände; — und das Alles das Wert einer verhältnißmäßig so kurzen Zeit: fürwahr, jene Furcht verliert bei solchen Erfahrungen zusehends ihre Begründung und wird sie immer mehr verlieren, je gewisser zu der vollen Gerechtigkeit, welche ihnen nun gewährt wird, hinzukommt die Liebe der einzelnen Christen, und wir uns damit wahrhaft als die Jünger dessen beweisen, welcher sie und uns geliebet hat bis in den Tod, um alle Menschen zu veröhnen mit Gott und miteinander.

Wir schließen unseren Artikel mit einigen statistischen Angaben über den gegenwärtigen Stand der jüdischen Diaspora. Man schätzt die Gesamtzahl der Juden in allen 5 Welttheilen zusammen auf 7 Millionen (s. J. Fr. Kolb, Handbuch der vergleichenden Statistik der Völkerverhältnisse und Staatenkunde. 2. Aufl. 1860). Wir sind überzeugt, daß diese Zahl viel zu klein ist. Nachweisbar freilich ist weder das Eine noch das Andere und frühere Angaben über ihre Population sind nicht zuverlässig genug, um bei der anerkannten Vermehrung der Juden höhere Schlüsse daraus zu ziehen. Wenn wir uns aber erinnern an den oben mitgetheilten detaillirten Bericht Benjamin's von Tudela über die außerordentliche jüdische Population in den Städten von Mesopotamien und Persien bis nach Samarland, wenn wir hören (nach dem Reisebericht Stern's vom Jahre 1856), wie groß sie heutzutage wieder in Arabien sich herausstellt, wie stark von Juden bevölkert besonders die asiatische Türkei und die Bucharei sind, sowie Aegypten und Nordafrika; wenn wir bedenken, wie die Bevölkerung Nordamerika's, auch seine jüdische, von Jahr zu Jahr anwächst, wie man denn doch überall in der Welt, in Ostindien und China noch wie in Australien und Südamerika Juden antrifft, wird es doch sehr wahrscheinlich, daß ihre Gesamtzahl weit mehr denn 7 Millionen betragen muß. Die einzelnen Zahlen, welche wir hier (nach dem obengenannten Werk von Kolb, nach Karl Freiherrn v. Czörnig's statist. Handbüchlein für die österreichische Monarchie, 1861, und nach Judenmissionsnachrichten) mittheilen können, sind folgende:

- 1) Vereinigte Staaten von Nordamerika bei einer Gesamtbevölkerung von 23,351,207 Seelen nach der Aufnahme vom Jahre 1850 (während sie jetzt etwa 32 Millionen beträgt) 120,000 Juden (nach M. Wagner's von der Gegenwart gewiß weit überbotener Schätzung), sämmtlich deutsche Juden.
- 2) Großbritannien bei einer Gesamtbevölkerung von 29,040,000 Seelen 40,000 Juden.
- 3) Frankreich bei einer Gesamtbevölkerung von 35,600,000 Seelen 74,000 Juden (Paris mit 20,000), zu 2 Dritteln deutsche Juden.
- 4) Spanien bei einer Gesamtbevölkerung von 15,300,000 Seelen wenige zerstreute Juden, deren Zahl unbekannt.
- 5) Portugal bei einer Gesamtbevölkerung von 3,500,000 Seelen ebenso wie in Spanien (seit dem J. 1820 ist unter großen Beschränkungen der Einlaß wieder erlaubt).

1) Italien und zwar:

1) Sardinien (Piemont, Savoyen, Genua, Lombardei, Insel Sardinien) bei einer Gesamtbevölkerung von	7,893,500 Seelen	10,000 Juden,
2) Parma, Modena und Toscana (meist in Livorno) bei einer Gesamtbevölkerung von	2,911,287 "	11,057 "
3) Kirchenstaat (incl. Rom's Gebiet) bei einer Gesamtbevölkerung von	3,124,668 "	9,237 "
4) Beide Sicilien bei einer Gesamtbevölkerung von	9,117,050 "	2,200 "
bei einer Gesamtbevölkerung von	<u>23,046,505 Seelen</u>	<u>32,494 Juden,</u>

davon 1 Drittel Deutsche.

Schweiz bei einer Gesamtbevölkerung von 2,390,116 Seelen 3,146 Juden, alle Deutsche.

Belgien bei einer Gesamtbevölkerung von 4,623,089 Seelen 1,500 Juden, zur Hälfte Deutsche.

Holland (mit Luxemburg und Limburg, aber ohne die Colonien) bei einer Gesamtbevölkerung von 3,543,775 Seelen 65,600 Juden (in Amsterdam allein mehr denn 20,000), alle Deutsche.

2) Oesterreich und zwar:

1) Unter der Enns bei einer Gesamtbevölkerung von	1,681,697 Seelen	6,999 Juden;
2) Ob der Enns bei einer Gef.-Bev. von	707,450 "	4 "
3) Salzburg bei einer " "	146,769 "	— "
4) Steiermark " " " "	1,056,773 "	6 "
5) Kärnthn " " " "	332,456 "	— "
6) Krain " " " "	451,941 "	— "
7) Görz, Gradiska, Istrien, Triest bei Gesamtbevölkerung von	520,978 "	3,713 "
8) Tirol, Vorarlberg bei einer Gesamtbevölkerung von	851,016 "	548 "
9) Böhmen bei einer Gef.-Bev. von	4,705,525 "	86,339 "
10) Mähren " " " "	1,867,094 "	41,529 "
11) Schlessen " " " "	443,912 "	3,280 "
12) Galizien " " " "	4,597,470 "	448,973 "
13) Bukowina " " " "	456,920 "	29,187 "
14) Dalmatien " " " "	404,499 "	318 "
15) Lombardo-Venetien bei einer Gesamtbevölkerung von	2,446,056 "	6,423 "
16) Ungarn bei einer Gef.-Bev. von	9,900,785 "	393,105 "
17) Kroatien und Slavonien bei einer Gesamtbevölkerung von	876,009 "	5,041 "
18) Siebenbürgen bei einer Gef.-B. von	1,926,797 "	14,152 "
19) Militärgränze " " " "	1,064,922 "	404 "
20) Das aktive Militär (ohne die auswärtigen Besatzungen) bei einer Gesamtzahl von	579,989 "	9,850 "

bei einer Gesamtbevölkerung von 35,019,058 Seelen 1,049,871 Juden,
alle Deutsche.

11) Preußen und zwar:

1) Preußen	bei einer Gef.-Beb. von	2,744,500 Seelen	35,888 Juden;
2) Posen	" " " "	1,417,155 "	72,198 "
3) Brandenburg " " " "	" " " "	2,329,996 "	27,247 "
4) Pommern	" " " "	1,328,381 "	12,037 "
5) Schlessen	" " " "	3,269,613 "	39,045 "
6) Sachsen	" " " "	1,910,062 "	5,514 "
7) Westphalen " " " "	" " " "	1,566,441 "	16,099 "
8) Rheinprovinz " " " "	" " " "	3,108,672 "	33,439 "
9) Hohenzollern " " " "	" " " "	64,235 "	949 "
10) Sadegebiet " " " "	" " " "	856 "	— "

bei einer Gesamtbevölkerung von . . . 17,739,911 Seelen 242,416 Juden
alle Deutsche.

12) Das übrige Deutschland und zwar:

	Ges.-Bevölkerung	
1) Bayern	4,615,748 Seelen	57,000 Juden
2) Sachsen	2,122,148 "	11,700 "
3) Hannover	1,843,976 "	1,420 "
4) Württemberg	1,690,898 "	10,430 "
5) Baden	1,335,952 "	23,600 "
6) Hessen - Darmstadt	845,571 "	28,700 "
7) Kurhessen	726,739 "	16,000 "
8) Mecklenburg - Schwerin	542,148 "	3,120 "
9) Mecklenburg - Strelitz	100,000 "	680 "
10) Nassau	439,454 "	7,000 "
11) Braunschweig	273,731 "	1,000 "
12) Oldenburg	294,360 "	1,500 "
13) Sachsen - Weimar	267,112 "	1,450 "
14) Sachsen - Coburg - Gotha	153,879 "	1,600 "
15) Sachsen - Meiningen	168,816 "	1,530 "
16) Sachsen - Altenburg	134,659 "	1,400 "
17) Neuf - Greiz	39,397 "	100 "
18) Neuf - Schleiz - Lobenstein - Ebersdorf	81,806 "	600 "
19) Lippe - Detmold	106,086 "	600 "
20) Schaumburg - Lippe	30,144 "	— "
21) Waldeck	57,550 "	800 "
22) Anhalt - Dessau - Rbthen	119,515 "	1,100 "
23) Anhalt - Bernburg	56,031 "	300 "
24) Schwarzburg - Sondershausen	62,974 "	200 "
25) Schwarzburg - Rudolstadt	70,030 "	200 "
26) Hessen - Homburg	25,746 "	800 "
27) Riechstein	7,150 "	— "
28) Hamburg	222,541 "	7,000 "
29) Bremen	92,000 "	50 "
30) Lübeck	49,324 "	500 "
31) Frankfurt am Main	79,278 "	4,800 "

bei einer Gesamtbevölkerung von . . . 16,654,763 Seelen 184,180 Juden
alle Deutsche.

(Pommern und Limburg haben unter 412,250 Seelen 1,600 Juden, sind
aber unter Holland gezählt;

Sachsen und Lauenburg haben unter 580,000 Seelen 3500 Juden und sind
unter Dänemark gezählt.)

- 13) Dänemark (samt seinen Colonien) hat bei einer Gesamtbevölkerung von 2,915,000 Seelen 8263 Juden, alle Deutsche.
- 14) Schweden u. Norwegen und zwar
 das Erstere bei einer Ges.-Bevölk. von 3,639,332 Seelen 1,000 Juden,
 das Letztere " " " " 1,490,786 " — "
 zusammen 5,130,118 Seelen 1,000 Juden,
 fast alle Deutsche.
- 15) Rußland, europäisches, asiatisches und amerikanisches zusammen, hat bei einer Gesamtbevölkerung von 71,243,616 Seelen über 2 Millionen Juden, wovon die Hälfte Deutsche; 571,678 fallen auf Polen.
- 16) Griechenland, sammt den nun dazufallenden 7 jonischen Inseln, hat bei einer Gesamtbevölkerung von 1,301,339 Seelen etwa 1,500 Juden, spanische.
- 17) Türkei und zwar:
- 1) europäische bei einer Gesamtbev. von 15,700,000 Seelen 70,000 Juden, wovon 37,000 polnisch-deutsche in den Donaufürstenthümern, die übrigen spanische (nach anderen Berichten sollen allein in Constantinopel 90,000 Juden leben);
 - 2) asiatische bei einer Gesamtbev. von 16,000,000 Seelen 80,000 Juden (viel zu gering, denn schon Palästina allein hat 15—16,000, nämlich Jerusaleum 8,000, Hebron 500, Tiberias 1,500, Safet 3,000, Jaffa 200, Rablus 200, Akra und Caiffa einige Hundert, die anderen zerstreut);
 - 3) afrikanische (Aegypten, Nubien, Tripolis, Tunis) bei Gesamtbevölk. von 6,200,000 Seelen wenigstens 600,000 spanische Juden.

„Und nun, Du Menschentind, meinst Du auch, daß diese Deine wieder lebendig werden? So spricht der Herr Herr: Siehe, Ich will einen Odem in Euch bringen, Ihr sollt lebendig werden, und sollt erfahren, daß Ich der Herr bin!“ Ezech. 37.

Pfarrer Priesel.

Boragine, Jacobus de, s. Jakob de Boragine, Bd. VI. S. 399.

Vorbehalt, geistlicher (*reservatum ecclesiasticum*), ist die Bedingung, daß Geistliche nicht ohne Verlust ihres Amtes und ihrer Pfründe ihr religiöses Lebniß ändern und zu einer anderen Confession übertreten dürfen.

Nach den Grundsätzen des kanonischen Rechts ist der Wechsel des römisch-katholischen Bekenntnisses eigentlich fast identisch mit dem Abfall vom Christenthum selbst und das strafbarste Verbrechen, dessen sich sowohl Kleriker wie Laien schuldig machen. Die Uziehung der auf Apostasie und Häresie gesetzten Strafen der Kirche und des Staats führte eine wesentliche Aenderung erleiden und zum Theil ganz aufhören, als die Evangelischen sich das Recht einer selbstständigen Existenz neben der alten Kirche erkämpften. Dieß gelang aber erst allmählich und nicht ohne gewisse Beschränkungen. Dem Kaiser Edikt vom 8. Mai 1521, durch welches über die Anhänger Luther's die Acht hängt war, entzog der Reichsschluß zu Speier vom 27. August 1526 seine Kraft, und derselbe proklamirte die Religionsfreiheit für die Reichsstände: „Demnach haben wir, Churfürsten, Fürsten und Stände des Reichs und derselben Botschafter Uns jezo . . . einmüthiglich verglichen und vereiniget, mittler Zeit des Conoilii, oder aber National-Bersammlung nicht desto minder mit Unfern Unterthanen, ein jeglicher in Sachen das Edikt, durch Kayserliche Majestät auf dem Reichs-Tag zu Wormbs gehalten, eingangen, belangen mögten, für sich also zu leben, zu regieren und zu halten, wie ein jeder solches gegen Gott und Kayserl. Majestät hoffet und vertrauet zu verantworten.“ Inwiefern die weltlichen Ständen war damit das Reformationrecht zugestanden, und die derselben machten davon auch freien Gebrauch; doch suchte die der römischen Kirche gehörende Majorität der Mitglieder des Reichstages alsbald den Speierschen Schluß rückgängig zu machen, was auch schon auf dem Tage zu Speier 1529 geschah, worauf mit wechselndem Glücke der Streit der beiden Religionsparteien bis zum Passauer Reichs-Concil. Encyclopädie für Theologie und Kirche. XVII.

nicht zu keiner Vereinbarung (a. a. D. cap. XVII f.). Zuletzt gaben die Ewan-
 gelischen so weit nach, daß sie folgenden Zusatz billigten: „Und nachdem bei Ver-
 gleichung dieses Friedens Streit vorgefallen, wo der Geistlichen einer oder mehr von
 der alten Religion abtreten würde, wie es denn der von ihnen bis dafelbst hin beses-
 senen und ingehabten Erz-Bischthümen . . . und Beneficien halben gehalten werden
 soll, welches sich aber beyder Religion Stände mit einander nicht vergleichen können,
 demnach haben wir auff der Geistlichen Bitt in Krafft . . . Kayf. Majestät Uns ge-
 benen Vollmacht und Heimstellung erklärt und gesetzt . . . Ob ein Erzbischoff . . .
 oder ein anderer Geistlichen Stands von Unserer alten Religion abtreten wird, das der-
 selbige seines Erz Bischthums . . . auch Frucht und Einkommens, so er davon gehabt,
 jedoch seinen Ehren und Würden ohne Nachtheil, abtreten, auch den Capitulu und denen
 es . . . zugehört, eine andere Person zu wehlen und zu ordnen zugelassen seyn,
 samt der Geistlichen Capital . . . Fundationen . . . gelassen werden sollen, jedoch
 künftiger Geistlicher Vergleichung der Religion unborgreiflich“ (a. a. D. cap. XXII.).
 Der König schloß sich dieser milderen Fassung im Allgemeinen an, in dem Hauptpunkte
 aber folgte er dem Antrage der römisch-katholischen Stände und inserirte dem Frieden
 selbst im Artikel 18. an der entscheidenden Stelle folgende Worte: „— — daß selbige
 sein Erzbischothum . . . alsbald ohne einige Widerung und Verzug, jedoch seinen Ehren
 unbeschädlich, verlassen, auch den Capitulu . . . eine Person der alten Reli-
 gion verward zu wehlen . . . zugelassen seyn — —“ (a. angef. D. cap. XXXIV.
 Fol. 63). Den Evangelischen blieb hiernach nichts übrig, als, wozu ihnen während des
 Augsburger Reichstages schon Melanthon in einem Bedenken von Freistellung der Re-
 ligion (Corpus Reformatorum Tom. VIII. Fol. 477 sq.) gerathen, gegen diese Fest-
 setzung zu protestiren und die Autorität derselben nicht zu beachten; außerdem aber un-
 terließen sie es nicht, auf jedem folgenden Reichstage gegen den „hochbeschwerlichen Ar-
 ticul Reformation der Stiff und Prälatur belangend“ Einspruch zu erheben und dessen
 Aufhebung zu verlangen „in Betrachtung, daß wir diese ewige Schand und Mädel auf
 unsrer wahren Religion nicht liegen lassen könnten, auch dafür achten, daß vielen gut-
 herzigen Ständen der andern Religion solcher Articul in ihren Gewissen selbst be-
 schwerlich sey, und dann Eu. Kayf. Maj. vor Gottes Angesicht schuldig seynd, der allein
 seligmachenden Wahrheit Gottes ihren Gang zu lassen, und durch solch hochbeschwerlich
 Verbot keinen Stand oder seinen Unterthanen den Weg zur Seligkeit zu versperren
 oder abzustriden“ (s. Lehmann a. a. D. Buch II. Cap. IV. Fol. 101, aus der 1566
 in Augsburg dem Kaiser Maximilian II. übergebenen Beschwerbeschrift). Die stets
 wiederkehrende Antwort war aber, daß da die Stände der alten Religion in die Frei-
 stellung nicht willigen wollten, die Sache im Namen Gottes eingestellt und verschoben
 werde (man sehe z. B. die Antwort Maximilian's II. a. a. D. cap. VI. Fol. 114).
 Je größer die Fortschritte der Reformation in den weltlichen Herrschaften war, so daß
 in kaum einem Menschenalter seit dem Religionsfrieden mit Ausnahme des Hauses
 Oesterreich, Bayern und Sächlich sämtliche weltliche Fürsten sich für den Protestantismus
 entschieden hatten, desto mehr war man katholischerseits bemüht, den geistlichen Vorbehalt
 nicht schmälern zu lassen, indem die Gefahr des Abfalls vieler Reichsstifter unzweifel-
 haft drohte. Die freie Bestimmung über die Religion war nur den Reichsunmittelbaren,
 nicht aber den Unterthanen derselben zugestanden, und andererseits waren der Beschrän-
 kung des reservatum ecclesiasticum nur die Reichsstifter unterworfen. Diejenigen geist-
 lichen Stifter, welche landsässig waren, konnten daher in Uebereinstimmung mit dem
 Landesherrn sich der Reformation zuwenden, und dieß geschah auch in nicht wenigen
 Bisthümern (s. Eichhorn, deutsche Staats- und Rechtsgesch. Theil IV. §. 502). Da-
 gegen scheiterte der Versuch der Umwandlung in den Reichsstiftern. So im Jahre 1583,
 als Gebhard Truchsess das Erzstift Köln reformiren wollte (man s. den Art. Bd. IV.
 S. 696 folg.) und 1592 in Straßburg (Eichhorn a. a. D. §. 511, Note k Citate);
 indessen wurden indirekt, dem geistlichen Vorbehalte entgegen, doch auch manche Reichsbis-

thümer der katholischen Kirche entzogen (Eichhorn a. a. D. §. 503 am Ende). Daß dieß nicht in noch größerem Umfange geschah, wußten die Jesuiten zu verhindern, welche durch Schrift und That die Gegenreformation erfolgreich betrieben (vgl. Eugenheim, Geschichte der Jesuiten in Deutschland, Band I. (Frankfurt a. M. 1847), S. 69 ff.). Die Grundsätze der Jesuiten sind vornehmlich entwickelt in der dem Kanzler Ernst von Kbln, Franz Burgkard, beigelegten Schrift: *De autonomia*, das ist von Freistellung mehrerer Religion und Glauben, München 1586, 1593, 4^o, als deren Verfaßter eigentlich Andreas Erstenberger, kaiserlicher Rath und Reichshofrathsekretär anzusehen ist. Auch wurde katholischer Seits über die Fortschritte der Evangelischen heftig geklagt und noch 1613 auf dem Reichstage zu Regensburg die zuversichtliche Erwartung ausgesprochen: „— Eu. Kayserl. Majestät werden zu Erhaltung ihrer uralten Religion Erz- und Stifter, auch gleichmäßiger Handhabung des Geistlichen Vorbehalts, dem welchen der Geistliche Stand und die Catholische Religion im Reich gänzlich ruiniert ist, Ihren Kayserlichen Ernst sehen und spühren lassen“ (Lehmann a. a. D. Buch II Kap. XCIII. Fol. 289).

Seit dem Ausbruche des 30jährigen Krieges suchte jede Partei die Freistellung der Religion in ihrem Sinne auszubenten. Katholischer Seits wurde die Herstellung der römischen Kirche auf's Eifrigste betrieben und der Augsburger Religionsfriede sehr schroffer, dem katholischen Interesse dienender Weise ausgelegt. In diesem Sinne entschied auch der Kaiser in dem Restitutionsedikte vom 6. März 1629 (Londorp, bei Königl. Kaiserl. Majestät und des heiligen römischen Reichs Acta publica III, 1047 Rhenenhüller, Annales Ferdin. XI, 438 folg.), daß die Bestimmung wegen des geistlichen Vorbehalts ein integrierender Bestandtheil des Religionsfriedens sey und dagegen protestantischer Seits geschehene Uebertretungen wieder beseitigt werden müßten. Die Stände der Protestanten wären nicht befugt gewesen, die unter ihrer Hoheit stehenden geistlichen Stiftungen nach dem Passauer Vertrage einzuziehen, sowie die Erz- und Bisthümer zu reformiren. Gegen diese Behauptung des Kaisers wurde evangelischer Seits wiederholt, wie 1631, 1641, 1645 u. a. (vgl. die Auszüge bei Pfeffinger, Vitriarius illustratus lib. I. tit. XV. §. 26. Tom. I. p. 1416, 1417 verb. Tom. IV. p. 38) Protest erhoben, der ganze Streit aber endlich durch den Westfälischen Frieden (s. den Art.) erledigt. Abgesehen von verschiedenen Sekularisationen (s. den Art. Bd. XIV. S. 182), wurde für die reichsunmittelbaren Erzbisthümer, Bisthümer, Prälaturen und andere geistliche Stiftungen der Bestand des 1. Januar 1629 als Normaltag bestimmt (Instr. Pacis Osnabr. art. V. §. 14), für die Zukunft aber der geistliche Vorbehalt sowohl zu Gunsten der Katholiken, als Evangelischen aufrecht erhalten. Das Friedensinstrument (a. a. D. §. 15) disponirt darüber: „Si igitur Catholicus Archiepiscopus, Episcopus, Praelatus, aut Augustanae Confessionis addictus in Archiepiscopum, Episcopum, Praelatum electus vel postulatus, solus aut una cum Capitularibus seu singulis seu universis, aut etiam alii ecclesiastici religionem in posterum mutaverint, excedant illi statim suo jure honore tamen famaue illibatis, fructusque et reditus citra moram et exceptionem cedant, capituloque, aut cui id de iure competit, integrum sit, aliam personam religioni ei, ad quam beneficium istud vigore huius transactionis pertinet, addictam eligere aut postulare; relictis tamen Archiepiscopo, Episcopo, Praelato et decedenti, fructibus et redditibus interea perceptis et consumptis.“

Dieser Grundsatz ist seitdem in Deutschland in Geltung geblieben, daß nämlich mit dem Wechsel der Confession auch officium und beneficium verloren gehen.

Ueber den päpstlichen Vorbehalt überhaupt und die darüber geführten Streitigkeiten, sehe man außer den bereits angeführten Quellen die literarischen Nachweisungen bei Pfeffinger a. a. D. I, 1418, Pütter, Literatur des Staatsrechts III, 76. und Klüber's Fortsetzung IV, 130, insbesondere: Alb. Phil. Frid, de reservato ecclesiastico ex monte Pacis Religiosae eiusque effectibus ac fatis ad Pacem Westph.

Lehnst. 1755, 4^o. Eiusdem: de reservato ecol. ex monte Pacis Westphalicao.
Lehnst. 1757, 4^o. S. F. Jacobsen.

Vorbild oder **Typus** (τύπος von τύπτω, die Ausprägung des Faktums einer **heiligen Sphäre** in einer niederen). In Natur und Geschichte wiederholt sich in den **heiligen Stufen** das Gesetz der niederen in immer verkürzter Weise — hierauf beruht das **biblische Vorbild**. Die die äußere Theokratie durchwaltenden Gesetze erhalten **verkleinert** des präparatorischen Charakters derselben eine höhere Ausprägung in der **neutestamentlichen**. Diese Korrespondenz ist also eine natürlich nothwendige — so hat auch die **Weltgeschichte** ihre Typen: Nebukadnezar und Napoleon, die Flotte des Ketzers und die **Wada Philipp's** — indeß zugleich eine göttlich teleologische. „Der gemeinsame Zweck: **Weissagung** und des Typus ist, auf einer bestimmten Stufe der göttlichen Offenbarung den **Glauben** an die Gegenwart des göttlichen Geistes und des Wortes durch **Aufweisung** der vorbereitenden Zeugnisse zu bestärken und zugleich die **Empfänglichkeit** für höhere Stufen anzuregen.“ (Niesch, System der christlichen Lehre, S. 35). **Indeß** dieses teleologischen Charakters lassen sich die Typen als intendirt betrachten, **wieviel** nicht in ihrer Isolirung, sondern nur in ihrem organischen Zusammenhange. **Am nächsten** verwandt sind mit dem Typus die Prophetie, die Allegorie und das **Symbol**. Die Prophetie ist eine Weissagung im Wort, der Typus in Sachen: in **Personen**, Einrichtungen, Ereignissen — die messianischen Königsweissagungen sind: **Ausdeutung** der theokratischen Königswürde (Niesch, Lehrbegriff des Hebräerbriefs, S. 18). Die Allegorie ist die durch alle Theile eines Bildes durchgeführte höhere **deutung**, doch so, daß nicht nothwendig im Bilde wahrer Geschichte, auch die Idee nicht **schon** geschichtlich-organischen Zusammenhang gegeben zu seyn braucht, wie beim Typus. **Die Auslegungen** des Alten Testaments bei Paulus und im Hebräerbrief, welche man **typologisch** zu nennen pflegt, werden richtiger **typologisch** genannt (mein Commentar zum Brief an die Hebräer, 3. Aufl., S. 90; Niesch a. a. D. S. 19). Das **Symbol** die bildlich sinnliche Darstellung einer Idee — nicht nothwendig mit vorbildlichem **Charakter** (Vahr, Symbolik des mosaischen Cultus I. S. 18). In dem **Aufsatz** über: Typik von Fr. v. Meyer (Neue Folge, zweite Sammlung, S. 1) werden auch **Wort**, Hieroglyphe und Emblem als identische Begriffe dem Typus zur Seite gestellt.

Wie hoch hinauf die typische Auslegung bei den palästinenischen Juden gehe, ist **aus** jüdischen Quellen nicht ganz mit Sicherheit zu ermitteln, da das Alter der **Wörter**, welche Beispiele derselben enthalten, nicht feststeht. Eine Anzahl von Stellen, worin **der Messias** als Gegenbild Adams auftritt, findet sich in Snabelii amoenitates typicoblematicas 1727 in der Abhandlung: de Adamo typo Christi, doch nur aus spä- **teren** Schriften. Die ältesten der Beispiele bei Wettstein sind aus dem Targum zu **Psalm** 49, 3. — 68, 33., welches nach Junz (gottesdienstliche Vorträge, S. 77) freilich **schon** präfabriker Kritik an's Ende des 7. Jahrhunderts gesetzt wird.

Indeß ist typische Auslegung auch nicht von der sogenannten „tieferen **Schriftauslegung**“ (שְׁרָרָה, ἐπιπόρεια) zu trennen. Wort und Sachen der Vergangenheit, welche **dem** heiligen Coder niedergelegt sind, werden gern als Parallelen für die Gegenwart **herangezogen**, theils in der Uebersetzung einer göttlich intendirten Anwendung, theils im **Wußtsein** eines subjektiven Verfahrens. „Das Wort,“ sagt ein gebildeter jüdischer **Lehrer** (Sachs, jüdische Poesie in Spanien, 1846, S. 161), „das aus der Vorzeit **erhalten** war, sollte nicht als ein historisches, vorübergegangenes der Gegenwart **entgegen** und gleichgültig gegenüberstehen. So ward das Leben der Gegenwart in das **Wort** der Vergangenheit hineingelegt und ist es kaum zu unterscheiden in dieser eigen- **thümlichen** Handhabung des alten Schriftwortes, ob mehr aus dem Gegebenen **heraus-** **geholt** oder in dasselbe hineingelegt wurde.“ Eine solche Anwendung des Alten **Testaments**, welche die Andeutung des Gegenwärtigen in dem Vergangenen sucht, schließt **sich** die typische Erklärung mit ein. Eine ἐπιπόρεια findet nun das gesammte jüdische **Leben** zu der Zeit Christi im Alten Testament, nicht nur das alexandrinische, son-

bern auch das palästinensische. „Anders,“ sagt Sirach 39, 1 f., „wer seinen G darauf richtet und forschet über das Gesetz des Höchsten. Versteckte Gleichnisse erschet er und mit Räthselsprüchen beschäftigt er sich“, und selbst ein Josephus in prooemium zu den antiquitates deutet darauf hin, daß er zu einer anderen Zeit einer tieferen Auslegung der mosaischen Schriften sich versuchen werde. Daß ein Theil Rabbinen, wie die Schule Hillel's, schon um die Zeit Christi den Untersinn in Schrift angenommen, um die in der Tradition erweiterten oder näher bestimmten mosaischen Gesetze schriftmäßig begründen zu können, zeigt die Mischnah in ihren älteren Standtheilen; den Fortschritt in der Willkürlichkeit der Deutungen bis zur Genu nachgewiesen zu haben, ist ein Verdienst der Abhandlung von Geiger, „das Verhältniß des natürlichen Schriftsinns zur thalmudischen Schriftdeutung“ in Band V. und der wissenschaftlichen Zeitschrift für jüdische Theologie. Wo z. B. die Mischnah eine Andeutung רמז sieht, findet die spätere einen Beweis ראיה (bei Geiger S. 252). Im Conflict späterer gesetzlicher Bestimmungen mit dem mosaischen Gesetz scheidet sich die Thoseftha (das sind die Zusätze oder Nachträge zur Mischnah), Theil vor, zum Theil nach derselben entstanden) nicht den hermeneutischen Grundsatz aufzustellen: והמרגם ספרו בצורתו הרי בראי והמסירה הרי זה מגדף, „wer Vers nach seiner Form (wörtlich) übersetzt, ist ein Lügner, wer hinzufügt, ein Lügner.“

Wie verbreitet die „tiefere Schriftauslegung“ zur Zeit Christi gewesen, dafür im Neuen Testament selbst die Belege vor. Sie finden sich in fast allen Schriften des Neuen Testaments und haben so viele Verwandtschaft mit der Schriftauslegung der damaligen und der späteren Juden, daß sie als Bestandtheile der damaligen Zeitbildung angesehen werden müssen. Die eherne Schlange wird von Christus als Typus des kreuzigten Menschensohnes bezeichnet Joh. 3, 14., Jonas als Typus des begrabenen Christus Matth. 12, 40., Elias als Typus Johannes des Täufers Marc. 9, 13. In den Esaias der Frommen des Alten Testaments und namentlich David's, des königlichen Dichters, sieht Christus seine Erniedrigung und seine Erhöhung vorgebildet Luc. 24, 27. Matth. 26, 24. 54. 56. Joh. 13, 18; 17, 12. Das Abendmahl setzt er als Typus des Passah ein. Nach Paulus ist Adam ein τύπος des zukünftigen Adam (Röm. 5, 14) die Straferempel, welche die Zeitgenossen des Mose in der Wüste erfahren, sind Typen für das neutestamentliche Israel (1 Cor. 10, 11), das Passahlamm ist Typus Christi (1 Cor. 5, 7. Joh. 19, 36. Gal. 4, 24. weist Paulus nach, daß in der Geschichte der Sarah und der Hagar ein Midrasch, ein Untersinn liege, vermöge dessen sich in den Verfassungen der Kinder der gesetzlichen Stiftung die der evangelischen abbilden. Citate Hebräerbriefts wie 1, 6—10; 2, 6—8. 12. 13. lassen sich kaum anders als durch ein Midrasch erklären, und zwar die ersteren nach dem, dem Verfasser allerdings nicht Klarheit zum Bewußtsein gekommenen, hermeneutischen Grundsatz, welchen Delitzsch zu diesen Stellen aufstellt: „Ueberall, wo im Alten Testament von einer endzeitigen, letzten entscheidenden Zukunft, Erscheinung und Erweisung Jehovah's in sich zugleich richterlichen und heilmärtigen Macht und Herrlichkeit die Rede ist, . . . d. h. Jehovah = Jesus Christus.“ Typologisch legt der Verfasser aus Kap. 4. 7. 8 und bezeichnet den ganzen Ritualcultus als eine σκιά (was gleich Typus) der zukünftigen Heilsgüter, wie auch Paulus Kol. 2, 17. Allegorisch-typischen Charakter hat die ganze Sprache der Apokalypse, Kap. 8, 11. heißt es, daß Jerusalem wie Aegypten und Sodom genannt werde, das Geistliche aber drückt den Kern der Botschaft aus, *) wodurch den Namen der alten Städte ein typischer Charakter beigelegt ist. Das neutestamentliche Gegenbild der alttestamentlichen Vorbilder wird ἀντίτυπος genannt 1 Petr. 3, 21.

*) So richtiger als Dästerbiedt zu dieser Stelle, nach welchem es auf „die geistige Schaffensart“ der Städte gehen soll; die Syrer brauchen für typisch den Ausdruck ἁλιόγειτος, Wisemann horae Syriacae I, 55.

Was nun die Frage anlangt, ob die Rabbinen ihren Untersinn als subjektive Einlegung der als objektive Auslegung angesehen, so ist im Allgemeinen wohl das angeführte Wort von Sachs richtig. Doch hat es, namentlich um die Zeit der Mischnah, noch nicht an dem Bewußtseyn eines Unterschiedes gefehlt. Schon daraus ergibt sich, daß sie nur ein רמז (welchem das ἐμῆρυσεν Luc. 20, 37. entspricht) oder רמזי משמעו, wo die Gemarah einen eigentlichen Beweis. Auch spricht dafür, daß die Rabbinen nach einer Andeutung in der Gemarah (Chadigah) einen vierfachen Schriftlehren, welchen sie in der Abbraviatur סדרס zusammenfassen: 1) סבס, 2) רמז, 3) רמזי, 4) רמזי, d. i. 1) der Wortstamm, 2) der Untersinn, 3) die Andeutung, 4) das sch- rabalistische Geheimniß. Was die neutestamentlichen Schriftsteller betrifft, so es denn frommen, je größer die Verehrung vor dem göttlichen Worte, nahe, jede Stelle, in welcher sich dasselbe bestätigt, auch als intendirte anzusehen. Finden sich schon etwas Aehnliches bei Plutarch. Nachdem er berichtet (de fortuna Alexandri c. 10), daß Alexander unter allen Aussprüchen Homer's den Vers am meisten schätzte: „Beides, ein guter König, ein trefflicher Streiter im Kriege,“ setzt er hinzu, es in der That den Anschein habe, als habe Homer in jenem Verse nicht bloß die Pflicht Agamemnon's verherrlicht, sondern auch die des Alexander geweiht (τῆν δ' Ἀλεξάνδρου μεμύστευκε). Wo daher im Neuen Testamente Parallelen zum Alten nachgewiesen werden — sey es mit Worten der Propheten oder mit Tugenden und Ereignissen, — werden wir im Allgemeinen die Neigung vorauszusetzen können, diese Parallelen als göttlich intendirt zu betrachten, in Aussprüchen wie Matth. 1, 23. 2, 15. 4, 14. 8, 17. 1 Cor. 9, 9. auch Joh. 11, 51., kaum jedoch 18, 9. u. v. a. Dagegen ist auch an vielen anderen Stellen, wie z. B. Matth. 2, 17., wo Mattheus nicht das ἵνα πληρωθῆ steht, sondern τότε, der Verfasser der Gewohnheit seines Volks gefolgt, seine eigenen Gedanken in dem geheiligten Worte der Schrift auszudrücken (s. meine Schrift: „das Alte Testament im Neuen,“ S. 4). In Eph. 5, 32. ist Paulus durch das ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστόν seiner Deutung ausdrücklich nur den typischen Charakter. Was aber die eigentlichen typischen Auslegungen des Alten Testaments betrifft, welche wir namhaft gemacht, so ist kaum eine derselben der Art, daß sie sich auf dem organischen Zusammenhange der alt- und neutestamentlichen Stiftung beruhen, wiewohl sich dieß von der Ausdeutung des Melchisedek nur beziehungsweise besagen läßt (die beziehungsweise Berechtigung sucht Niehm a. a. D. S. 19. zu erweisen), und vielleicht überhaupt nicht von Matth. 13, 40.

Theils nach dem Vorgange des Neuen Testaments, theils nach dem Geiste der Zeit, hat sich mit der allegorischen auch die typische Auslegung in der christlichen Kirche, der identischen wie der orientalischen, fort, wird jedoch bei Barnabas, Justinus Martyr, eigenes mit einer Willkür und Regellosigkeit ausgeübt, welche ihr von Juden und Heiden, von Tryphon und Celsus, herben Tadel zuziehen (Semisch, Justinus Martyr 56). In der occidentalischen Kirche luxuriren in der als Spezies der Allegorie angesehenen Typologie Ambrosius, Hilarius; Augustin setzt der Willkür wenigstens einige Grenzen. Obwohl am historischen Sinne festhaltend, betrachtet er es indeß doch als christliche Schwachheit, nach Art der Juden bloß bei dem buchstäblichen Sinne stehen zu bleiben, während Christen vielmehr berufen sind, den tieferen Sinn zu erforschen (de civitate Dei III, 13). Bei dieser Ueberschätzung des spirituellen Untersinnes bringt Augustin denselben auch im N. Testam. zur Anwendung und macht sich die Nachweisung desselben im Alten Testamente zur besonderen Aufgabe, da Gott nicht bloß durch Worte, sondern auch durch Sachen in demselben prophezeit habe. So sind von ihm in den Büchern de civitate Dei alttestamentliche Institute und Geschichten typisch erklart und hoch schlägt er den daraus gezogenen Gewinn an, daß er, nachdem er eine wenig langene „mystische“, d. i. typische Ausdeutung des Segens Esau's gegeben, sich nicht enthalten kann, auszurufen: o res gestas, sed prophetico gestas, in terra, sed coelum, per homines, sed divinitus! Si excutiantur singula, tantis foecunda mysteriis

ut multa sint implenda volumina. Augustin unterscheidet öfter (z. B. de utilit. cred. c. 3) eine vierfache Auslegung: 1) secundum historiam, 2) secundum astiologiam, welche nachweist, warum etwas geschehen sey, 3) secundum analogiam, welche die Zusammenstimmung des Alten mit dem Neuen Testamente darthut, 4) secundum allegoriam, welche zeigt, non ad literam accipienda esse, quae scripta sunt, sed figurate intelligenda. Diese unterscheidet er wieder (de vera relig. c. 50) in die allegoria historiae, facti, sermonis und sacramenti. Unter der Allegorie ist hier, gemäß dem Sprachgebrauch in Gal. 4, 22., auch der Typus mitbegriffen. Auch in dieser Hinsicht beherrscht der Einfluß Augustin's das Mittelalter. Gewöhnlich werden die vier Arten der Interpretation unterschieden: historica, allegorica (worin die Typen behandelt werden), tropologica, worin die ethische und paränetische Anwendung, und anagogica, wo Worte und Sachen in ihrer Hindeutung auf das ewige Leben erklärt werden. — Aufgegeben wird in der patristischen Exegese der Typus nur von Theodor von Mopsueste, dessen rationalistische Richtung die typologische Erklärung unter den Gesichtspunkt der Accommodation stellt.

Eine Sichtung der allegorischen Interpretation mit Ausschcheidung der Typologie tritt erst mit der Reformation ein. Von der Ausdehnung, in welcher damals die allegorische Deutung zum Nachtheil der historischen Auslegung sich verbreitet hatte, geben die Worte Luther's zu 1 Mos. 3. einen Eindruck: qui vel ingenio vel facundia valebant, in eo omnes nervos contendebant, ut persuaderent auditoribus, historias esse mortuas, nec valere aedificationem ecclesiarum: ideo factum est, ut revereremur communi studio allegorias, ac mihi juveni pulchre succedebat conatus. Nam etiam absurda licebat fingere, . . . et qui allegoriis fingendis aptior erat, et otiam doctior theologus habebatur. Zwar verschmäht Luther, namentlich in den früheren Zeiten, die allegorische Erzählung nicht, aber mit Entschiedenheit widersezt er sich der dogmatischen Beweiskraft derselben, wie sie in der Kirche üblich geworden und auch noch spätem katholischerseits vertheidigt wird. Argumenta nostra, sagt z. B. Salmero zu 2 Cor. 3 ab allegoriis sumta protestantes parvi faciunt, a quibus vel hoc signo intelligitur abesse spiritum, quo medullas scripturarum penetrare possint. Hiernach ist die Aeußerung Luther's über die paulinische Typologie Gal. 4, 22. zu beurtheilen, daß die selbe „zum Stich zu schwach sey, dennoch mache sie den Handel vom Glauben seelichte.“ So auch das Urtheil von Melanchthon in der Apologie in Art. XII. S. 260. „Wenn die Sache mit Allegorien auszurichten wäre, so würde Jedermann Allegorien finden, die ihm dienlich. Aber alle Verständigen wissen, daß man in solchen hochwichtigen Sachen für Gott gewiß und klar Gottes Wort haben muß, und nicht dunkle und fremde Sprüche herzuführen mit Gewalt; solche ungewisse Deutungen halten den Stich nicht für Gottes Gericht.“ Da es sich auch hier, wie Gal. 4., um Typen handelt, so liegt hierin ein Zugeständniß der Subjektivität bei Erklärung derselben. — Der Verdacht gegen die Allegorien führt in der protestantischen Kirche zu bestimmter Unterscheidung des Typus und der Allegorie. Rivetus, der scharfsinnige, niederländische Exeget, unterscheidet richtig: typus est, cum factum aliquod a V. T. accersitur, idque extenditur praesignificasse atque adumbrasse aliquid gestum vel gerendum in N. T.; allegoria vero, cum aliquid sive ex V. sive ex N. T. exponitur atque accommodatur novo sensu ad spiritualem doctrinam sive vitae institutionem (Praef. ad Ps. 45). Dieselbe Unterscheidung wird wörtlich von Gerhard aufgenommen Loci II, 67. und die Allegorien von ihm und andern protestantischen Auslegern, namentlich dem praktisch erbaulichen Gebrauch in Predigten überlassen. Auch die typische Theologie wird mehr zu diesem praktischen Zwecke verwendet, wie in Balduin's passio Christi typica; adventus Christi typicus, Bacmeister explicatio typonum V. T. Christum explicantium u. a. Es wurden Personal- und Real-Typen unterschieden, worunter die des mosaischen Cultus begriffen, innati, welche von der Schrift selbst als solche angegeben, und illati, welche nach Analogie jener hineingelegt werden. Die Lehre von

den „historischen“ Typen gibt Clavus Philol. sacra S. 458. Die katholische Kirche und namentlich die jesuitischen Exegeten fuhren fort, sich in typischen Spielereien zu ergötzen: Elisa mit seinen 12 Joch Kinder 1 Kön. 19. war der Typus Christi und der 12 Apostel, die 12 Steine auf dem Brustschilde des Hohenpriesters sollten der Typus seiner 12 Steine seyn, auf denen das himmlische Jerusalem erbaut, der Hohepriester selbst der Typus des Papstes u. a.

Eine nicht weniger ausgedehnte Herrschaft als früher die allegorische Interpretation übte in der reformirten Kirche die typologische durch Coccejus. Daß nach einer Permenenteil das Schriftwort so vielerlei Sinn habe, als die Worte grammatische Bedeutungen — wie bis auf die jüngste Zeit herab ihm Schuld gegeben worden — ist zwar eine ungegründete Beschuldigung, wie von mir im „Akademischen Leben“ II, 231. mit seinen bestimmten Erklärungen nachgewiesen worden: nur Ein sensus scripturas wurde von ihm angenommen, der sensus historicus, wohl aber an vielen Stellen eine prophetische *ἐπιτροπία*, welche er allegoria nennt, und welche auch, wie die a. a. D. angegebenen Beispiele zeigen, über den eigentlichen Typus hinausgeht. Seine Typologie läßt jedoch weit hinter dem Scharfsinn der Vengel'schen zurück, sie leidet an mechanischem Supranaturalismus. Statt daß bei den Realtypen die Typologie sich auf der Symbolik aufbauen sollte und bei den Personaltypen auf der Anschauung der organischen Einheit der geschichtlichen Entwicklung bleibt er bei einer supranaturalistisch von Gott gewirkten Ähnlichkeit stehen. Von der Sündfluth sagt er Summa theol. Opp. VI. S. 181: diluvium inter typos referre cogimur, quia et convenientiam habet cum salvatione, quam ostendit promissio, et Petrus ei facit baptismum nostrum *ἀντίτυπον*, und fährt fort: Quae extra ordinem gesta sunt vetustis temporibus et similitudinem habuerunt mysterii per promissionem indicati, in iis ea convenientia animadvertenda fuit. Quae enim Deus sic facit, ea sine dubio eo fine sic facit, ut fides promissionis confirmetur. Als Zweck dieser göttlichen Veranstaltung sieht er die Befestigung der alttestamentlichen Frommen im Glauben an die Verheißung an, denen er mithin auch schon das Verständniß der Typen zuschreibt, wogegen schon innerhalb seiner Schule auch Bitringa das Verständniß bei den alttestamentlichen Frommen in enge Grenzen schließt.

Von dieser Zeit an wird nun die typologische Auslegung das Lieblingsgeschäft unter den zahlreichen Schülern der großen Theologen in den Niederlanden, von welchen wir nur beispieleweise nennen: H. Hulsius, D'Outrein, van Till, Deusing, Bitringa. Ein Vortheil, welchen die Vorliebe für die Typologie unbestritten hervorbrachte, war das in dieser Zeit aufblühende, eifrige Studium der jüdischen Alterthümer, die Geschmacklosigkeit und Auswüchse ging jedoch oft in's Weite. Nach van Till de tabernaculo Mosis c. 25 und die zum heiligen Leuchter gehörigen Lichtpuzen der Typus der geheiligten Vernunft, welche die immer von Neuem sich erzeugenden Irrthümer vertilgt. J. J. Cramer welcher in der Schrift de ara exteriori c. 12, 1. erweisen will, daß Christus der Brandopferaltar per omnia similia gewesen sey, wirft, da der Altar viereckig, auch die Frage auf: quadratus quomodo Christus fuerit? Die Uebertreibungen fanden schon gleichzeitig starke Nütze, namentlich in den Schriften von Roncourt: ontretiens sur les différentes méthodes d'expliquer l'écriture et de prêcher de ceux qu'on appelle loccéiens et Voetiens 1707 und die weitere Streitschrift desselben Verfassers: nouveaux entretiens. Gemäßigter und mit aller Verehrung für Coccejus setzt der gelehrte Baldeu der Typologie gemessene Schranken in der Abhandlung: de typorum V. T. usu et abusu in den Otia theol. 1684. Der von Surenhusius, Enabellius a. a. D. gelehrte Nachweis, daß ähnliche oder gleiche alttestamentliche Parallelen und Typen schon von den jüdischen Theologen angenommen worden, konnte so wenig in dieser Verehrung der Typologie irre machen, daß eben daraus ein Beweis für die Berechtigung derselben entnommen wurde. Anders verhielt es sich mit den Schriften von Spencer und Marsham, welche durch den Hinweis auf den Ursprung des Ritualgesetzes aus dem ägypti-

schen und arabischen Alterthum das Ritualgesetz, diesen Hauptfuss der Realtypen zu machen suchten, daher auch die gemeinschaftliche Polemik gegen diese Rener Reformirten und Lutheranern.

Unter den Lutheranern, unter welchen die Schule von Coccejus bei theil Anerkennung doch viel mehr der Verdächtigung unterlag, fand aus Furcht vor s merischem Mißbrauch die Annahme eines doppelten Sinnes, des historischen u mystischen, Bestreitung. Nur Ein Sinn, der buchstäbliche, wurde als der wahre kannt, neben welchem die mystische und typologische Deutung nur als Accommoda zu bezeichnen ist (Calov, syst. theolog. I, 663; Aug. Pfeiffer, thes. hermen. can. 10. S. 168). Da jedoch zugestanden wurde, daß in dem einfach historischen göttliche Intention auf ein Höheres hinweise, so wurde dieser Streit auch von figteren Theologen, von einem Buddeus, Rambach, Math. Pfaff, nur als Wo angesehen. Von der pietistischen Schule wird aufs Neue „der tiefere Schriftsinn tout und auf die Erforschung desselben gedrungen. Aus dem Interesse für die u Erbaulichkeit der Schrift wurde auf deren emphatische Erklärung gedrungen. auch die Worte der heiligen Schrift inspirirt, merito vocibus tanta significatione amplitudo, tantumque pondus adsignatur, quantum per rei substratas non sustinere possint“ (Rambach, instit. hermen. S. 319). Diese Rücksicht auf E lichkeit ließ auch aufs Neue auf die Annahme eines mystischen Schriftsinns de welcher nicht bloß bei den Typen angenommen wurde, sondern auch in anderen E der Schrift, wo derselbe durch den Context oder durch Folgerungen aus anderen E indicirt sey (s. Rambach S. 73). In diesem erbaulichen Interesse erschienen am dieser Schule typologische Werke: Joach. Lange, mysterium Christi et christiana in fasciis typicis antiquitatum V. T., auf coccejanischer Grundlage Lundius, siche Heilighümer, Schöttgen, der Messias im A. T.

Eine tiefere Grundlage erhielt die Typik durch den württemberger Pietismus, Bengel und seine Schule. Hier wurden die alttestamentlichen Typen nicht mehr einzelne Erscheinungen in Betracht gezogen und nicht mehr unter den praktisch-teleologischen Gesichtspunkt gestellt, den Frommen des Alten Testaments einige Vorahnung zukünftigen Heils zu geben, den Christen aber eine praktische Verstärkung in i Glauben. Aus dem vorbildenden Charakter der ganzen alttestamentlichen Oekonomie h wurden sie hier begriffen als einzelne Glieder einer organisch sich entwickelnden A anstalt, in welcher jede frühere Stufe auf die spätere hinweist. „In den göttl Werken ist bis in das kleinste Gräschen die höchste Symmetrie; in den Wo Gottes herrscht bis auf das Unbedeutendste der genaueste Zusammenhang“ (Gru Vorrede, S. 13). „Ein einiges Werk ist die heilige Schrift, alle Bücher der machen Ein corpus aus, die einzelnen Bücher sind für sich ein Ganzes und er jedes für sich vollkommen seinen besonderen Zweck. Alle zusammen machen Ein aus, das aus jenen Theilen erwächst und einen allgemeineren, weit umfassenden hat. Es ist Ein Grundgedanke, der unendlich göttlich alles in sich begreift, vor alle Zeiten ausgehen, der Vergangenheit und Zukunft genossen hat“ (Ordo temp 9, 13). „Man hat die heilige Schrift nicht als Spruch- und Exempelbücher anzu sondern als eine unvergleichliche Nachricht von der göttlichen Oekonomie bei dem lichen Geschlechte, vom Anfang bis zum Ende aller Dinge, durch alle Weltzeiten durch, als ein schönes, herrliches, zusammenhängendes System. Denn obgleich biblische Buch ein Ganzes für sich ist und jeder Schriftsteller seine eigene Mania so weht doch Ein Geist durch alle, Eine Idee durchdringt alle. Eins erklärt und stärkt immer das andere. Was Gott an einzelnen Heiligen und an seinem ganzen thut, slicht sich wunderbarlich ineinander, und ein einziger Blick in seine über alle erstreckende Haushaltung ist mehr werth, als die geheimste Kundschaft aus allen neten der irdischen Potentaten.“ Trefflich einer der geistvolleren Schüler Ben „Wie wenn eine Blume aufwächst, so ist schon der bildende Geist im Samen,

Jedes paar Blätter, die hervordachsen, seine innere verborgene Grundbildung je mehr und mehr offenbart“ (P. M. Fahn's theol. Schriften II, 9). In diesem Geiste einer tieferen Typologie wurde nun von den Schülern die Schriftforschung fortgesetzt und trug in der württembergischen Kirche minder geistreiche, als erbauliche, typologische Frucht: Ph. Miller, neues Vorbild Christi im Alten Testament, 2. Th., 1758, neuerdings herausg. 1858. In der norddeutschen Kirche gingen aus ihr hervor: Aug. Crusius, Opera theol. prophetica, 3. Theil, 1764—1778. Auch diese Schrift ruht auf Anschauung einer stufenmäßig fortschreitenden Geschichte des Gottesreichs, welcher nicht bloß auf der Seite der typischen Realweissagung, sondern auch der prophetischen Verbalweissagung nachgewiesen werden soll, und bei der ersteren so, daß das wirkliche Werden mit David, aus dessen Samen Christus geboren, in ein realtypisches Werden umschlägt, so daß die Regierung David's wirklich der empfangene Anfang des Reichs Christi ist.

Wenn in einem beschränkteren Kreise der Kirche die Typologie sich so vertiefte, ging in einem weiteren Kreise ihrer Auflösung entgegen. Einer unlebendigen Betrachtung entgeht der einheitliche Geist in nationalen Geschichtssphären und in gläubigen Betrachtung der heil. Geschichte der die Heilsgeschichte als eine einheitliche Gottesgeist. Wo daher der religiöse Bibelleser das Gesetz der alttestamentlichen Oekonomie sich in der höheren neutestamentlichen in derselben Weise ausdrücken sieht, erblickt der oberflächliche Betrachter eine subjektive Parallele, eine Accommodation zum A. Testament. So die Socinianer, so auch Clericus (L. 4, 22: Judaei non distabantur, historias suas esse veras, sed ex eventibus etiam aliarum rerum. In dem Maße, als die Spencer'sche Ansicht von dem Ursprunge des mosaischen Cultus aus Aegypten und anderen orientalischen Religionen sich ausbreitete, — wie sie denn am Ende des Jahrhunderts als unbestreitbar angesehen wurde — mußte die typologische Deutung jenes Cultus, wie der Hebräerbrief sie gibt, aufhören erscheinen. Zwar will Michaelis (Entwurf der typischen Gottesgelahrtheit 1752) dieses nicht zugeben, da ja auch ein entlehnter Ritus einen symbolischen Sinn haben könne, aber die durchgängige Vermischung des symbolischen Sinns mit dem typischen ist eben der Fehler dieser Schrift. Nach der Mitte des Jahrhunderts trat der Glaube an die Typen fast allgemein sein Fundament. Heute in der Recension ex. am. in der allgem. deutschen Bibl. rechnet sie unter die „ausgepflanzten“, welche das Religionsedikt wieder in Cours setzen wollte. Semler (Versuch einer freieren theologischen Lehrart, 1777, S. 104) verlangt wenigstens, daß die Typologie nicht mehr als zur wahren Religion gehörig angesehen werde. Oberlein (Institutiones 1779, §. 229) verlangt zum Typus nicht bloß eine gewisse Ähnlichkeit, sondern daß derselbe auch ausdrücklich im Alten Testament als Vorbild der Zukunft bezeichnet werde und will die Schwachheit der früheren Zeiten berücksichtigen wissen, deren Niemand zu Moses Zeiten solche Vorbilder verstanden haben würde. Die Col. 2, 17. Hebr. 10, 1. will er aber so erklärt wissen: nemo vos teneat in Judaicis et rituum Mosaicorum lege, namque in tota lege rituali fuerunt multa vilia. Einen zuversichtlichen Vertreter findet die Typologie nur noch in der systematischen Commentar zum Hebräerbriefe, 2. Theil, 1782, einen geistreich über Beurtheiler in Herder im 39. Brief über das Studium der Theologie (1784): „Nöge es seyn, daß jeder einzelne Stein des Gebäudes, weder sich als Theil, noch das ganze Gebäude überseh, zu dem er als Theil gehörte (er durfte und sollte es nicht; es war auch der Natur der Sache nach unmöglich), mit uns im Gegentheil, vor dem vollendeten Gebäude stehen, ist's anders. Da wäre es, dünkt mich, wenn wir nicht weiter sehen wollten, als jeder einzelne Theil sehen konnte: eben zur ganzen Ansicht steht ja das ganze Gebäude da. Mich dünkt, insou-

berheit bei der Typik sollte die Hauptgesichtspunkt werden. Nur die spätere Entwicklung, die deutliche Entwicklung des fortgehenden Sinnes in der Zeitfolge kann Analogie des Ganzen zeigt uns das Gebäude in seinem Licht und Schatten das Maß des Lichts und des Verhältnisses in jedem Theile.“ — Als das abschließende Wort in dieser Sache wurde aber angesehen die Schrift: „Freimüthige Unterf. über die Typologie“ von Nau, 1784. Der Verfasser weiß besser als Michas Konsequenzen aus den Spencer'schen Ansichten zu ziehen, indem er Symbol und Unterscheidet: „Lehr- oder Denkbilder mögen die mosaischen Gebräuche gewesen nicht Vorbilder.“ Was die behaupteten Ähnlichkeiten betreffe, so habe man diesen, wenn sie auch wirklich vorhanden sind, die zahlreichen und vielleicht noch größeren Unähnlichkeiten vergessen, und was die Stellen Col. 2, 17. und Hebr. 10, 1. betreffe, so seien dieselben nach Döderlein zu erklären.

So lange jedoch bei den typischen Deutungen des Neuen Testaments von den jüdischen Verfassern der Vorwurf des Irrthums abgewälzt werden sollte, war der Schritt in dieser Richtung noch nicht geschehen. Nachdem man sich so lange an Accommodation gehalten, drang am Ende des Jahrhunderts die Ueberzeugung durch die Apostel — bald auch, daß Jesus selbst in den Citaten aus dem Alten Testament nur der damaligen Zeitbildung ihres Volkes und den in den jüdischen Schulen herrschenden hermeneutischen Grundsätzen gefolgt: nun ergab sich von selbst die Analogie als rabbinische Spielerei. Von diesem Standpunkte aus ist die Schrift Döpple geschrieben: Hermeneutik der neutestamentlichen Schriftsteller Theil I, 1. Auf dieser Grundlage ruht die Exegese der Ausleger der jüngsten Vergangenheit: mon, Friscke, Meyer, Rückert u. a.

Der neuerwachte Glaube und schon der neuaufgegangene Sinn für Syn (Creuzer, D. Müller, Gerhard, später die trefflichen Forschungen über die Syn des mosaischen Cultus von Bähr) brachte jedoch auch die Typik wieder zu sich. Selbst von de Wette wurde nun (schon 1807) ausgesprochen (Beitrag zur Exegese des Hebraismus in den Studien von Daub und Creuzer Band III. S. 107) „das Christenthum ist aus dem Judenthum hervorgegangen, schon lange vor Christus wurde die Welt vorbereitet, in welcher er auftreten sollte, das ganze Alte Testament ist Eine große Weissagung, Ein großer Typus von dem, da kommen sollte und gekommen ist. Wer kann es den heiligen Schriften des Alten Testaments absprechen, daß sie die Ankunft Christi schon längst zuvor im Voraus geschaut und in prophetischen Ahnungen klarer oder dunkler die neue Lehre vorempfunden haben? Und kein durchaus leeres Spiel war die typologische Vergleichung des Alten Testaments mit dem Neuen Testament.“ Zuerst ließ die Vorliebe F. v. Meyer' alle Arten der Mysterosophie, für Symbolik, Kabbala, Freimaurerei ihn auch zum Symbol der Typologie auftreten im X. Bande der Blätter für höhere Wahrheit und im I. Bande der neuen Folge der Blätter für höhere Wahrheiten. Ihm folgte Stier in mehreren Auffäßen der „Andeutungen für Schriftverständnis.“ Von einer anderen Seite wirkte der Einfluß der Bengel'schen Schule geltend. Unter ihm sind die Schriften Menken entstanden: das Monarchienbild, eine prophetische Auslegung von Daniel (1802, 1809); „über die eiserne Schlange“ (1812); die Erklärung des 8. Kapitels Briefs an die Hebräer, dann auch des 9. und 10. Kapitels (1821). Ganz auf dem Gebiet organischer Geschichtsanschauung ruhen die Schriften von Beck, zunächst „Bemerkungen über messianische Weissagungen“ in der Tübinger Zeitschrift für Theologie, Heft 3, pneumatisch-hermeneutische Erklärung des 9. Kapitels an die Römer, christliche Lehrwissenschaft I. S. 360. Mit Sicherheit tritt von diesem Standpunkte aus der Verfasser allen Erklärungen entgegen, welche in typischen Stellen im Neuen Testament nichts mehr finden, als glückliche Parallelen des subjektiven Scharfsinns. „Der Zusammenhang des Apostels liegt von ihrem Beginn an nicht eine bloß äußerliche oder modulative Parallele zwischen der jüdischen und christlichen *εκλογία* zu Grunde,“

auf einer organischen Kohärenz ruht alles, vermöge welcher der Alte Bund zum Neuen sich verhält, wie der vorbildende Keim zur vollendenden Entwicklung“ (S. 105 der *Uebersetzung des 9. Kapitels an die Römer*). Auf dieser Vengelschen Grundanschauung ruht auch die biblische Geschichtsbetrachtung von Hofmann, Delitzsch, Kurz, Auberlen — die von Hofmann jedoch bei ihrem ersten Auftreten in der Schrift „*Weissagung und Erfüllung*“, 2 Theile, 1841, mit mehreren eigenthümlichen und unreifen Ansichten über die newtestamentliche Anthropologie, über Gott als das alleinige Agens in der Geschichte u. a. verbunden, namentlich aber dadurch in die das Uebernatürliche negirende, rationalistische Ansicht vom Prophetismus überleitend, daß dieser an der jedesmaligen Stufe der Entwicklung der Reichsgeschichte seine Schranke und somit selbst nur einen typischen Charakter haben soll. Diese Auswüchse haben ihre Verstreitung gefunden in der Abhandlung von Delitzsch: „die neueste Entwicklung der prophetischen Theologie“ in der Schrift: „die biblisch prophetische Theologie, ihre Fortbildung durch R. A. Crusius und ihre neueste Entwicklung seit der Christologie Hengstenberg's,“ 1845. — Von ähnlichen, wenn auch nicht auf Vengelschen Anschauungen ruhenden Gesichtspunkten wird die Abhandlung von Ed. Böhmmer „zur biblischen Typik“ getragen in dessen Schrift über *Verfasser und Abfassungszeit der Apokalypse*, 1855: „Da, wie es von den Alten mehr gekannt ward und von der Philosophie unseres Jahrhunderts zu wissenschaftlicher Geltung durchgearbeitet ist, Ein Gedanke das All durchherrscht und auf der Stufenleiter der Apokalypse sich voller und voller auswirkt, so kehrt immer dasselbe in jedem höheren Range wieder, was in den unteren, nur unentwickelter, schon da war. So ist innerhalb des Naturgebietes eine durchgehende Typik des Niederen auf das Höhere. Das Natürliche ist wiederum prototypisch für das Geistige, der Mensch ist der Antitypus der Natur. Nicht minder verhält es sich so in der Geschichte selbst, der Entwicklung des Menschengeistes: im Früheren liegt für ein sehendes Auge stets das Spätere vorgebildet, in welchem jenes ausgebildet zur Erscheinung kommt. Wir haben daher für den Gipfel der Schöpfung, für das Reich Gottes, Typen in der Natur und Typen in der Geschichte.“ Hier wird auch mit feinem Sinne und Gelehrsamkeit der Versuch gemacht, *καὶ τῆς ἀλλοτρίοτης*, gewisse, sich gleichbleibende Gesetze für die Natur- und Geschichtstypen aufzustellen, ein Versuch, welcher sich freilich immer nur beziehungsweise durchführen lassen.

A. Tholud.

Vorherbestimmung (Prädestination). Wir müssen eine dreifache Sphäre der Lehren und Vorstellungen von der Vorherbestimmung unterscheiden: die biblische, die kirchlich-theologische und die allgemein religiöse, wozu dann viertens noch die Ansichten der neueren Spekulation kommen. Wenn es aber in manchen Fällen eine gute Methode ist, von den Vorstellungen der allgemeinen Religions-sphäre auszugehen, um auf die Lehre der heiligen Schrift zu kommen, so verhält es sich bei dem vorliegenden Gegenstande umgekehrt. Bei der Lehre von der Vorherbestimmung haben so viele Vermischungen verschiedener Begriffe, so viele Mißverständnisse, Verwirrungen und Verirrungen sich gebildet, daß man nur mit Hilfe des Schriftworts und seiner bestimmten Unterscheidungen zu einer klaren Orientirung über die vorliegende Lehre oder religiöse Anschauung gelangt.

Wir sind aber immer noch der Meinung, daß es keine hellere und bedeutendere Stelle der heiligen Schrift zur Orientirung über die betreffende Schriftlehre gebe, als die Stelle des Römerbriefs, Kap. 8, 29. 30. (S. m. Züricher Antrittsrede: Welche Stellung gebührt der Eigenthümlichkeit der reformirten Kirche immer noch in der wissenschaftlichen Glaubenslehre unserer Kirche — in den vermischten Schriften u. s. w., neue Folge, zweites Bändchen, S. 1 und meine Dogmatik S. 952 ff.). Denn erstlich hat hier der Apostel Paulus die einzelnen Momente der göttlichen Bestimmung über die Menschen zum Heil genau artikulirt und in ihrer natürlichen Folge dargestellt, zweitens hat er im Briefe an die Epheser im ersten Kapitel eine der Sache nach durchaus gleichnende Parallele gegeben, und drittens findet dieser Mittelpunkt der betreffenden Lehre eine Bestätigung in der ganzen heiligen Schrift, nicht minder aber endlich in den Aus-

sagen des christlichen Bewußtseyns. Daher ist es aber auch von den schlimmsten für das Verständniß der Lehre von der Vorherbestimmung, wenn hier oben die Quelle des Wasser getrübt wird, d. h. die Begriffe verwirrt, verdunkelt, verunreinigt werden. Der erste Akt Gottes, der allererste im Verhältniß zur Menschenwelt in der Schrift kein anderer und kann kein anderer seyn, als das *προγενέσθαι*, oder das *ἐκλέγεσθαι ἐν χριστῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου*. Wie seltsam ist es, da immer wieder meint, man müsse für die allererste Entscheidung Gottes über die schon immer schon ein ideelles Daseyn der Menschen voraussetzen, ohne sich machen, daß die Menschen ihre ideelle Existenz nur haben können von Gott, bevor Allem die Menschen selbst in ihrem Wesen denken, bestimmen, definiren, in dem Daseyn mußte, bevor er irgend etwas über die in der Idee gesetzten Menschen zu ihr Schicksal beschließen konnte. Wäre die Schrift an dieser Stelle nicht unendlich wie die gewöhnlichen Lehrsätze der Theologie, welche immer schon den Menschen die Idee gesetzt seyn lassen, wenn Gott anfängt, etwas über ihn zu verfügen, so blüht hinter Plato und Philo, hinter der Idealwelt der muhammedanischen Mystiker und sophen, hinter jeder anderweitigen Vorstellung einer Idealwelt in Gott, eines *νοητός* zurück. Aber schon das Alte Testament ist diesen außerchristlichen Theorien mehr als ebenbürtig. Der Erschaffung des Menschen geht ein Rathschlagen Gottes sich selber voran, und bevor der Mensch in der Wirklichkeit da ist, ist das Bild des Menschen da (Genes. 1). Und zwar nicht nur das Bild des Menschen in der Gattung, sondern auch das Bild der menschlichen Individuen. Denn Gott gibt den verschiedenen Menschen (z. B. Abraham, Israel) verschiedene Namen nach der verschiedenen Bestimmung, die er ihnen von vorn herein in ihrer Idee gegeben hat. Was der einzelne Fromme in seinem Innern erfährt, daß er nämlich ein einziger Gedanke Gottes Gegenstand der Liebe Gottes ist (Psalm 139, 16: „Deine Augen sahen mich, noch unbereitete war“), das gilt im allgemeineren Sinne von allen Menschenkinder Psalm 33, 13. Daß hier die Menschenkinder alle, die er auf Erden sieht, nicht die Objekte, die ihm von Haus aus fremd sind, in seinen Gesichtskreis treten, ergibt aus Ps. 15: Er bildet ihnen die Herzen allzumal. Und daß hier nicht bloß von anschauenden Erkennen, sondern auch von einem vorausschauenden Bestimmen der einzelnen Individuen die Rede ist, ergibt sich schon aus dem großen Wort: Ich habe Gott Abrahams u. s. w. 2 Mos. 3, 6., nach der Erklärung Christi Matth. 22 Gott ist nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen, und dem Zusatz bei 20, 38: denn ihm leben sie alle. Gilt nämlich dies Wort vorwärts über das Ende hinaus, so gilt es auch rückwärts hinaus über die Grundlegung der Welt. In die Hände habe ich dich gezeichnet, heißt es zu dem Knechte Gottes, Jes. 44. Durchweg aber setzt das Alte Testament die individuelle Persönlichkeit in ihrer Bestimmung voraus, womit überall schon die ewige Idee des Menschen in der Anschauung vorausgesetzt ist. Diese Wahrheit schließt sich nun im Neuen Testament vollständig durch die Lehre von der Präexistenz Christi, insofern er nicht bloß nach seiner Geburt in realem Sinne präexistent war, sondern auch nach seinem menschlichen Wesen in dem Sinne und als dynamisches Princip (vgl. Joh. 8, 58; 17, 5). War Christus als Haupt der Menschheit in der Idee Gottes gesetzt (Ephes. 1, 22; Col. 1, 15) waren auch die Glieder mit ihm in dieser Idee gesetzt, wie mit dem Haupt zu den Gliedern alle Dinge überhaupt (Coloss. 1, 16; Ev. Joh. 1, 1—3). Das Bewußtseyn eines solchen Vorherbestimmtheits in und durch Christum schließt sich denn an die Gläubigen an, als Bewußtseyn ihrer ewigen Erwählung. So weit sie im Geiste des ewigen Lebens vorwärts blicken auf ihre ewige Vollendung, so tief blicken sie rückwärts in die vorzeitliche Ewigkeit hinein auf ihre ewige Begründung. Diese Wahrheit denn auch in der Erwählungslehre des Paulus ihren bestimmten Ausdruck — nach Röm. 8, 29; Ephes. 1, 4. In der ersteren Stelle wird die Erwählung nach ihren bedingten Grundlage dargestellt: das Zuborerkennen Gottes ist nicht das Zuborer-

der gesetzten Individualität, sondern es ist schöpferisch; es setzt erst die Individualität klar in der Idee. Mit dem zweiten Ausdruck *ἐκλεγέναι* wird aber der Zweck des *κρίσεως* ausgedrückt, nämlich die Bestimmung zur Seligkeit in unterschiedlichen *modis* und Formen der Herrlichkeit. Der genannte Ausdruck gibt die objektive Thatsache an, daß jeder Mensch eine Erwählung vor dem andern voraus hat (daß er einen eignen Namen haben soll, den Niemand kennt, als der ihn empfängt, Offenb. 2, 17), *in* er zugleich die subjektive Thatsache andeutet, daß der Gläubige jetzt dazu *gemittelt* ist, seine ewige Erwählung zu erfassen, das heißt, dem ewigen Liebesblick Gottes *in* seinem Verständniß und dem Blick der Gegenliebe zu begegnen, daß also seine *Bestimmung* und Seligkeit durch die Aussonderung aus der Welt sich principiell verwirklicht. Daß die Erwählung nicht nur die allgemeine Bestimmung zur Seligkeit ausdrückt, *sondern* auch die besondere individuelle Signatur dieser Bestimmung, dieß ergibt sich *aus* den besonderen neuen Namen, welche den Auserwählten im eminenten Sinne, *in* Aposteln, welche Christum als den Auserwähltensten oder absolut Auserwählten umgeben, beigelegt werden. Die Schrift lehrt uns aber auch, daß die Erwählung nicht *bloß* ein himmlisches Dekret Gottes sey, das sich etwa nur in positiven Geschehnissen *äußert*; sie wird vielmehr verwirklicht durch die religiöse Anlage, welche den innersten *Grund* der menschlichen Wesens ausmacht, von Haus aus. Diese Anlage ist nicht *gleich* nach dem Grade sehr verschieden, wie wir dieß aus dem Gleichniß von den verschiedenen Pfunden lernen (Matth. 25, 14 ff.); sie ist ebenfalls verschieden nach den *verschiedenen* Arten der individuellen Ausstattung, wie dieß die Lehre von den *Charismen* beweist, 1 Cor. 12, 4 ff. 12 ff.

Nach dem Gesagten ist es offenbar, daß die kirchlich theologischen Bestimmungen *mit* ihrem Verständniß der Lehre von der Erwählung fast durchweg unterhalb der Idee der *kirchlichen* Erwählungslehre geblieben sind. Von der christlichen Glaubenslehre kann *man* dieß allerdings nicht sagen: die Gläubigen haben sich je und je in ihrem religiösen Bewußtseyn der Wahrheit getrübt und gefrennt, von Ewigkeit her in Christo von *Gott* geliebt zu seyn. Daß es aber von der kirchlichen Theologie gilt, ergibt sich sofort, *indem* wir uns die Thatsache klar machen, daß das prädestinarianische System der Supralapsarier immer schon als Objekt der Erwählung, den in der Idee Gottes bereits *gewählten* Menschen voraussetzt (s. Schweizer, Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche II. S. 189 ff. Hagenbach, Dogmengesch. S. 592. Nach der von letzterem angeführten *Charakteristik* des Supralapsarismus von Episcopius ist diese Charakteristik sicher nicht in *allen* Theilen correct. Auch nicht die Recapitulation: *discrepat posterior sententia* (der *Supralapsarismus*) a priori (dem Supralapsarismus) in eo tantum quod prior *praedestinationem* praecordnet lapsui, posterior eam lapsui subordinet. Denn der Rathschluß Gottes ist in beiden Fällen als ewiger gesetzt; nach der ersteren Ansicht aber *mit* Bezug auf den Menschen an sich; nach der letzteren mit Bezug auf den Menschen *nach* dem Falle. Also auch nach dem Gesichtspunkte der Supralapsarier ist der Mensch *bereits* in der Idee vorausgesetzt, ohne daß man weiß, woher er kommt, dieß ergibt sich *aus* dem Gegensatz der Erwählung und der Reprobation. Calvin: *Consensus Genevensis* 252: quid impedit, quin arcanum dei consilium, quo praecordinatus fuerit *hominis* lapsus, adoret procul fides nostra. Daß aber der dem Supralapsarismus *gegenüber* *Calvin*, Beza, Gomarus u. A. gegenüberstehende Infralapsarismus, welchen *Augustin* gelehrt hatte (Gott erwählt die Menschen aus der massa perditionis; contra *Phil.* V, 14), und welcher sich durch die ältere Scholastik des Mittelalters hindurch fortsetzte (Anselmus, Petrus Lombardus u. A.), allmählich absterbend, bis er in Thomas *Wardina* und manchen Vorläufern der Reformation, namentlich Wicliff, wieder *auf* *lebte* und zu dem sich auch die Dortrechter Synode bekannte (s. den betreffenden Artikel), *und* bestimmter den Menschen als einen in der Voraussicht Gottes bereits *Gesetzten*, *in* bereits Gefallenen, zum Gegenstande der Erwählung machte, ergibt sich vorerst *aus* *den* Worten Augustinus (s. auch den Artikel Infralapsarier). Freilich bricht die *Ab-*

dung des eigentlichen idealen Kerns der biblischen Erwählungslehre bei den reformirten Theologen mehrfach hervor, namentlich bei Coccejus in der *Exercitatio de principiis Epistolae ad Ephesios: hoc et ipsum (Christum) elegit et quidem conjunctim, non nisi ipsum ut caput, nos ut membra, non quod jam caput et membra essemus, sed et ossemus etc.* Daß die weiterhin gemilderten oder gar gebrochenen Prädestinationslehren bald den gläubigen Menschen zum Objekt der göttlichen Voraussicht machen (Arminianer), bald den der Gnade Gottes nicht widerstrebenden, im Glauben aber beharrenden (Calvinianer), bald den kirchlich tabellosen (Katholiken), bald den tugendhaften (Rationalisten) und daß in allen diesen Fällen die Präsciens nicht als Causalität wirkt und nicht mit der Prädestination in Eins zusammenfällt, wie in der strengen Prädestinationslehre, sondern von ihr unterschieden werden muß, darüber ist die Dogmengeschichte zu vergleichen. Auch die neuere Theologie ist dem Begriff der Erwählung nicht gerecht geworden. Schleiermacher vorab hat die Lehre von der Erwählung mit der Verordnung identisch (s. seine Dogmatik II. S. 117) und auch den Begriff der Verordnung selbst wieder mit geschwächt zu dem Begriff der successiven Einordnung der Gläubigen in die Weltgemeinschaft, wie sie allerdings zurückbezogen wird auf eine abstrakt gefaßte, göttliche Weltordnung. Ja, er hat sogar die Erwählung abhängig gemacht von der Verurteilung (II. S. 244, 2), und versteht so ungefähr unter ihr dasselbe, was der Ausdruck *vocatio efficax* besagt. (Zu vergleichen dessen Abhandlung: „Ueber die Lehre von der Erwählung.“ Theologische Zeitschrift, erstes Heft, Berlin 1819). Auch nach Martens (Dogmatik, S. 408) geht die Verordnung oder Prädestination der „Gnadewahl“ voran die Anordnung der göttlichen Vorsehung über die menschlichen Seelen, unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit betrachtet, ist nach ihm die Prädestination. Die Prädestination aber muß sich in der Zeit unter der Form einer Gnadewahl vollziehen, welche aus der sündigen Masse successiv Einige auswählt und für das neue Leben in Christo bereit. Demzufolge ist die „Gnadewahl“ mit der Prädestination sachlich Eins; formell aber fällt sie als ein Akt Gottes in der Zeit mit der Berufung in Eins zusammen. Es ist nun nicht zu läugnen, daß der Ausdruck: Erwählung, namentlich da, wo von dem Handeln Christi die Rede ist (Joh. 6), mitunter den Begriff einer besonderen Berufung einschließt. Damit ist aber der biblische Begriff der ewigen Erwählung Gottes nicht von Weitem erschöpft. Dieser geht vielmehr auf ewige ontologische Bestimmungen Gottes über die Menschen zurück, und eben das ist der Grund, weshalb auch die Soteriologie die auf diesen ontologischen Grundlagen beruht, zuletzt wieder in der Eschatologie die ontologische Bestimmungen ausläuft. Das Christenthum ist nicht bloß Erlösung, sondern auch Verklärung der Welt, und es ist finalitor Verklärung der Welt, weil es prinzipaliter als Rathschluß Gottes eine Grundlegung der persönlichen Wesensverhältnisse der Welt ist. Nach J. Chr. L. Hofmann (Schriftbeweis, erste Hälfte, S. 261) soll das paulinische *προϋποθέσειν* bloß einen Akt Gottes innerhalb der Geschichte in Bezug auf Israel bezeichnen, soll nur besagen, daß die Aneignung Israels für Gott jenseits des geschichtlichen Anfangs dieses Volkes liegt und die Schrift soll keine Erwählung gewisser Einzelnen lehren, sondern die Erwählung soll sich nur auf Gesammtheiten beziehen, auf das Volk Israel, die Menschheit, die Gemeine. Damit hätten wir hier die einzelnen Menschen nur als „Exemplare der Gattung“, wie sie Strauß gewollt hat; die Lehre von der Persönlichkeit, dieser herrliche Grundgedanke der Schrift, ist verworfen. Man hat der reformirten Kirche bis in die neueste Zeit (Stahl) die Prädestinationslehre ihrer älteren Theologen vorgeworfen. Man hätte besser gethan, folgende Thatsachen zu beachten: 1) die reformirte Kirche ist nicht durchweg und in allen ihren Theilen prädestinarianisch; ihre Prädestinationslehre ist nur theilweise deterministisch und auch der reformirte Determinismus der Supralapsarier ist kein absoluter (man vergleiche meine Dogmatik, S. 973, insbesondere auch die Bemerkungen über die Streitverhandlung zwischen Dr. Schweizer und Dr. Ebrard über die der reformirten Theologie gemachte Forderung des Determinismus). 2) In der Lehre der ganzen mittelalterlichen Kirche und in

der Lehrmeinung der altprotestantischen Theologie, daß alle nicht in der Kirche oder im Stande der Bekehrung gestorbenen Heiden, Juden u. s. w. verloren seyen, lag *implicito* die allgemeine Prädestinationslehre, welche nicht absoluter seyn konnte. Jene Voraussetzung hatte aber entschieden ein heidnisches, fatalistisches Colorit, insofern das Verlorengehen der meisten Menschen nicht auf einen unerforschlichen, göttlichen Rathschluß bezogen wurde. Daher unterscheiden wir zwei Formen der mittelalterlichen Prädestinationslehre; nämlich eine verlarvte, schmutzige Form: die Voraussetzung der Fatalität, daß alle nicht in dem Bezirke der Kirche fromm gestorbenen Menschen ewig verloren seyen, eine Form von paganistischem Colorit, insofern man sich gedankenlos über die höchste Causalität dieser Thatsache hinwegsetzte; sodann zweitens eine offenbare, reinliche, judaistische Form, welche jene Thatsache ebenfalls voraussetzte, aber in der Beziehung derselben auf den unerforschlichen Rathschluß Gottes die religiöse Beruhigung über dieselbe zu finden suchte. 3) Die reformirte Dogmatik hat gerade in ihrer supralapsarischen Consequenz stän- der, wie z. B. bei Coccejus die Idee der biblischen Erwählungslehre berührt, so insbesondere auch mit ihren Lehrsätzen von der *religio innata*. Darum gebührt ihr auch das Verdienst, daß sie in traditionell gesetzlicher Form einen Schatz der tiefsten, höchsten Erkenntniß treu gehütet hat, dessen Entfaltung aus seiner harten Hülle wohl möglich seyn möchte, die christliche Lehre als Lehre von der ewigen Persönlichkeit zu befehlen, zu verjüngen und ideell zu verklären. Wir wiederholen es: die ewige individuelle Heilsbestimmung, das ist die Aroelblume, welche aus dem sachlichen, schwertförmigen Gewächse hervorbricht. Man weiß noch wenig von dem Menschen, wenn man nur weiß, daß er als Creatur aus der Hölle gerettet ist. Man weiß noch nicht genug, wenn man weiß, daß er als ein bußfertiger Sünder gerechtfertigt ist und daß dieß auf dem Gnadenrathschluß Gottes beruht. Wenn man aber erkennt, daß er als ein einziges Gotteskind von Gott geliebt ist, und bestimmt zu einem einzigen Bilde seiner Herrlichkeit in seinem Heil, daß der Rathschluß über ihm so einzig ist, wie der Beschluß zur Bildung einer ganzen Welt, daß in seiner individuellen Bestimmung die Weltstimmung zu einem neuen, einzigen Ausdruck gekommen ist, so hat man angefangen, die dunklen Urgründe der Schöpfung selbst durch das Licht der Heilsidee zu verklären, zu lassen“ (in. positive Dogmatik, S. 975). Von der Verordnung oder der Prädestination im engeren Sinne kann nun erst die Rede seyn, nachdem der Begriff der Erwählung festgestellt ist. Die eigentliche Prädestination setzt die Erwählung sachlich ebenso voraus, wie sie bei ihr didaktisch vorausgesetzt wird, Röm. 8. und Epheser 1. Er mußte der Mensch in der Idee Gottes bestimmt stehen nach seinen ewigen individuellen Grundzügen, bevor der Rathschluß Gottes etwas verfügen konnte über seinen Entwicklungsgang durch die ganze Zeit von der Ewigkeit seiner ideellen Existenz zu der Wirklichkeit seiner realen Vollendung. Die Verfügung Gottes in der Verordnung entspricht der Verfügung Gottes in der Erwählung. Das Schicksal der Individualität ist der Individualität gemäß. Christus ist der Verordnete (*ὁρισμένος*, Apgs. 10, 42) *κατὰ* *λογόν* als der Mittelpunkt der Weltgeschichte, weil er der Erwählte (Joh. 17) *κατὰ* *λογόν* ist als der Mittelpunkt und das Haupt der Menschheit. Der ewige Stern seiner stammeslichen Zukunft muß in dem Mittelpunkte der Weltgeschichte zu seinem Kreuz werden, um dann in seiner Verherrlichung wieder zu werden zu dem Sonnenglanz, der *κατὰ* *λογόν* seiner Verklärung. Denn die Verordnung Gottes über die Menschen involvirt das Leid der Welt, wie sie die Zulassung der Sünde (Infralapsarier) und die Bestimmung des Gerichts (Supralapsarier, Gottschalk) von Anfang involvirt, und so hat sie auch dem heiligen Christus das Kreuz des Grundleidens im Gericht der Welt verordnet, wie sie der sündigen Welt das Heil in seinem Kreuz verordnet hat. Die Verordnung Christi ist das Licht der Weltgeschichte und die Weltgeschichte selbst schließt sich in diesem Licht als ein unendlich reiches Gewebe von Verordnungen auf. Der ganze Complex der Weltgeschichte der Menschheit ist, von der Lichtseite angesehen, ein einheitliches Dämmerwerk der verordnenden Weisheit und Liebe Gottes. Denn alle Verordnung zielt

auf die Führung der Individuen von ihrer Anlage aus zu ihrer Vollenbung hin; bezieht sich also in Betreff der sündigen Menschheit auf ihre Führung zum Heil; so wie innerhalb der allgemeinsten Erwählung, wonach Christus erwählt ist für die Menschheit und die Menschheit für Christus, alle einzelnen Erwählungen in ihrer Bestimmtheit hervortreten, so umschließt auch der Kreis der allgemeinen Verordnungen Gottes über die Menschenwelt und Geisterwelt eine unendliche Menge von engeren und engeren Kreisen der Verordnung bis zur ewigen Vorherbestimmung des Schicksals eines einzelnen Individuums, nach Maßgabe seines Sehns und seines Verhaltens. Denn die Erwählung setzt allerdings nichts voraus, weil sie den Menschen seiner Individualität selber erst setzt; die Verordnung aber setzt die Art seiner Individualität und ihr Verhalten voraus, nicht zwar als Verdienst des Wohlverhaltens, als Ausdruck ihres Bedürfnisses. Der Absehwicht muß Schande haben, der Christ Kreuz haben. Sehen wir nun zu, wie die Schrift diese Lehre didaktisch und in spielen darstellt, so haben wir uns zunächst wieder auf das zweite Moment der Erlösungslehre Röm. 8. und Ephes. 1. zu beziehen, das προορχειν. Die großartigste bestimmteste Lehre von der Verordnung über die Welt gibt der Abschnitt Röm. 9—den abgesehen von einzelnen grundlegenden Momenten (dem Gegensatz von Isaak und Ismael, Jakob und Esau) handelt er größtentheils von der Verordnung. Alles Schleiermacher über die Erwählung gelehrt hat, gilt von der Verordnung, nur daß die schließliche Leitung der Völker und der Einzelnen zum Heil nicht als eine die heit der Menschen überwältigende, höhere Naturnothwendigkeit betrachten kann.

Wenden wir von diesen Ausgangspunkten der Lehre von der Verordnung am Alte Testament zurück, so finden wir, daß hier nicht nur die Keime der Erwählung (z. B. besonders auch in der Bildung der Gegensätze: Abraham und die Welt, und Ismael, Jakob und Esau, Juda und seine Brüder) hervortreten, sondern am Keime der Lehre von der Verordnung. Zuoberst in den großen Beispielen gibt Führung: Abraham, Isaak, Jakob, Joseph, Moses, David u. s. w. Das Buch Ruth, sowie das Buch Hiob, verherrlichen die göttliche Verordnung. Wie der M verordnet ist für die Welt, spricht der Prophet aus Jes. 53: fürwahr er trug die Krankheit u. s. w.; wie die Welt verordnet ist für ihn, das sagt er mit den Worten ich gebe Völker für deine Seele, Kap. 43, 4. Als das innerste Centrum aller Verordnungen Gottes erscheint nun Christus nach Apstgesch. 10, 42. ώρισμένος u. s. w., 10, 36., als der allgemeinste Umriss aller Verordnungen erscheint die Bestimmung über die Entfaltung des Menschengeschlechts von Einem Blute, über die Gliederung der Völker, ihre Zeiten (προτεταγμένους καιροῦς) und ihre Raumgebiete (τὰς ὁδοὺς τῆς κατοικίας αὐτῶν, Apstgesch. 17, 26), denn die bestimmte Zeit und der bestimmte Raum, das ist der Umriss, das Netz, in welchem sich das Schicksal Einzelnen bildet. Der Grundgedanke aller Verordnung über den Menschen ist der die Setzung der Schranke, die sich potenziren kann zu einem Pfahl in seinem Fiß zu einem Schwert, das durch seine Seele geht, zu dem Kreuze seines irdischen Lebens. Die göttliche Setzung dieser Schranke ist nun ein προορχειν, sofern sie allen individuellen Bestimmungen von Ewigkeit an vorausgeht (Ephes. 1, 5), ein ἄπορ sofern sie ihn als ein Rüstzeug Gottes von einer bestimmten Masse ausfondert seinen eigensten Weg führt, Gal. 1, 15.), ein τῶσσειν, sofern sie ihn als gratia veniens fertig macht, zu seiner Zeit und an seinem Ort einzutreten in die Gemein des Heils (τεταγμένοι εἰς ζωὴν αἰώνιον, Apstg. 13, 48.). Hier begründet sich die ordnung, deren ewige Bestimmungen sich in dem Schicksal des Menschen verwirklichen und sein eigenthümliches, sittliches Wollen zur Folge haben, als das Werk der praesentia mit der Berufung, welche den gereiften, d. h. gedemüthigten Menschen gratia convertens in die Heilsgemeinschaft einführt (siehe meine positive Dogm. S. 987 ff.). Wie aber der Erwählung Gottes die religiöse Anlage des Menschen spricht und Beide Eins sind in der religiösen Bestimmung des Menschen, so ent-

in göttlicher Verordnung das Schicksal des Menschen, und Beide sind Eins in der Führung des Menschen oder seiner Wallfahrt.

Im weiteren Sinne ist die Prädestination allerdings auch auf die weiterhin folgenden Momente oder Stadien der Heilsordnung zu beziehen, d. h. auf die Berufung, Rechtfertigung und Verherrlichung, sowie auf die in dem Leben der Ungläubigen ankertretenden Momente der Verflöschung, der Verwerfung und der Verdammniß, in des Endgerichts. In demselben Maße aber wie die allgemeinere Vorherbestimmung dieses durch diese Stadien weiter fortschreitet, hat sie sich selber stärker und stärker beugt nach den Gesetzen des persönlichen Lebens und der sittlichen Freiheit des Menschen, also auch bedingt durch ihre Präsciens. Man kann in Bezug auf das Zusammen- und Auseinandergehen der Praedestinatio und Praescientia folgende Scala aufstellen. 1) Das Stadium der Erwählung. Hier fallen die Praedestinatio und die Praescientia in Eins zusammen. Die Praedestinatio ist zugleich Voraussicht der Individualität des Menschen und seiner religiösen Anlage, die Voraussicht ist schöpferisch, bestimmend, die individuelle Gestalt und Anlage bestimmend und vorbereitend. Nur hinsichtlich auf das Verhältniß des einzelnen Gliedes zu dem Gesamtorganismus des Heils Christi und zu ihm selber, als dem Haupte, mußte die Praedestinatio des Einzelnen bedingt seyn durch die Praescientia des Ganzen und umgekehrt. 2) Das Stadium der Verordnung oder der Praedestinatio im engeren Sinne. Diese Praedestinatio in der historischen Geschichte für die unergänglichen, individuellen Lebensbilder setzt die Präsciens der eigenthümlichen Art dieser Lebensbilder voraus, d. h. die Praedestinatio und Praescientia fangen an, einen Gegensatz zu bilden, weil die Verordnung bedingt ist durch die Erwählung. 3) Das Stadium der Berufung. Die Vorherbestimmung der Berufung, nämlich der kräftigen Berufung, bedingt sich durch die Präsciens des Resultats der Verordnung, der gereisten Heilsempfänglichkeit oder Hingebung des Menschen, wie sich die Vorherbestimmung der richtenden Verhärtung Gottes durch die Präsciens menschlichen Selbstverflöschung bedingt. Es bedarf nun weiter keiner Auseinandersetzung, wie sich 4) in dem Stadium der göttlichen Rechtfertigung des Sünders der Verordnung durch die Präsciens des menschlichen Glaubens bedingt, den aber erst die Rechtfertigung zum seligmachenden Glauben macht, und wie die Vorherbestimmung der Verwerfung durch die Voraussicht des beharrlichen Unglaubens bedingt ist, sowie endlich in dem Stadium der Verherrlichung den innerlich und principiell mit dem Geiste der Herrlichkeit Begnadigten die historische und äonische Verherrlichung bestimmt ist, und darüber den von Selbstverdammniß Durchwirkten die Verdammniß. Daß nun diese verschiedenen göttlichen Rathschlüsse sich einheitlich zusammenschließen zu Einem Gesamtschlusse, ergibt sich aus der Einheit und Ewigkeit des göttlichen Waltens, und wird der Schrift durch die Ausdrücke *εὐδοκία Θεοῦ*, *πρόθεσις Θεοῦ*, *βουλή Θεοῦ* ausgedrückt. Zunächst bezeichnen diese Ausdrücke im Allgemeinen den ganzen Rathschluß Gottes über das Leben der Welt von der Grundlegung aus bis zum Ziele, und es ergibt somit durch dieselben die Lehre von der Prädestination mit der Lehre von der Erwählung zusammen. Daß aber die *εὐδοκία* schon eine besondere Beziehung hat zu der Erwählung in specie, ergibt sich aus der Bedeutung des Wortes, welche aus dem Begriff des Gutdünkens und Wohlgefallens in den des Wohlwollens hinübergeht. Die *εὐδοκία* bezeichnet vorzugsweise den ewigen Liebesrath Gottes, mit welchem er sich eine Welt gegenüberstellt, in seiner absoluten Freiheit. Daher ist auch Ephes. 1, 5. *προορίζει* durch die *εὐδοκία* Gottes bedingt, und diese also gewissermaßen identisch mit dem das *προορίζει* ebenfalls begründenden *ἐκλέξειν*. Ebenso hat nun die göttliche *πρόθεσις* außer ihrer allgemeineren Bedeutung eine besondere Beziehung auf die Verordnung, wie sich dies ergibt aus Röm. 8, 28., wo die *πρόθεσις* zur Vorbedingung der Berufung gemacht wird mit den Worten *τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς*. Die *βουλή* wie als der Akt, in dem Gott mit sich selber so zu sagen zu Rathe geht, hat außer ihrer allgemeinen Bedeutung eine besondere Beziehung auf die Momente des offenbaren

Heilsweges von der Berufung an bis zu der Verherrlichung hin, wie sich dies z. B. ergibt aus der Stelle Apftgesch. 20, 27. Aus dieser Folge der genannten Grundbegriffe ersieht man auch, daß das Leben Gottes als ein ewig in sich vollendetes zu betrachten ist; würde es als ein werdendes betrachtet, so müßte die Folge sein *βοῶν, προδῶν, εὐδοκῶν*.

In die vorstehende Darstellung der biblischen Prädestinationslehre haben wir die Angabe, sowie die Kritik der kirchlich-theologischen Hauptsysteme über die betreffende Lehre bereits aufgenommen. Der Hauptmangel der verschiedenen Systeme ist, daß sie den vollen Ausdruck der Schrift, nach welchem die Erwählung eine Bestimmung Gottes über die ewige Individualität der Menschen nach ihrer Beziehung auf Christum und auf das Heil in Christo ist, d. h. den vollen Lichtglanz der biblischen Persönlichkeitslehre nach welcher in der Idee Gottes vor Allem der Gottmensch gesetzt ist, sodann mit ihm der nächste Ring der Auserwählten, und weiterhin die concentrischen Kreise der Auserwählten bis zu der äußersten Peripherie derselben, und wonach erst mit der Geistes- und Menschenvelt die creatürliche Welt gesetzt ist, nicht erreicht haben. Damit hängt als wirkliches Versehen die Vermischung der Erwählungslehre mit der Prädestinationslehre, und weiterhin der Prädestinationslehre mit der bedingten Vorausbestimmung des göttlichen Gerichts für die innerlich zur Verdammniß Gereiften, genau zusammen. Auf dem unendlichen Unterschied zwischen dem höchsten und dem niedersten Grade der Erwählung hat namentlich die augustinische und die calvinische Prädestinationslehre einen unendlichen Gegensatz gemacht. Die Scala der Unzulänglichkeiten, welche sich dadurch bilden mußte, daß man den Akt der Erwählung auf den bereits in der Idee vorausgesetzten, aus dem Dunkel eines heidnischen Urgrundes als Exemplar der Gattung aufgetauchten und um die Erde des Ungefährs herum in die Bekanntschaft Gottes eingetretenen Menschen bezog, einmal auf den noch nicht gefallenem Menschen, dann auf den gefallenem, weiterhin auf den der Gnade nicht widerstrebenden und im Glauben verharrenden, oder auch auf den glaubenden, endlich auf den kirchlich frommen, zuletzt auf den tugendhaften Menschen, haben wir in der positiven Dogmatik, S. 958, dargestellt. Geschichtlich bestimmt sind die dogmengeschichtlichen Stadien, welche die Prädestinationslehre durchlaufen hat, folgende: 1) Die ebionitisch-judaistische Ansprüche, besonders aber die gnostisch-manichäische Ansichten und der kirchliche Gegensatz gegen dieselben, theils als Widerspruch, theils als dogmatisch noch nicht bestimmte Prädestinationslehre. 2) Die augustinische Prädestinationslehre, ihre Uebertreibungen und ihre Befreiung durch die Pelagianer und Semipelagianer. Die Synoden zu Arles und Eugubium in den Jahren 472 und 475, und die Synode zu Orange im Jahre 529. 3) Die Gottschall'sche Periode, in welcher Gottschall auch die reprobatio der Verdammten zu einem Gegenstande der Prädestination macht. Die Schriften von Prudentius, Ratemens, Servatus Lupus, Johannes Scotus, Remigius. Die Synoden von Chiers 853 und Balence 855. 4) Der mittelalterliche Augustinismus. Seine Limitation durch die Thomisten, seine Brechung durch die Scotisten. 5) Der wiedererneuerte Augustinismus des Thomas Bradwardina, wie er sich fortsetzt durch die Systeme der Vorläufer der Reformation Wicliffe, Hus u. A. bis auf die Reformatoren selbst, Luther (*de servo arbitrio*), Zwingli (*de providentia*) und Calvin. 6) Der Gegensatz der von Melancthon ausgehenden, lutherischen Prädestinationslehre der formula Concoordinis und der reformirten Prädestinationslehre in ihren verschiedenen Fraktionen (s. Wiener, comparative Darstellung, über die reformirten Symbole), Supralapsarier, Infralapsarier, hypothetischer Universalismus (Amyraud, s. die Artikel, Universalismus, Arminian, Confessio Sigismundica); 7) weitere Verhandlungen im Zusammenhange mit der angeführten Abhandlung von Schleiermacher und anderen Veranlassungen. Zur Geschichte der Prädestinationslehre sind zu vergleichen die dogmengeschichtlichen Werke, die Systeme der Symbolik, sodann die Artikel Augustinus, Gottschall, Calvin, Beza, Gomarus, Jansenius in unserer Encyclopädie. Was die reiche Literatur der Monographien über unseren Gegenstand

nicht anlangt, so kommen nach den Erklärungen der älteren Kirchenväter gegen die Prä-
 destinationale Lehre der Manichäer zuerst in Betracht die aus dem Kampf wider die Mani-
 chäer und wider den Pelagianismus hervorgegangenen, unseren Gegenstand betreffenden
 Schriften Augustin's. Die hieher gehörigen Schriften Augustin's gehören einer zweifachen
 Klasse an: 1) Schriften gegen den Fatalismus der Manichäer (de natura boni ect.),
 Schriften der Prädestinationale Lehre angehörig: de praedestinatione sanctorum u. A.
 In der nachreformatorischen Literatur vergleiche man die Literaturangaben in den Arti-
 celn Calvin, Beza, Gomarus, Jansenius u. A. — Sodann Waloh, Bibliotheca
 theolog. I. p. 93. 255. III, 780. Historie der Rezer V, 218 — 288. Danz,
 Universal-Wörterbuch der theologischen Literatur, der Art. „Gnade“ S. 337; Prädesti-
 nationer S. 773. Supplementheft S. 41 „Gnade“. Besonders aber Winer, Hand-
 buch der theologischen Literatur, I, 442, wo die betreffenden Schriften von Calvin, Hem-
 ing, Beza, Junnius, Arminius, Piscator, Vorst, Jansen, Amthraud u. s. w. angeführt sind.
 In hier ebenfalls angeführte Schrift des Unterzeichneten: die Lehre der heiligen Schrift
 über die freie und allgemeine Gnade, entgegengesetzt der Schrift von Booth: der Thron
 der Gnade (übersetzt von Fr. Krummacher), scheint uns noch berechtigt in ihren Ausse-
 gen über die allgemeine Gnade, unzulänglich aber in ihren Voraussetzungen, betreffend
 die Erwählungslehre. Die neuesten Schriften über unseren Gegenstand siehe in dem
 Ergänzungsheft zu Winer's Handbuch, S. 72. Insbesondere noch zu vergleichen
 die betreffenden loci in den Werken über reformirte Dogmatik von Schweizer,
 Erd und Hepp. Ebenso die in meiner positiven Dogmatik S. 378 und S. 973
 enthaltenen Streitigkeiten und Verhandlungen, namentlich zwischen Schweizer und Erhard.
 In der christlichen Erwählungslehre hat Gott dem Menschen sein Schicksal, der Grund-
 lage nach, in sein innerstes Wesen und Herz gelegt mit der ihm verliehenen Anlage,
 hat diese Zulage einerseits der Freiheit des Menschen selbst anvertraut, während
 den Gebrauch, welchen der Mensch von dem anvertrauten Gute macht, selbst über-
 läßt in Gericht und Gnade. Auch die kirchliche Erwählungslehre erkennt diese That-
 sache für die Christen in bedingter Weise an, indem sie sich (freilich mit verschiedener
 Begriffe) bekennet zu den Worten: Wer da glaubt und getauft wird, der wird selig werden,
 aber nicht glaubt, der wird verdammet werden. Nur ist der Segen der mensch-
 lichen Freiheit als Wahlfreiheit überall dadurch bedingt, daß der Mensch seine un-
 bedingte Abhängigkeit von Gott, als Sünder von der göttlichen Gnade, erkennt, und dem-
 nach mit seiner Wahlfreiheit, welche ihm in seinem materiellen Unvermögen geblieben
 in den freien, göttlichen Gnadenrathschluß hingebend, eingeht. Mit Einem Worte:
 In dem Christenthum besteht das Wohlverhalten der menschlichen Wahlfreiheit darin,
 daß sie eingeht in den Gnadenrathschluß der göttlichen Freiheit und mit ihm Eins wird.
 Wenn der Christ sein Kreuz auf sich nimmt und Christo nachfolgt, so vollzieht er die
 Erfüllung seines Willens mit seinem Schicksal. Nach dieser Grundsätze, daß Gottes
 Heiligung und des Menschen Wahl im Christenthum Eins werden, sind nun alle außer-
 christlichen Systeme über die Prädestination zu betrachten. Sie stellen das Verhältnis
 zwischen Heiden alle dar als eine mehr oder minder größere Divergenz.

Sehen wir zuvörderst auf das außerchristliche Judenthum, so ist es ganz den ver-
 edeltesten Systemen gemäß, daß der Sadducäismus den Menschen betrachtete als seines
 Schicksals Schmid (s. Winer, Realwörterbuch, den Artikel Sadducäer, Bd. II, 355),
 daß der Pharisäismus in äußerlicher Theilung der Wirkungen göttlicher Schuld und
 menschlichen Wohlverhaltens das Geschick des Menschen theils von göttlichen Schickungen,
 theils von menschlichen Akten abhängig machte (Joseph. Antiq. 13, 5. 9.), und daß
 endlich der am meisten mit dem Heidenthum vermengte Essenismus das Schicksal als
 unvermeidliches Verhängniß betrachtete, wenn auch vortwiegend im Sinne eines reli-
 giösen Quietismus (s. den Art. „Essener“ in unserer Encyclopädie und die betreffenden
 Notizen aus Josephus).

In diesem Punkte, wie in vielen anderen, sind schon die Essener gnostisch und ihr

Fatalismus setzt sich in dem eigentlichen heidenschristlichen Gnosticismus Wir erlauben uns aber auch den Muhammedanismus unter dem Gesti Gnosticismus zu betrachten. Denn der Gnosticismus ist nach der Vermischung der Elemente mit heidnischen, nationalen Anschauungen zu bestimmen: der persische Gnosticismus des Manes hat den Keim des Abfalls von Christo, die jüdische Entwicklung gebracht; in dem arabischen Gnosticismus des Muhammed vollendet. Darum ist denn hier auch das Fatum in seiner Identität mit der Willkür des Allah vollendet. Zwischen dem Fatum und der Freiheit des Menschen ist beinahe gar kein Verhältniß mehr, ausgenommen auf den Muhammedaner, seine guten Werke und seinen damit verheißenen das Paradies. Der Koran ist im Widerspruch mit sich selbst, wenn er in und andernwärts einerseits die Unvermeidlichkeit des Schicksals, andererseits die Gerechtigkeit der göttlichen Strafen lehrt. Die Sunniten haben die Lehre vom ausgebildet, die Schiiten haben die Vorherbestimmung abhängig gemachten Präscienz, welche die Handlungen vorausgesehen habe. Der Fatalismus selbst selber erstreckte sich nach seiner Meinung wohl unbedingt nur über die Ungläubigen (Sure 2), den Gläubigen aber predigt Muhammed das Unvermeidliche auf die Todesstunde, um sie zu tapferen Streitem für seine Religion (Sure 4).

Der heidnische Begriff des Fatums ist im Allgemeinen der Begriff eines verhängnisses, welches sich schlechthin blind verhält zu dem Willen und dem Menschen. Es ist die Carrikatur der göttlichen Prädestination, die sich ein Mangel an Wechselwirkung zwischen Gott und dem Menschen. Weil der Gott ist für den lebendigen Gott, so ist auch der lebendige Gott todt für die Willkür des Menschen correspondirt die Willkür Gottes. Ja, mit dem gesetzten Zwang der Sinnlichkeit und der Dämonen über der Willkür correspondirt nun auch ein Fatum der Nothwendigkeit über den willkürlichen ebenso nächtllich finster wie das Thun des Menschen. Indessen müssen wir die historische Consequenz des Heidenthums und dem historischen Heidenthum selbst Die historischen Heidenthümer sind nicht absolut heidnisch; sie haben sich daher modificirt nach der heidnische Begriff des Fatums nach den einzelnen, zunächst nach den Grundformen des Heidenthums. Dualismus, und Polytheismus hangen allezeit zusammen. Wo aber der erstere vorherrscht, da unterscheidet die Schicksalsidee zwischen guten und bösen Menschen einem guten und bösen Genius, oder sogar einer guten und bösen Seele selbst Menschen. Das Fatalistische kommt von dem bösen Principe her, und kann ihm unter dem Schutze des Frevlers oder des guten Genius durch die Sinnlichkeit, durch Askese und Mortifikation entrienen. So auch in der theismus wieder zum Dualismus zurückkehrenden Buddhismus. Im Pantheismus ist die Prädestination im Leben selber präsent. Was der Mensch thut, die Gottheit in ihm nach dem Gesetze der Nothwendigkeit ihrer Offenbarung scheidungen zwischen Gut und Böse, und so auch zwischen Glück und Unglück formale und relative Unterscheidungen; die Wahlfreiheit selbst nur eine Erscheinung des Nothwendigen im Menschenleben. Wo aber endlich der Polytheismus da wird das ewige Fatum ein vielgetheiltes; es wird zum nackten oder todt aber blinden Zufall, dem Altmeister aller vielgetheilten Kobolde mitten in dem vielgetheilten Leben selbst. Diese drei Grundformen der Fatalität sind modificirt in den konkreten Heidenthümern durch die Aufstellung einer Wechselwirkung zwischen göttlicher Vorherbestimmung und menschlicher Freiheit. Die jetzigen Alterthumsforscher darüber einverstanden, daß die griechischen Tragödien Schicksalstragödien sind nach der modernen Auffassung von Schiller.

Die griechische Tragödie kennt den Begriff einer sittlichen Schuld

Bergeltung. Die germanischen Aesen selbst haben ihren einseitigen Untergang in Ragnarök durch frühe und mehrfache Verschuldungen herbeigeführt. In der Entwicklung des griechisch-römischen Heidenthums kann man einen deutlichen Fortschritt in Beziehung auf die sittliche Aufhellung der dunklen Schicksalsidee bemerken. Die griechische Moira oder Schicksalsgöttin steht noch bei Homer blindwaltend in nächtlicher Nacht über dem geistig bewußten und waltenden, persönlichen Zeus; er kann allenfalls mit ihr ringen und ihr einzigen Abbruch thun. Dagegen steht das römische Fatum unter dem Zeus, oder im allgemeineren Sinne unter den Göttern; es ist das von den Göttern ausgesprochene, unabwehrliche Verhängniß. Dazu kommt, daß das Schicksal im Begriff der Moira, wie in seiner Verzweigung zu den Moirai (den Spinnerinnen, welche den menschlichen Lebensfaden spinnen), die schon bei Homer vor sich geht und die sich bei Hesiod zu den drei Müttern Klotho, Lachesis und Atropos gestalten, wie auch in den römischen Parzen, wie in den skandinavischen Walkyrien, immer wieder oder doch vorzugsweise in weiblicher Gestalt auftritt. Das heidnische Bewußtseyn schien ein gewisses Vertrauen und Selbstgefühl, gegenüber dem Schicksal, auszudrücken, indem es dasselbe in weiblicher Form darstellte; freilich mochte mit diesem Charakterzuge auch die weibliche Ueberlegenheit in Ueberlisten und Fangen, sowie das Räthselhafte und Wandelbare weiblicher Naturen ausgedrückt seyn. Auch das mittelalterliche Bewußtseyn hat sich ja wieder mit Vorliebe eine weibliche Lenkerin der Geschichte erschaffen in der Vergötterung der Maria. Daher stellt sich denn auch der Gestalt der Moira bei den Griechen die Tyche zur Seite, die Göttin des launischen Zufalls, des Schicksalswechsels, die aber insbesondere eine Geberin von Glück und Segen ist. Ihr entspricht die römische Fortuna, die sich auf das Mannichfaltigste nach den verschiedenen Lebensaltern, Geschlechtern und Ständen in Glücksgöttinnen verzweigt (Fortuna Plebeja, F. Patricia etc., s. Lübker, Real-Wörterbuch des klassischen Alterthums, die Artikel „Moira“ und „Tyche“). Das Ringen des menschlichen Geistes mit den Verhängnissen des Schicksals tritt am Großartigsten hervor in der germanischen Mythologie. Ja, das Schicksal selbst scheint in höchster Potenz der verhängte, höchste Gott über den Göttern Fimbulvotr zu seyn, welcher am Ende des Aesenslamps als offenbarer Gott hervortreten wird (s. Simrod's deutsche Mythologie S. 201). Auch die Götter haben aber einen gewissen Antheil am Weltwunder unter dem Namen der Regin, und in ihrem Dienste stehen die drei Nornen (die nordischen Parzen), mit denen wieder die Walkyren in genauer Verbindung stehen. Dagegen hat der Fatalismus wohl seinen stärksten Ausdruck in der indischen Weltanschauung gewonnen. Die Trimurti der Inder erscheint wie ein Lebensbild der drei Moiren oder der drei Parzen en gros, und es ist charakteristisch, daß gerade Siva, der Gott der Zerstörung, der Negation des individuellen Lebens, zu dem eigentlichen Volksgott der alten Inder geworden ist. Es würde zu weit führen, wollten wir solchen Antithesen in dem Schicksalsbegriff der Alten weiter nachgehen. Im Allgemeinen kann bemerkt werden, daß die Idee des Verhängnisses sich in demselben Maße lichtet und sittlicher wird, als der gegenüberstehende Mensch sich seiner sittlichen Wahlfreiheit bewußt wird, und daß sie sich in demselben Maße verdüstert und zu einem drohenden, feindlichen Schicksal gestaltet, wie er sich mit seinem Bewußtseyn selbst verliert und hingibt in die Macht seines natürlichen Wesens in dämonischer Verstimmung. Ueber den mit dem Sternendienste zusammenhängenden Schicksalsbegriff vergleiche Noth, mythologisches Real-Wörterbuch, den Artikel „Sterndienst“. Ueber den neueren philosophischen Begriff der Vorherbestimmung vergleiche man unsern Artikel „Occasionalismus“. Nach dem kantischen System besteht in dem dieseitigen Weltwesen ein dualistischer Gegensatz zwischen dem Schicksal und der Tugend, den das Walten Gottes im Jenseits auflöst. In der Hegelschen Philosophie findet sich die formale, sittliche Freiheit in der Enge und Klemme zwischen der idealistischen Nothwendigkeit und dem realistischen Zufall. Weiteres siehe man unter dem Artikel „Freiheit“, wo auch die betreffende Literatur verzeichnet ist. Ebenso unter dem Artikel „Fatalismus“.

Lange.

Vorsehung. Die Lehre von der Vorsehung, *providentia*, *πρόνοια*, d. h. dem Walten Gottes über der Welt, vermittelt dessen er nicht nur erhalten Bestand der Welt sichert, sondern auch den Lauf der Welt regierend lenkt zur Verwirklichung seines Weltzwecks, hängt genau zusammen einerseits mit der Lehre der Schöpfung, andererseits mit der Lehre von der Vorherbestimmung; ist aber von beiden bestimmt zu unterscheiden. Was nun den Zusammenhang derselben mit der Lehre von der Schöpfung anlangt, so glauben wir mit Grund die Stellung, welche diese Lehre gewöhnlich im dogmatischen Systeme gegeben wird, indem sie als Ergänzung der Schöpfungslehre aufgeführt wird, in Anspruch genommen zu haben (positive Dogmatik S. 372). Man schiebt sie nämlich zwischenein zwischen die Lehre von der Schöpfung und die Lehre vom Menschen, indem man sie zur Theologie im engeren, dogmatischen Sinne rechnet. Dadurch wird aber die organische Folge der Begriffe mehrfach unterbrochen. Erstlich bleibt die Welt ein Torso ohne ihre Spitze, ohne den Menschen und die Welt überhaupt. Zweitens schwebt dann der Mensch in der Luft, indem er auftritt ohne die ihm geborene Welt. Drittens aber ist von der Vorsehung die Rede, bevor ihr das ihr entsprechende, eigentliche Objekt, die Freiheit des Menschen in der freien Geisterwelt gegeben ist, und die Folge davon ist diese, daß man dann bei der Einführung des freien Menschen eine Antinomie zwischen der voreilig bestimmten Vorsehung und der menschlichen Freiheit zu finden meint, oder den Schein derselben beseitigen hat. Erst unter der Voraussetzung einer freien Geisterwelt aber ist der Begriff der Vorsehung ganz verständlich. Die Schöpfung als solche nämlich ist als Welt als Produkt ein Alleinwirken Gottes, welches ein bedingtes Alleinwirken bleibt auch in dem symbolischen Schein der Freiheit, welcher der Natur mit ihren natürlichen Principien gegeben ist, und sie schließt sich eben ab mit ihrem höchsten Gebilde der Aufstellung freier, zur Selbstbestimmung berufener Wesen. Damit ist dann aber ganz neue Stellung Gottes zur Welt indicirt. Er muß Herr bleiben über seine Welt und Meister seines Weltzwecks, ohne die Welt in ihrem Kern, dem freien Wesen zu verlassen, er muß seinen Rathschluß und Weltplan mit dem Bestehen der freien Geisterwelt mittelbar dadurch, daß er diese Geisterwelt nicht nur mit seiner Allmacht, sondern vielmehr noch mit seiner Weisheit, Liebe, Gerechtigkeit und Gnade überwaltet. Er muß bleiben über der Welt und in der Welt, trotz der anscheinenden Gefahr, daß der natürliche Aufbruch der Geister ihm seine schöne Welt zertrümmern und seinen Zweck verfehlen könnte, ja, gerade durch diese Gefahr hindurch, indem er alle Widerstrebungen der natürlichen Freiheit in seinen Weltplan verwebt und seinen Zweck um so herrlicher wirklich macht, ohne doch der Freiheit in aller Welt ein Haar zu krümmen, ja, gerade solcher Gestalt, daß er sich als der Erhalter, Lenker und Befreier der sittlichen Freiheit in der Welt bewährt. Dieß eben ist der spezifische Grundzug der Vorsehung: Tiefe der Weisheit Gottes, womit er die freie Geisterwelt als solche überwaltet ihrem Ziele, als Weltregent, entgegenführt, indem er dafür, als Erhalter der Welt die ganze natürliche Welt in Mitwirkung setzt. Halten wir diese Unterscheidung fest, so müssen diejenigen Ansichten, welche entweder den Begriff der Schöpfung in der Vorsehung, insbesondere der Erhaltung, möchten aufgehen lassen (Schleiermacher § 10 S. 190 ff.), oder die den Begriff der Vorsehung zu dem Begriff einer fertigen Schöpfung herabsetzen möchten (Rothe, Ethik I. S. 116; die Weltregierung hält es doch soll sie nur eine besondere Seite der schöpferischen Wirksamkeit Gottes sein), unzulängliche Auffassungen erscheinen. Was andererseits aber die Beziehung der Vorsehung zu der Lehre von der Vorherbestimmung anlangt, so kann die Vorsehung als ein Bestandtheil der Ersteren betrachtet werden, insofern nämlich die Vorsehung ihrer allgemeineren Bedeutung das ganze Walten Gottes bis zu der letzten sichtbaren Verwirklichung seines Weltzwecks umfaßt. Bei der genaueren Bestimmung der Begriffe aber ergibt sich ein Gegensatz. Die Vorherbestimmung bezeichnet das

des, hinsichtlich der Setzung seiner Zwecke, mit absoluter Sicherheit und Gewißheit. Vorsehung dagegen bezeichnet dasselbe Walten, wie es zwischen den absoluten, göttlichen Zwecken und der freien Geisterwelt mit unendlicher Weisheit vermittelt. Ein enger Ausdruck bezeichnet die Vorsehung auch als Vorsicht. Man kann sie aber auch in der modernsten Bedeutung des Wortes als die göttliche Vorsicht bezeichnen, denn unendlich schonend und vorsichtig verwirklicht Gott seinen Rathschluß, seines Namens Ehre und Seligkeit seines Geisterreichs zu offenbaren.

Nach diesen Bemerkungen kommen nun folgende Punkte in Betracht: 1) der Vorsehungsgedanke, wie er allen Religionen eigen und mit der Religiosität selber identisch ist; 2) die biblische Lehre von der Vorsehung und ihre Exemplifikation; 3) die kirchliche und dogmengeschichtliche Lehre; 4) das entwickelte dogmatische System; 5) specielle Ansichten und Verhandlungen.

Der Glaube an die Vorsehung Gottes ist mit der lebendigen Religiosität oder mit der Verehrung einer lebendigen Gottheit Eins. So viel Vorsehungsglaube, so viel Gebet; so viel wahres Gebet, so viel Glaube an die Vorsehung. Die Thoren haben in ihrem Herzen: da ist kein Gott, es ist kein lebendiger, gegenwärtiger, wirkender Gott vorhanden (Psalm 14, 1). Daher hat auch Lactantius die Verläugner der Vorsehung als Atheisten bezeichnet (Institut. I, 2), und auch Clemens von Alexandrien ist in ähnlicher Weise ausgesprochen. Selbst der Fetischhändler verehrt seinen Fetisch, weil er von ihm eine Art von Schutz und Förderung seines Wohlseins erwartet. Die homerischen Götter sind mit ihrer beschränkten Vorsehung tief in den trojanischen Krieg verwickelt. Die Bedeutung des Prometheus, der Pallas Athene, der Nemesis, der Eumeniden und ähnlicher Gestalten hängt mit dem griechischen Vorsehungsgesühl zusammen. Der germanische Odin überwacht mit seinem Einen Auge die Geschehnisse und Kämpfe der Kulturwelt und die Raben auf seinen beiden Schultern stehen ihm dabei zu Dienst, Thor ist seine exekutive Macht, Heimball der Wächter auf der Mitternacht, Tyr der treue Nachtwächter vor dem Hause der Asen. Was die philosophischen Ansichten betrifft, so ist der Dämon des Sokrates sogar ein Schattenbild der providentia specialissima. Nur in dem extremen Gegensatz des Epicurismus und des Stoicismus scheint der eigentliche Vorsehungsglaube zu erblicken auf entgegengesetzte Seiten. Die seligen Götter des Epikur bekümmern sich in ihrem Jenseits nicht um den Lauf der Welt; im Stoicismus ist wenigstens der Kern des Vorsehungsglaubens vorhanden, indem der Stoiker sich in seiner sittlichen Vernunft seine eigene, allerdings mit der aller Welt immanenten Gottheit zusammenhängende Vorsehung zu erschaffen sucht. Man mag bemerkt werden, daß aller heidnische Glaube an das Schicksal und alle heidnische Mantik zu dem Vorsehungsglauben in Beziehung steht.

Die heilige Schrift ist das Buch der Vorsehung *κατ' ἐξοχήν*, weil sie das Buch der Offenbarung des lebendigen Gottes ist. Sie verherrlicht zuvörderst die Vorsehung Gottes nach allen ihren Beziehungen durch die Erzählung der großen Thaten und Thaten dieser Vorsehung. An die Thaten der Erhaltung der Welt in dem Leben Davids, Noah's, Isaaq's, Joseph's u. s. w. reihen die Thaten der Lenkung der natürlichen Dinge für die Zwecke des Reiches Gottes sich an, namentlich alle großen Thaten des Alten Testaments. Die Thaten der Regierung aber zeigen, wie er die Menschen frei gibt und frei läßt, in der Geschichte des Cain, des Pharaos, des Judas u. s. w.; wie er zuvörderst ihre Gedanken zu lenken sucht, in der Geschichte Bileams, Saul's und vieler Andern; wie er sodann dem Bösen steuert, in der Geschichte der Heiden Joseph's, des Pharaos, des Ahab und Anderer; wie er endlich das Böse zuläßt, um ihm durch seinen Scheintriumph seine Niederlage zu bereiten, in den Leiden Joseph's, in dem Untergange des Pharaos im rothen Meere, in den Anfechtungen Hiob's, vor Allem in dem Leiden und Tode Jesu. Der Tod und die Auferstehung Jesu ist die höchste Offenbarung der providentia als providentia specialissima in der Weltgeschichte. Und wie Christus, als der zuvorverordnete Heiland der Welt, das höchste Augenmerk

der göttlichen Vorsehung über der Welt ist, das Centrum, in welchem Gott zum Voraus Rettung der in die Verlorenheit der Sünde dahingegebenen Welt gesichert hat, so ist auch selber in seinem Walten offenbar geworden als das persönlich in der Welt erscheinende Auge der göttlichen Vorsehung, als das Licht der Welt, als die Erscheinung der ewigen Vorsehung selbst. Sein Leben ist der Mittelpunkt aller tatsächlichen Zeugnisse zunächst dafür, daß Gottes Vorsehung mit besonderer Obhut über allen Frommen und mit allen Frommen wirkt und allem Guten den Sieg verleiht; aber dann auch in dem, daß Gott alle Frommen und Guten zu lebendigen Werkzeugen seiner Vorsehung macht. Dieser Geschichte der Vorsehung Gottes in der Bibel entspricht demnach die Lehre der Bibel von dem göttlichen Walten. Die betreffenden Citate finden sich in jedem größeren Katechismus, sowie in jeder biblischen Theologie und ausführlich in der Dogmatik. Hier nur Folgendes: Das Verhältniß zwischen dem menschlichen Rathschluß und dem göttlichen Rathschluß wird sehr bezeichnend ausgesprochen in den Spr. Salom. Kap. 16, 1 — 9; die Vernichtung des Bösen Jes. 8, 10; die Befreiung desselben Psalm 65, 8; die Wendung desselben zum Besten 1 Mos. 50, 20; die Abwendung der antichristlichen Anschläge zu Gunsten des Reiches Christi Apostelgesch. 27, 28; die Leitung der ganzen Welt Apostelgesch. 17, 26; die Leitung und Bewahrung der Frommen Psalm 148, 8; Jes. 45, 7; Amos 3, 6; die Leitung und Bewahrung der Frommen Psalm 37, 5; Röm. 8, 28; Matth. 10, 29. 31; insbesondere die Rettung derselben nach dem Bilde der Führung Christi durch den Tod zum Leben 1 Sam. 6, 7; Hebr. 12, 6. 7. 11; Jak. 1, 12. Das Buch Hiob ist ein Buch der Vorsehung durchweg; im höchsten Sinne aber sind die vier Evangelien. Das Wort *προνοια*, providentia verdanken wir dem apokryphischen Stadium der alttestamentlichen Theologie, dem Buche der Weisheit, Kap. 14, 3; 17, 2; vgl. 2 Makkab. 15, 3 Makk. 2, 21; 6, 2.

Dogmengeschichtlich hat sich die Lehre von der Vorsehung entwickelt mit der Lehre von Gott und seinen Eigenschaften, insbesondere von seiner Allwissenheit, mit der Lehre von der Schöpfung, von dem Sündenfall und den göttlichen Heilrathschlüssen, insbesondere mit der Lehre von der Prädestination, von Christo, von der Heilsordnung, von Uebel und von der Erneuerung der Welt. An und für sich betrachtet gehörte die Lehre von der Vorsehung zu den unveränderlichsten Dogmen, wie die Lehre von Gott selbst. Doch haben die verschiedenen Zeitalter der Theologie sich immer mit der Definition und dem Begriffe der Vorsehung befaßt. Z. B. Lactantius (*de ira dei* c. 10) *cujus vi potestate omnia, quae videmus — et facta sunt et reguntur*; Cyrill von Alexandria, indem er Gott bezeichnet als *ἐπόπτης τῶν ὄλων καὶ ἐπιμελητής* (lib. 10. Joh.). Thomas von Aquino faßt das Moment des Zwecks bei der betreffenden Bestimmung scharf in's Auge: *ratio ordinandorum in finem*. Es liegt in der Natur der Sache, daß ein so allgemein christlich-religiöser Glaubensartikel mehr in den Katechismen, als in den Symbolen hervortritt. Der kleine lutherische Katechismus hebt in der Erklärung des ersten Artikels des apostolischen Symbolums von Gott dem Vater wenigstens die einzelnen Momente der Lehre von der Vorsehung besonders hervor. In einer bestimmteren, begrifflichen Behandlung der betreffenden Lehre kommt es freilich in dem großen Katechismus Lutheri nicht. Das Gleiche gilt von Melancthon's Lehrbuch in dem Artikel *de creatione* Einiges über die Vorsehung vorkommt. Dagegen hören die beiden Fragen des Heidelberger Katechismus, Nr. 27 und 28, zu den bedeutendsten und gehaltreichsten des ganzen Lehrbuchs, wie denn auch nicht minder die entsprechenden Symbole, namentlich *confessio Helv., Gallic., Belgic.*, die Vorsehung bestimmt beschreiben. Ebenso hat der *Catechismus romanus* p. I. cap. II. von Frage 15—17 sich über die Lehre von der Vorsehung ausführlich verbreitet. Hier tritt neben den Momenten der göttlichen Erhaltung und Regierung der Welt, welche der Heidelberger ganz präcis als den wesentlichen Inhalt des Begriffs der Vorsehung bezeichnet hat, zugleich das mehr philosophisch-theologische Moment des *concursum* ziemlich deutlich

war, wie es freilich in dem intensiv gefassten Erhaltungs- und Regierungsbegriff schon angedeutet ist. Die protestantische Dogmatik hat weiterhin den betreffenden Artikel begrifflich und systematisch sorgsam ausgebildet; was aber nicht hinlänglich hervortritt in der systematischen Theologie ist erstlich das christologische Princip der betreffenden Lehre, welches freilich überhaupt in dem Artikel „Theologie“, sowie in dem Artikel „Anthropologie“ sehr vernachlässigt wird. Das heißt, wie die Lehre von Gott und vom Menschen zu abstrakt menschlich auftritt, nicht genugsam erfasst in der concreten Beziehung auf Christum, so auch die Lehre von der Vorsehung insbesondere. Z. B. in der Bestimmung von *Operatio*: *Actio dei generalis, qua adest suae creaturae, sustentans et conservans eam, donec vult eam conservari, et ordinem sui operis a se institutum servat et observat.* Reinhard: *dei actio, qua mundum universum perpetuo conservat, et omnino sapienter administrat.* Dazu kommt zweitens der Mangel an energischer Hervorhebung des teleologischen Gesichtspunkts, theilweise wohl daraus zu erklären, daß sich die Lehre von der Vorsehung in der Lehre von der Prädestination, ja, im Grunde in den Lehren des Glaubens bis zur Eschatologie hin, fortsetzt. Dagegen wird die Bedeutung der Akte der Vorsehung in Erhaltung und Regierung der Welt immer mehr constant, namentlich bei Chemnitz, Calov, Morus, Oberlein, Reinhard und Anderen, wogegen Quenstedt, Buddeus, Baumgarten und Henke auch den *concursum* im letzten Akt mit aufnehmen. Quenstedt: *Providentia est actio externa totius SS. Universitatis, qua res a se conditas universas ac singulas tam quoad speciem, quam quoad individua potentissime conservat, in quo earum actiones et effectus influit, ubi ubi ubi ac sapienter omnia gubernat ad sui gloriam, et universi hujus atque omnium piorum utilitatem.* Sofern nun dieser *concursum* bestimmt wird als die Mitwirkung der göttlichen Allgegenwart mit jeder lebendigen Kraft in der Welt, fällt er mit dem Moment der Erhaltung der Dinge zusammen, sofern er bestimmt wird als Erhaltung der menschlichen Freiheit insbesondere, fällt er zusammen mit der Regierung, sofern überhaupt aber bezogen wird auf die *causas secundas*, ist er ein anderer Ausdruck der ganzen Vorsehung selbst. Wenn ferner Gerhard, Hollaz und Baier auch die *noognatio* (*πρόγνωσις*) in den Begriff mit aufnehmen, so bezieht sich diese Bestimmung mehr auf die Modalität der Vorsehung, als auf die einzelnen Akte der Vorsehung. Es beruht auf dem innigen Verhältniß zwischen der Erhaltung und der Regierung der Welt, daß die Einen vorzugsweise die Vorsehung als *creatio continua* betrachten (Luther, Melancthon), Andere mehr ausschließlich als die göttliche Regierung der Welt, indem sie dann die Erhaltung entweder zur Schöpfung rechnen oder besonders achten (Baumgarten, von Ammon u. A.). Es entstehen aber aus diesen Schwankungen des Begriffs rückwärts zur Schöpfung, oder vorwärts zur ausschließlichen Regierung einseitige Betonungen, welche das Eigenthümliche der Lehre verdunkeln. Andererseits gilt aber das Gleiche von der Auflösung des Begriffs der Vorsehung in die beiden Momente der Erhaltung und der Regierung (Steudel, Nitzsch). Die der Idee der Vorsehung gemäße Bestimmung der einzelnen Momente wird die Erhaltung der Welt als eine durch die Regierung der Welt bedingte, sowie die Regierung der Welt als eine durch die Erhaltung derselben bedingte zu verstehen haben, so daß allerdings in der nächsten Fassung der Regierung die Erhaltung mit gesetzt ist und umgekehrt.

Das entwickelte System, welches unsere ältere Theologie über die Lehre von der Vorsehung ausgebildet hat, findet sich ausführlich dargestellt namentlich in Fahn's Lehrbuch des christlichen Glaubens I. S. 404 ff., sowie in Hase's Hutterus redivivus 154 ff.

An der Spitze steht die Definition in verschiedenen Fassungen, z. B. *ea dei actio, qua conservat, ut rerum creaturarum universitas fini suo respondeat.* Sodann werden die einzelnen Momente oder Grundformen der Vorsehung genannt. Erstlich die *conservatio*, und zweitens a) als *conservatio* der Substanzen der Dinge im Gegensatz gegen die *annihilationem*; b) als *conservatio* der Form der Dinge oder des *nexus cosmici* im Gegensatz

gegen die destructio. Zweitens die gubernatio als Lenkung aller Veränderungen Dinge dem göttlichen Rathschluß gemäß, und zwar a) ratione objecti gubernatio generalis, vel specialis (Apostelgesch. 5, 45), vel specialissima (Röm. 8, 28; Tim. 4, 1) b) ratione formae sive efficaciae: 1) theils ordinans, theils miraculosa; 2) dirigens oder adjuvans, theils permittens, oder limitans, oder determinans. Es kommt dann drittens bei Manchen der concursus, entweder nach früherer Fassung cooperatio dei in iis, quae fiunt a creaturis tamquam causis secundis, oder nach späterer Fassung als conservatio virium rebus creatis ad agendum inditarum. Der concursus theilt sich dann in den concursus generalis und in den concursus specialis, oder gratus, wie er in der Offenbarungssphäre als extrordinarius und miraculosus wirkt, in der kirchlichen Sphäre als ordinarius durch die media generalis.

Hinsichtlich des concursus wurde die wichtige Bestimmung gemacht, Gott concurrens ad materiale, non ad formale actionum humanarum.

Hinsichtlich der Akte der Providenz hat man in folgender Weise drei subjective (ratione Subjecti) und drei objektive (ratione Objecti) Akte Gottes unterschieden. Die drei subjectiven Actus heißen zwei immanentes. 1) Die πρόγνωσις, praecognitio, der actus intellectus, vermöge dessen Gott voraus erkennt, was den Geschöpfen zukünftig ist, und 2) der actus voluntatis, die πρόθεσις, propositum, welcher die göttlichen Rathschlüsse umfaßt, jener Voraussicht gemäß. Der dritte Actus (als providentia strikte dicta von der Gesamtheit der Akte als der providentia late dicta unterschieden) ist transiens, die διαίρεσις oder executio, d. h. die conservatio, cooperatio et gubernatio rerum creaturarum selbst in ihrer Bethätigung. Die drei objektiven Akte der Vorsehung endlich werden bestimmt: 1) als providentia generalis, sive rerum universitatis (Psalm 104; 148, 1—13); 2) als providentia specialis sive naturae rationalium (Psalm 139, 15; Job 10, 9—12 u. s. w.); 3) als providentia specialissima, s. piorum (1 Tim. 4, 19).

Die Kritik des skizzirten Systems kann von der Unzulänglichkeit der zuletzt genannten Eintheilung ausgehen. Es ist anzuerkennen, daß die Eintheilung der providentia in ihren Objecten in generalis, specialis und specialissima das dynamische Verhalten Gottes in seiner Vorsehung, nach welchem sein Walten bestimmte Centralpunkte hat, indem es jedes Wesen nach seinem inneren Bestimmungsgehalt überwaltet, im Uebersinn mit einer formalen Schuldinstinction richtig angedeutet hat, aber auch nur angedeutet, ungeführt. Denn das Object der providentia specialissima ist vor Allem Christus. Wie Gott in Christo dem Sohne die Welt gegründet hat (Joh. 1, 1—3; Joh. 17, 1) hat er auch in ihm den Weltlauf gesichert und festgestellt (Col. 1, 17). In diesem Sinne heißt es auch prophetisch von ihm: ich gebe Völker für deine Seele (Jes. 44, 24) und in diesem Sinne ist er der ὠρισμένος (Apostelgesch. 10, 42) schlechthin: die durch die Vorsehung Gottes gesicherte Säule der durch die Sünde erschütterten Welthalle, und gar der durch die Vorsehung gelegte, feste Eckstein (Psalm 115, 22; Matth. 21, 42) des aus den Trümmern des Sündenfalls neu aufzubauenden, ewigen Gottesreichs. Die providentia specialissima umfaßt dann freilich mittelbar auch das Walten Gottes über den Frommen, ja, dynamisch umschließt sie nicht nur die providentia specialis, sondern auch die providentia generalis. Das Walten Gottes über dem Gottmenschen ist die christologisch bestimmte Erhaltung und Regierung der Welt; des Ganzen, wie des Einzelnen, nach Maßgabe des ihm inwohnenden Bestimmungsgehaltes.

Hieraus ergibt sich aber auch, daß die subjective πρόγνωσις Gottes vor Allem πρόγνωσις Christi, des Gottmenschen, zu bestimmen ist, und daß sie in dieser Bestimmung zunächst als Akt der Ermählung mit der πρόθεσις in Eins zusammenfällt. Folge dieser Bestimmungen erhält dann aber auch der concursus seine ganze Intension. Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit ihm selber (2 Cor. 5, 19).

Rehren wir also einmal getrost die Ordnung des vorstehenden Systems um, so bildet sich das folgende Schema:

Wie die Schöpfung Gottes die Segung und Verwirklichung der Principien der Welt ist bis zu der Segung des freien Geisterreichs hin, so ist die Vorsehung die Versegung und Verwirklichung der Zwecke der Welt gemäß seiner persönlichen Wechselwirkung mit der freien Geisterwelt. Wie aber Gott als Schöpfer alle Principien der Welt zusammengefaßt hat in Christo, als dem Grundprincip (*πρωτότοκος* Colosser 1, 14 und 18), so hat er als Weltlenker alle Zwecke zusammengefaßt in dem Grundzweck der Parusie Christi zur Vermittlung seiner absoluten Selbstoffenbarung. Sehen wir nun auf die faktische Walten der Vorsehung, so schließt sich mit der providentia specialissima über dem Leben Christi die ganze, durch die Sünde verdunkelte Vorsehung wieder auf, und zwar als specialis über den Gläubigen, als generalis über das ganze Geisterreich mit Inbegriff seiner Vasis, des Kosmos. Schließen wir von dem faktischen Walten der Vorsehung Gottes auf ihre ideale oder transcendente Gestalt Gottes zurück, so ist der erste Akt die *προβρωσις* Gottes, in welcher er Christum den Menschen erwählt, und in ihm alle Erwählung und Grundlegung der Welt mitbestimmt hat. Diese Erwählung ist ihrer Natur nach auch schon *προβρωσις*; jedoch ist von der praedestinatio als die Vorherbestimmung Gottes über das Schicksal Christi, der Gläubigen, der Geisterwelt und der Welt überhaupt zu unterscheiden. Durch beide Akte ist der Akt der *διουθενσις* oder *executio* christologisch bestimmt.

Fassen wir dagegen das der Welt immanente Walten Gottes in's Auge, wie es sich in der Offenbarung Gottes in Christo bestimmt ist, so bietet sich der Schlüssel für die drei Grundformen des göttlichen Waltens in dem concursus Gottes mit dem persönlichen Verhalten Christi dar. So rein und ganz nämlich Christus von Gott gesetzt und von Gott erfüllt ist als die persönliche Offenbarung, so rein und ganz ist er ihm als freie Persönlichkeit im Elemente der Freiheit, der freien Liebe gegenüber, d. h. als die persönliche Religion. Wie der Vater das Leben hat in ihm, so hat er dem Sohne gegeben, das Leben zu haben in ihm selber. Hier also ist es durchaus offenbar, daß die Vorsehung Gottes die Stiftung, Erziehung und Verwirklichung der geistlichen Freiheit ist, der freien Geisterwelt in Christo. Alle persönliche Wirkung Gottes auf Christum wird in ihm angeeignet zu einer reinen Selbstbestimmung und Eigenthümlichkeit seines Wesens. Demgemäß bestimmt sich also aller concursus Gottes so, daß er die causas secundas zur vollendeten Entfaltung ihres Wesens bringt, die Naturprincipien nach ihrem immanenten Trieb der Nothwendigkeit, die Geistesprincipien oder Personen nach den Schwankungen und Richtungen ihrer Selbstbestimmung. Dieser concursus aber wird zur Erhaltung oder conservatio, indem die göttliche Regierung alle Geister, selbst Christum, vorübergehend verwendet als Mittel zum Zweck, die Welt in ihrer Grundlegung zu sichern und zu schützen. Er wird zur Regierung, indem alle Kräfte der Welt mit den Kräften der freien Geisterwelt aufzuhalten werden, als Mittel zum Zweck, ein ewiges, seliges Geisterreich in Christo zu bilden. In dem Centrum des concursus also ist die ganze Weltregierung gestellt in dem Dienst der Welterhaltung und die ganze Welterhaltung in den Dienst der Weltregierung; beide aber in ihrer Wechselwirkung, wie sie in unaufhörlicher Bewegung die Weltmittel umsetzen in Zwecke und die Weltzwecke umsetzen in Mittel, wie sie alle Kräfte des Weltlebens zusammenhalten in dem Centrum Christus, und alle Heil- und Strafkraft dieses Centrum verbreiten durch die Radien, wirken hin zu dem Ziele, an welchem der absolute Weltgrund verklärt stehen soll in dem absoluten Weltzweck und dieser Weltzweck nach seiner ganzen Fülle offenbar werden soll in dem verklärten Weltgrund.

Die Lehre von der Vorsehung stellt sich verschiedenen Irrthümern gegenüber, die man unterscheiden kann in Irrthümer der Negation oder des Unglaubens, in Irrthümer der Uebertreibung oder des Aberglaubens und in Irrthümer des verklärten Glaubens, worin sich beide mischen. Zu den Irrthümern der ersteren Art rechnen wir den Materialismus, den Mechanismus, den Sensualismus, den Casualismus; zu den Irr-

thämern der zweiten Art den Fatalismus, den Determinismus, den Partikularismus, den Occasionalismus. Die dritte Art erscheint in magischen Vorstellungen der tiefsten Gestalt (s. die Artikel Materialismus, Encyclopädie, französische, fatalistischer Determinismus, Vorherbestimmung, Occasionalismus, Magie; ebenso John S. C.). Wenn die Mittelursachen in der äußeren Natur zu dem allwaltenden Schicksal gemacht werden, so kann der Unglaube ausgehen bald von der Materie (Materialismus), bald von der Form (Mechanismus); die Mittelursachen im Menschenleben können als objektive zum Sensualismus, als objektive zum Casualismus gemacht werden, obwohl letztere in seiner ganzen Konsequenz jede bestimmbare Causalität läugnet. Die Fiction dagegen in vorwaltend paganistischer Form macht das Idol des unerbittlichen Schicksals entweder rein transcendent (Fatalismus) oder rein immanent (Determinismus) in vorwaltend monotheistischer Form dagegen theilt sie entweder in abstrakter Weise zwischen absolut Erwählten und Verworfenen (Partikularismus), oder zwischen den Lehren der Geisterwelt und der Körperwelt (Occasionalismus). Der Magismus bezeichnet ein Gemisch abergläubischer und ungläubiger Vorstellungen, nach welchem der Mensch selber auf Wegen der Selbstsucht die Geisterwelt und die Geschicktsformlose Formeln und Akte theilweise dienstbar zu machen wähnt.

Der gesunde, lebendige Glaube an die Vorsehung Gottes bezeichnet die eigentliche Wahrheit und Innerlichkeit des Gottesglaubens, damit aber auch die ganze Tiefe mit dieser Subjektivität correspondirenden Gottesidee. Daher erklärt sich's, daß in dem Bereiche dieser Lehre die mannichfachen Probleme hervorgetreten, hervorgehoben und besprochen worden sind. Die allgemeinste Frage ist: wie verhält sich die Vorsehung Gottes zu den Mittelursachen überhaupt? Damit hängt die zweite zusammen: wie verhält sie sich insbesondere zur menschlichen Freiheit? Und zwar insbesondere wieder: wie verhält sie sich zu dem guten Verhalten der Freiheit, im Gebet? Oder andererseits zu dem schlechten Verhalten der Freiheit, zum Bösen? Diese erste Linie von Problemen führt hinüber zu der zweiten: Wie verhält sich die Vorsehung Gottes zu dem Ur-Uebel? Wie also auch einerseits zu der Idee der besten Welt? Und wie andererseits zu der Gericht der Verdammten? Beide Kategorien sind umschlossen von der dritten: wie verhält sie sich zu dem Begriff des Zufalls? Wie ferner zu dem unendlich Kleinen und scheinbar Bedeutungslosen? Wie endlich zu dem großen Gange der Natur und sittlichen Weltgesetze? Und wie endlich verhält sich die Vorsehung zu sich selbst, d. h. als lebendiges und permanentes Walten zu ihren ewigen Rathschlüssen?

Es ist schon oben bemerkt, daß diese Schwierigkeiten besonders dadurch entstehen, daß man erst eine Vorsehung Gottes ohne Gegenstand aufgeführt hat, dann die menschliche Freiheit nachgebracht ohne ihre Bedingung durch den lebendigen Gegenstand die Vorsehung; statt daß man die Vorsehung Gottes von vorne herein zu begreifen sucht als die Wechselwirkung des persönlichen Gottes mit der freien Geisterwelt, und als diejenige Wechselwirkung Gottes, welche die Geisterwelt in ihrer formalen Freiheit voraussetzt, um sie zur materialen Freiheit zu erziehen. Wenn man sie als die zweite höhere Schöpfung, die Schöpfung der freien Geisterwelt betrachtet, sind damit von vorne herein alle sogenannten Antinomien zwischen der Vorsehung Gottes und der Freiheit der vernünftigen Wesen als Scheinantinomien bezeichnet, an denen nur die unerforschliche Tiefe der göttlichen Vorsehung zu ermessen ist. Nach dieser allgemeinen Bemerkung lassen wir einzelne kurze Andeutungen in Betreff der oben genannten Probleme folgen.

1) Die Vorsehung und die *causae secundae* überhaupt. a) kritische Lösung des Problems: Gott erhält nur die in der Welt wirkenden Kräfte und Gesetze (Durandus a Scot. Porciano, neuerer Deismus); b) pantheistische Lösung: Gott wirkt Alles in den Geschöpfen (Gabriel Biel), und zwar in naturgesetzlicher Weise (Spinoza, der neuere Pantheismus); c) vermittelnde Lösung: die *causae secundae* sind eigenthümlich, doch in der Kraft der *causa prima* (Thomas von Aquino). Die

über dahin zu bestimmen, daß sie eigenthümlich wirken, entweder als Naturwesen in der Form der mehr oder minder individualisirten, instinktiven Nothwendigkeit, oder als Geistwesen in der Form der Freiheit.

2) Die Vorsehung und die geistige Freiheit. a) Die Freiheit ist bis zu dem Grund der Selbstbestimmung bedingt, also zur Scheinfreiheit herabgesetzt durch die Vorherbestimmung, Determinismus, gebrochene Formen desselben, Supralapsarismus, infralapsarismus u. s. w.; b) die Vorsehung ist bis in ihren tiefsten Grund, den Erhaltungsrathschluß, bedingt durch die zuborgesehene Selbstbestimmung der Freiheit, Arminianismus u. s. w. (s. den Artikel „Vorherbestimmung“. Ebenso meine Dogmatik S. 378 ff.); c) die menschliche Freiheit ist im Zustande der Integrität eine durch Gottes Gemeinschaft bedingte Richtung auf Gott (*justitia concreata*), im Zustande des Falls durch das heilige Zurücktreten des Geistes Gottes oder durch die menschliche Abkehr von Gott entstandene Richtung zum Bösen, welcher in ihrer Beharrlichkeit die Verdammnis, in ihrer Vollendung die Verdammnis verordnet ist, während die Richtung des Menschen durch passivie Hingebung an Gottes Gnade (Lutheraner), oder durch das Ueberwinden der Gnade (Prädestinarianer) wiederum gelangt unter den Rathschluß des Heils. Das Verhältniß zwischen der Vorsehung und der Freiheit ist weiterhin so zu bestimmen, daß die formale Freiheit des Menschen in allen Fällen nur durch das Eingehen in den erkannten, einwirkenden, aber nicht zwingenden Willen Gottes zur materiellen Freiheit wird, in welcher die Vorherbestimmung Gottes und die Selbstbestimmung des Menschen zusammenfallen in Eins. Widerstrebt aber die formale Freiheit des Menschen dem Willen Gottes, so wird die Sünde des Menschen, als sein eigenster Nisus, mit der Sünde als Thatsache gestraft. Die Reformatoren haben die beiden Momente noch nicht rein unterschieden, meinten aber die Sünde als Thatsache, wenn sie von einer Vorherbestimmung zum Gericht redeten. Sebastian Frank unterschied schon im Reformationszeitalter zwischen dem sündlichen Nisus, der allein dem Menschen angehöret, und der verwirklichten, sündlichen Thatsache, bei welcher allerdings Gott concurrirt, in welcher aber auch die Sünde schon durch ihre That gerichtet ist. Zu dieser Unterscheidung kamen später auch die protestantischen Theologen Breitinger, Voetius u. s. w. Man sagt jetzt: *Deus concurrat ad materiale, non ad formale actionum humanarum.*

3) Die Vorsehung und das Böse. a) Das Böse ist schlechthin determinirt. Die Sünde ist nicht wirklich Sünde, sondern nur der Schein des Bösen, welcher aus den Gradverhältnissen des geistigen Lebens entsteht (Pantheismus. Ein Reflex des Nisus in der Idee: Spinoza, Hegel). Oder das Böse ist in bedingter Weise determinirt, insofern der Mensch mit der Materie oder mit der Sinnlichkeit behaftet ist, aus welcher er sich erst allmählich herausringen kann. Sie ist ein Voraneilen der Sinnlichkeit (Dualismus. Die Gnostiker, Rothe, der Rationalismus), oder auch insofern der Mensch nur stoßweise von der Unvollkommenheit zur Vollkommenheit fortschreitet, aber das Gottesbewußtseyn zur Herrschaft bringt über sein natürliches Bewußtseyn; die Sünde ist also ein natürliches Zurückbleiben des Geistes hinter seiner Bestimmung (Leibniz, Schleiermacher); b) das Böse ist überhaupt nicht determinirt, sondern nur zugelassen, vermittelt (Origenes. Arminianismus. Populäre Bestimmung); c) das Böse ist als innerer Anschlag lediglich die freie That des Menschen; in seiner Verwirklichung aber fällt es der Mitwirkung Gottes anheim, welche dasselbe gerade durch die Zulassung der That und die Verhängung der Thatsache richtet (Psalm 2; Sprüche Salom. 16, 1 ff.; Sebastian Frank, einzelne protestantische Theologen, Steffens u. A.).

4) Die Vorsehung und das Gebet. a) Das Gebet ist nur subjektive Selbsterhebung des Menschen, es kann den Weltplan nicht ändern (Rationalismus); b) das Gebet ist in das göttliche Vorherwissen mit aufgenommen (Origenes); oder es ist von Gott mit vorherbestimmt (Thomas von Aquino); c) das Gebet ist nur durch seine bedingte Fassung, durch seine Resignation in den Willen Gottes Gebet (Schleiermacher u. A.). Es ist aber hinzuzufügen, daß das wahre Gebet nicht nur menschlich

ist, sondern getragen und getrieben von dem göttlichen Geist, als dem Geist des Gebets und daß es insofern einen prophetischen Charakter hat, in welchem die Vorsehung mit dem Eins wird mit dem Bargefühl des Menschen. Daher die Befestigung des Gebets mit dem Amen.

5) Die Vorsehung und das Uebel. a) Das Uebel ist nichts anderes, als der Reflex der finsternen, materiellen Welt in dem Lichte der geistigen Welt (Manichäismus, Gnosticismus, Dualismus aller Art). Oder es ist nichts anderes, als der Reflex des wirklichen Lebens in der der Wirklichkeit vorausseilenden Idealität, ein Schmerzringendes Geistes (Pantheismus); b) das Uebel ist nicht nur die von Gott verordnete Frucht der Sünde, und ihr Phänomen, ihre Erscheinung in der Wirklichkeit, nicht der Fluch der Sünde, welcher tiefer hineinstößt in die Schuld; das Uebel schmeißt selber nach der Sünde, und es bleibt immer, auch nach der Tilgung der Sünde selbst als eine Unvollkommenheit, Schwächung und Minderung des Lebens zurück (populäre Ansicht); c) das Uebel, als die von Gott verordnete, natürliche oder positive Folge der Sünde oder Strafe ist eben als Strafe auch die Reaktion des wirklichen Lebens auf die Sünde, und so eine Reaktion der Gerechtigkeit Gottes gegen dieselbe. Die Strafe ist absolute Negation des inneren und wesentlichen Lebens; das Uebel ist die Reaktion dieser Negation als konkrete Hemmung des creatürlichen Lebens; dazu bestimmt, das innere Leben durch Erinnerung und Beschränkung zu seiner Concentration zurückzuführen und damit seine Heilung anzubahnen. Das Uebel ist somit in erster Linie unmittelbar Gegenwirkung gegen das falsche Leben der Sünde zur Erweckung des wahren Lebens als Strafe. In zweiter Linie aber wird es zur Förderung des schwachen, bedrückten Lebens im Guten durch Hemmung des falschen als Züchtigung. In dritter Linie wird es dann zur helfenden Mitleidenschaft des gesunden Lebens mit dem Kranken als Mitleiden. Endlich wird es zur Abtödtung eines alten oder niedrigen, oder mangelhaften Lebens zur Entbindung eines neuen, eines höheren, eines geistigen Lebens als Entwickelungsschmerz oder Geburtswehe des Lebens im allgemeinsten Sinne. Weil es also durchweg Bestimmung des Uebels ist, ein Heilmittel zu seyn für das durch die Sünde verletzte Leben, so kann es leicht durch den bösen Willen wieder in ein Gift verwandelt werden, in einen „Geruch des Todes zum Tode.“ Dieß ist jedoch nicht seine principielle, sondern nur seine schließliche Bestimmung. In allen Fällen bleibt das Uebel eine Gegenwirkung gegen das Böse, die Negation der Negation. Weil aber das Kreuz Christi als Concentration aller Flüche der alten Welt über dem Haupte des heiligen Herrn die Concentration aller Uebel war, darum ward es nach seiner göttlichen Bestimmung das große centrale Heilmittel wider die Sünde und den Tod.

6) Die Vorsehung und die beste Welt. Gase: „der Ausdruck der besten Welt, wird gebraucht, nicht als ob Gott unter vielerlei möglichen Weltplanen die besten herausgewählt hätte, sondern in einfacher Behauptung (Leibniz) mundus est quem per creationem deus intendit, maxime convenit et accomodatus est. Schleiermacher: der Ausdruck die beste Welt ist Erzeugniß der Speculation. Für die Glaubenslehre müssen wir dabei stehen bleiben, daß die Welt gut ist, was mehr ist als jenes.“ Diese Erwägung schließt nicht aus, daß Gott nicht in verschiedenen Weltgefallen auf verschiedene Weise seine Herrlichkeit vollkommen offenbart. In Beziehung auf die Menschenwelt behält das verwegene Wort seine Bedeutsamkeit: o felix culpa. Die Verherrlichung Gottes in dem Leben einer Magdalena ist eine andere, als seine Verherrlichung in dem Leben eines Engels. Im Lichte der göttlichen Vorsehung ist die Welt vollkommen, weil das Walten Gottes die reine himmlische Negation der irdischen Negationen, des Bösen bleibt.

7) Die Vorsehung und die Verdammten. Die Welt bleibt sub specie aeterni immer vollkommen, wenn man nach dem Vorigen festhält, daß die Strafe dem Bösen als göttliche Negation die Wirkung aller bösen Negation indifferenzirt. Der Bey-

äußeren Hölle ist der Begriff der triumphirenden Gegenwirkung der Gerechtigkeit gegen
 innere Hölle der Selbstverdammung der Bösen, darum aber auch eine Gegenwirkung
 : domischer Währung. Die Bestimmung der prädestinarianischen Synode zu Valence
 5): es gebe eine praedestinatio impiorum ad mortem, doch so, daß das malum
 ritum periturorum praecedat justum dei judicium ist nicht so weit von der Be-
 zimmung der antiprädestinarianischen Synode zu Chierisy (853): perituris poenam
 ndestinavit verschieden. Die erstere statuirt nur einen vorausblickenden Gerichts-
 hieß Gottes in Bezug auf die Einzelnen, welche verloren gehen würden, ohne die
 lde, welche das Gericht verschuldete, selbst als mit verhängt zu setzen; die andere
 ht sehen bei der Vorausbestimmung eines allgemeinen Verdammnißgerichtes für die
 horten insgesammt.

8) Die Vorsehung und der Zufall. Der Casualismus sieht das Leben
 eine Totalität von Zufälligkeiten, d. h. von blinden, nicht durch die Vorsehung mo-
 den, Geschieden an, als eine Atomistik der Erscheinungen, welche dem Atomen-Chaos
 runde der Welt entsprechen soll. In der Hegel'schen Philosophie mehrt sich die
 pfligkeit der Dinge, je mehr sie aus den allgemeinen rationellen Consequenzen der
 her herausfallen oder nicht aufgehen in den philosophischen Begriff (was aber am Ende
 b der Individualität oder Persönlichkeit im besonderen Maße gilt); für den lebendigen
 schungsglauben dagegen gibt es keinen Zufall im absoluten Sinne (Matth. 10, 29), wohl
 r bildet das Zufällige einen Gegensatz zu den Ereignissen, welche menschliche Berech-
 ng vorausbestimmen oder voraussehen konnte, und zwar um so mehr, je mehr es diese
 rechnung durchkreuzt. Der sonderbare Ausdruck: der Zufall wollte, scheint aber
 / der Ahnung zu beruhen, daß auch dem Zufälligen die Fügung eines verborgenen
 Mens zu Grunde liegt.

9) Die Vorsehung und das Kleine. Der vereinzelte Weltbegriff des popu-
 laren Bewußtseins hat von jeher vielfach die Unbedingtheit der göttlichen Vorsehung,
 i der göttlichen Allwissenheit bezweifelt, namentlich in Beziehung auf die kleinen Dinge
 der Welt. Cicero de natura deorum II, 66. schrieb: magna dii curant, parva
 gnant. Auch Hieronymus selbst in seinem Commentar zum Habac. Kap. 1 bezweife-
 le die providentia circa minima. Gegen diese Unterscheidung des Großen und
 kleinen spricht zunächst die unendliche Relativität der Unterscheidung selbst, die Frage:
 was ist klein und was ist groß? Sodann das Zeugniß der Schrift (Matth. 10, 29;
 Luk. 4, 19), endlich die philosophische Einsicht in den Zusammenhang aller Dinge,
 die freilich dem Hegel'schen System in seinem Begriff vom Zufall in der auffallend-
 en Weise mangelt. Man hat öfter gezeigt, daß der ganze Weltlauf gestört, ja, ent-
 fieden gefährdet wäre, wenn die Vorsehung auch nur das Kleinste unbeachtet gelassen
 hte. In der nordischen Mythologie wird der Tod Baldurs und mittelbar der Unter-
 ng der ganzen Asenwelt dadurch herbeigeführt, daß Frigg unter allen Dingen den
 einen Mistelzweig, als gar zu unbedeutend, nicht in Pflicht genommen, sondern unbe-
 achtet gelassen hat.

10) Die Vorsehung und die Natur- und sittlichen Weltgesetze.
 Wenn die Naturgesetze absolute Bestimmungen, welche den ganzen Kreis des Natur-
 lens und Menschenlebens umfassen, so könnte überhaupt von einer Vorsehung nicht
 e Rede seyn; der mit der vollendeten Schöpfung gesetzte Kreislauf der Dinge würde
 nänderlich derselbe seyn, und Alles in seinen Wirbel aufnehmen und auflösen. Für
 e Gottheit bliebe kein Vorsehen übrig, sondern nur das Zusehen. Gegen diese
 kfassung der Naturgesetze spricht vor Allem die Natur selbst, wie sie nämlich eine
 stiegende Linie oder Scala von Sphären bildet, mit denen von Sphäre zu Sphäre
 e Startheit des Naturgesetzes modificirt wird, bis der Mensch in seiner Freiheit er-
 hnt, in welcher das Naturgesetz als solches aufgehoben ist. Diese Freiheit im Wipfel
 e Natur weist auf die ursprüngliche Freiheit Gottes im Grunde der Natur zurück.
 der Begriff der Naturgesetze aber, welcher das Verhältniß Gottes zur Welt zu einer
 Real-Encyclopädie für Theologie und Kirche. XVII. 27

bloßen Vergangenheit macht, setzt den Begriff Gottes zum Begriff einer begränzten Welt herab, und macht dagegen aus dem Begriff der Welt eine Gottheit. Die wohlverstandene Relativität der Naturgesetze fordert das Walten des lebendigen Gottes ebenso, wie sie das Walten des freien Menschen fordert. Das Weitere gehört in die Lehre von Wunder (s. meine philosophische Dogmatik S. 467). Was aber die sittlichen Gesetze der Welt anlangt, so sind sie eben die Grundformen, in denen das lebendige Walten Gottes über der Welt und in der Welt sich vollzieht.

11) Damit erledigt sich auch die Frage, wie sich die Vorsehung als freies Walten zu sich selbst, d. h. zu ihren ewigen Rathschlüssen verhält. Die ewigen Rathschlüsse können nicht begriffen werden als uralte, unvordenkliche Satzungen, mit denen sich die Hände selber gebunden habe, sondern nur als lebendige Feststellungen, die dem Leben der Welt und Menschheit selber immanent gemacht sind, und die darum ebenso bedingt sind durch die absolute, persönliche, in ewiger Gegenwart wirkende Freiheit Gottes, als das bedingte Welt- und Menschenleben selbst, worauf sie sich beziehen. Die Rathschlüsse Gottes über die Welt haben das ideale Maß der Welt; Gott über die Welt das Maß der Welt erhoben. Seine Rathschlüsse sind bedingt durch seine persönliche Wechselwirkung mit der persönlichen freien Geisterwelt.

Gerade darin, daß die Vorsehung Gottes die menschliche Freiheit überwaltet, ist sie zu verlegen, vielmehr nur, um sie vor allen Dingen zu sichern und zu retten, in ihrer unendlichen Tiefe und Herrlichkeit.

Sie erweist sich in diesem Sinne als die Vorsehung, das ewige Wächterangebot der Freiheit in allen Momenten:

- 1) Darin, daß sie den Menschen rein gewähren (sich entscheiden) läßt in seinem Innersten; da, wo das Seyn sich zur That erschließt, die That sich zum Seyn gestaltet.
- 2) Darin, daß sie ihn rein überwaltet in seiner Selbstbestimmung bis in sein Innerstes hinein, indem sie das Wohlverhalten seiner That lebendig macht in göttlichen Substanz seines Sehns, indem sie das Mißverhalten seiner That der göttlichen Norm seines Sehns richtet, in ein Gericht verwanbelt.
- 3) Darin, daß sie ihn bei seinem Hervortreten in die Außenwelt bedingt und beschränkt, was aber wieder besonders durch ihr Walten in der Substanz und Kraft seines Inneren, namentlich in seinem Gewissen geschieht.
- 4) Daß sie die Akte (des Unfreien namentlich), welche dem Plan der Erziehung der Menschheit zur Freiheit nicht förderlich seyn würden, verhindert.
- 5) Daß sie die wirklichen Akte des Bösen, wie sie schon in ihrer Erscheinung dem ersten Gerichte über den Bösen sind, zum Besten lenkt.

Indem die Vorsehung die Selbstvernichtung der freien Anlage in allen Akten der falschen Freiheit offenbar macht, die wahre Bethätigung der Freiheit dagegen als ein ewiges Wirken in Gott mit ewigem Segen krönt, bewährt sie sich als die Schutzgottheit der freien Geisterwelt, und das eben ist ihr Begriff und ihr Triumph" (s. meine philosophische Dogmatik S. 371).

Zu vergleichen ist der betreffende Artikel in den dogmatischen Werken. Der Artikel Theodicee in unserer Real-Encyclopädie und die in demselben angeführten Schriften S. 712 ff. Kreuzer, Philosophorum veterum loci de providentia cit. Heidelberg 1806 (Programm). Seneca: von der Vorsehung. Aus dem Lateinischen von Thomaß mayer, Halle 1790. Zwingli, de providentia. Turretin, dilucidationes, dissertatio IV, Leyden 1748. Burmann, de providentia. Ein weiteres Verzeichniß von hieher gehörigen Schriften, s. Walch, Biblioth. theol. Tom. I. p. 81, 173, 248. Brunschneider, systematische Entwicklung der dogmatischen Begriffe, S. 458. Das Universal-Wörterbuch der theologischen Literatur, S. 998. Vormann, die christliche Lehre von der Vorsehung, Berlin 1820. Paulus (E. Phil.), Vorsehung, oder über das Eingreifen Gottes in das menschliche Leben, Stuttgart 1840. Ebenso gehört hieher

in der Literatur über die Vorherbestimmung, über die göttliche Gnade, über die Unwissenheit, sowie über die menschliche Freiheit.

Vorstius, Konrad, arminianischer Theolog, ein Mann von Begabung und Geschäftsamkeit, bekannt durch seine mit aristotelisch-scholastischen Spitzfindigkeiten aufgestellten eigenthümlichen Bestimmungen über Gott und dessen Eigenschaften, durch seine Hinneigung zum Socinianismus, durch die Streitigkeiten und Verfolgungen, die er sich wegen seiner Lehren und Meinungen zuzog, war am 19. Juli 1569 zu Rßln geboren, der Sohn römisch-katholischer Eltern. Sein Vater war ein Färber und hieß Theodor, seine Mutter Sophie Vorst, späterhin traten seine Eltern zur protestantischen Kirche über. Als Konrad Vorstius den ersten Unterricht erhalten hatte, kam er (1583) zu seiner weiteren Ausbildung nach Düsseldorf, wo er drei Jahre lang blieb, dann begab er sich wieder in seine Vaterstadt und trat im Jahre 1587 in das Collegium St. Laurentii ein. Er beabsichtigte hier Baccalaureus und Magister zu werden, weil er aber auf das lutheranische Glaubensbekenntniß nicht schwören wollte, konnte er seinen Zweck nicht erreichen; er beschloß nun vom gelehrten Stande ganz abzusehen und Kaufmann zu werden. Zwei Jahre lang bereitete er sich für diesen Stand vor, dann aber änderte er seinen Entschluß wieder, wandte sich dem gelehrten Studium von Neuem zu, ging im Jahre 1589 nach Herborn und widmete sich unter Piscator's Leitung der Theologie, er er auch in Heidelberg, wohin er im Jahre 1593 als Hofmeister einiger junger Leute gekommen war, oblag. Im folgenden Jahre (1594) promovirte er zum Doctor in Theologie, darauf ging er (1595) nach Basel und Genf, wo er sich durch seine Disputationen (de sacramentis und de causis salutis, Basel 1595) bereits so auszeichnete, daß ihm auf Beza's Anregung eine öffentliche Lehrerstelle angetragen wurde. Er lehnte diesen Antrag ab und folgte vielmehr einem Rufe nach Steinfurt in der Grafschaft Bentheim, wo er (1596) am Gymnasium das theologische Lehramt übernahm. Hier zeichnete er sich so aus, daß neue Berufungen (nach Saumur und Marburg) an ihn ergingen, doch der Graf von Bentheim hielt ihn zurück. Inzwischen war er aber schon durch seine Schriften (de praedestinatione; de s. trinitate und de persona et officio Christi, Steinfurti 1597) als Socinianer verdächtigt worden, und er sah sich gezwungen, auf Veranlassung des Grafen von Bentheim, gendthigt (1599), sich in Heidelberg zu rechtfertigen und seine Orthodorie nachzuweisen. Die Socinianer bemühten sich jetzt vielfach, ihn für sich zu gewinnen; sie beschloßen (1600), ihn zur Leitung des Lubliner Gymnasiums zu berufen und ließen ihm auch (1601) eine theologische Professur durch Johannes Roscorobius anbieten. Er lehnte aber die neuen Berufungen wieder ab und sein Ansehen in Steinfurt stieg so, daß er hier im Jahre 1605 zum Prediger und consistorial-Officior ernannt wurde. Nach dem Tode des Arminius erhielt er (1610) einen neuen Ruf nach Leyden, wo die Remonstranten eine Hauptstütze in ihm zu erhalten hofften. Erst nach längerem Bedenken nahm er den Ruf an und mit den günstigsten Zeugnissen versehen, ging er nach Leyden ab. Jetzt hatte er aber seine schon im Jahre 1602 zu Steinfurt veröfentlichten Disputationes X. de natura et attributis Dei als Tractatus de Deo sive de natura et attributis Dei, constans X. disputationibus cum annotationibus, Steinfurti 1610, herausgegeben, und wegen seiner in denselben ausgesprochenen Lehren über Gott, über die Eigenschaften Gottes, über die Prädestination und über Christus wurde er von den Contraremonstranten oder Gomaritanern des Socinianismus und der ärgsten Heterodoxie angeklagt, namentlich machte man ihm den Vorwurf, das vollkommen geistige Wesen Gottes, dessen Einfachheit, Ewigkeit, Unveränderlichkeit und Allgegenwart, die Dreieinigkeit, die persönliche Vereinigung beider Naturen in Christo, dessen Gottheit und vollkommene Genugthuung für unsere Sünden zu bezweifeln und über die Prädestination irrig zu lehren. Auch die Theologen von Heidelberg sprachen sich ungünstig über den Tractat aus und Vorstius schrieb: Protestatio epistolica contra theologorum Heidelbergensium de tractatu de Deo censuram, Hag. 1610. Seine Gegner in Leyden nahmen ihn mit Haß und Unwillen auf, ja, sie wußten selbst

den König Jakob I. von England in den Streit gegen ihn zu ziehen. Der König auf seine theologischen Kenntnisse einen Werth legte, fertigte selbst ein Verzeichniss Irrlehren aus dem Tractate des Vorstius und ließ es durch seinen Gesandten Wintwood den Generalstaaten übermitteln, mit der Erklärung, daß er sich als ihn ansehen müsse, sobald sie einen Keger, wie Vorstius, unter sich dulden wüßten. London, Oxford und Cambridge ließ der König das Buch des Vorstius vertheiligen. Dieser vertheidigte sich zwar in seiner *Christiana ac modesta responsio ad quosdam nuper ex Anglia transmissos*, Lugd. 1611, dennoch mußten die Streitigkeiten entlassen und er sah sich genöthigt (1612), als Verwiesener in Tergow zu leben. Unterbrochen dauerten aber die Angriffe gegen ihn fort, die selbst von einigen Schüler angefaßt wurden, welche in Friesland ein Schriftchen *de officio et hominis* hatten erscheinen lassen, das antitrinitarische Lehren enthielt und an acht Kirchen die Mahnung richtete, sich der allgemeinen Glaubenssache anzuschließen. Zu den Hauptgegnern des Vorstius gehörten unter Anderen vornehmlich Johannmann zu Lemurden, Sibrand Lubbert zu Franeker, Matthäus Stadus zu Amstedam, Georg Egliemmius; in einer Reihe von Streitsschriften (u. a. *Prodrömus p. responsi suo tempore secuturi ad declarationem Sibrandi Lubberti et mini Leovardensium iteratam cautionem*, Lugd. 1612; *Responsum plenius ad quosdam eristica, imprimis contra Ministrorum Leovardensium commonestiam ampliozem*, Lugd. 1612; *Paraenesis ad Sibrandum Lubbertum*, Gouda 1612) vertheidigte sich Vorstius meist mit großer Heftigkeit. Endlich wurde er durch die Stadt Dortrecht als Keger aus den Generalstaaten verbannt (1619). Er floh von Dortrecht und hielt sich bis zum Jahre 1622 in der Verborgenheit auf. Da gewährte der Herzog von Holstein den Arminianern eine Zufluchtsstätte; Vorstius kam im Juli 1622 nach Tübingen, hier starb er aber schon am 29. September. In Friedrichstadt beerdigt. Kurz vor seinem Tode soll er noch ein Glaubensbekenntniß aufgesetzt haben. Zur Socinianischen Lehre bekannt. Vgl. *historische und theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten von Joh. G. Walch III.* Jena 1734, S. 565 f. *Jena 1736*, S. 281. *Christliche Kirchengeschichte seit der Reformation von J. Schröder*, V. Bp. 1806, S. 240 ff. und die hier angegebene Literatur.

Vossius, Gerhard, Doktor der Theologie, Protonotar des päpstlichen Hofes und Probst von Tongern, bekannt durch seine umfassende Kenntniß der griechischen und lateinischen Sprache, wie durch seine patristischen Arbeiten, war um die Mitte des 16. Jahrhunderts geboren. Sein Geburtsort ist ganz unbekannt; von Einigen Hasselt als seine Vaterstadt genannt, von Anderen überhaupt nur angegeben, daß er im Gebiete von Klütich geboren worden sey. Er trat in den geistlichen Stand, allmählich die oben genannten Würden, unternahm eine Reise nach Italien, besuchte die berühmtesten Bibliotheken und richtete seine Forschungen vornehmlich auf die Herausgabe neuer Ausgaben von Kirchenvätern. Er gab darauf die Werke des Chrysostomus in lateinischer Uebersetzung heraus (1580), dann eine Rede des Augustin über die Milde thatigkeit mit lateinischem und griechischem Texte, wie auch mit Vorrede und Noten, ferner die Schriften des Gregorius Thaumaturgus mit dessen Vorrede die Schriften des Ephraim (1589) und des heiligen Bernhard de consideratione in einem Commentar (1594). Außerdem ließ er auch *Gesta et monumenta Gregorii* mit Scholien erscheinen (1586). Andere, minder wichtige Schriften sind: *Rhetorica artis methodus* und *Commentarium in somnium Scipionis*. Er begann auch die Herausgabe einer Ausgabe der Werke des heiligen Leo, konnte sie aber nicht vollenden. Er starb am 25. März 1609 in Klütich.

Vossius, Gerhard Johann (nicht, wie oftmals angegeben wird, Johann Gerhard), berühmt und bekannt durch seine Leistungen im Gebiete der Theologie, insbesondere der Kirchengeschichte, wie auch im Gebiete der Philosophie, Philologie, Geschichtskritik und Chronologie, berühmt und bekannt auch durch seine Streitigkeiten mit den Conträrden.

ten in den Niederlanden, war der Sohn des aus den Niederlanden stammenden Nigers Johann Vossius, der in der Nähe von Heidelberg lebte. Hier wurde Gerhard Johann Vossius im Jahre 1577 geboren. Als sich in der Pfalz die kirchlichen Streitigkeiten durch das unselige Treiben der Jesuiten und den unter den Protestanten herrschenden Glaubenseifer bis zur Unerträglichkeit steigerten, ging der Prediger Vossius aus in seine alte Heimat zurück, wo namentlich die nördlichen Provinzen unter Wilhelm von Oranien die errungene Freiheit sich zu bewahren wußten. Der junge Vossius begann zunächst in Dortrecht, dann in Leyden seine wissenschaftliche Ausbildung, besonders unter der Leitung des bekannten Franz Gomarus (s. diesen Artikel) und Lukas Grotius. Der eclecticischen Philosophie zugewendet, promovirte er zum Doktor der Philosophie, und schon im Jahre 1598 wurde er Professor zu Leyden, dann Rektor des theologischen Collegiums zu Dortrecht, wo er bis zum Jahre 1614 blieb; jetzt übernahm er das Rektorat des theologischen Collegiums in Leyden, während er einen an ihm erlangenen Ruf der theologischen Professur in Steinfurt ablehnte. Der Streit zwischen den Gomaristen und Arminianern war bereits lebhaft im Gange; Vossius hielt sich für den Gomaristen, ohne aber ihre Theorie im strengen Sinne aufzufassen. Die Dortrechter Synode hatte die zwischen beiden Parteien bestehende Feindschaft noch mächtig vertieft und diese nahm einen für Vossius so bedenklichen Charakter an, daß er den Ruf ablehnte, sein Rektorat niederzulegen (1618), doch suchte man ihn der Universität zu erhalten und er erhielt die Professur der Veredelsamkeit und Chronologie, freilich unter der Bedingung, daß er gegen die Dortrechter Synode weder öffentlich, noch heimlich schreiben dürfe. Jetzt erschien sein damals großes Aufsehen erregendes und die Gegner der strengen Gomaristen wenig befriedigendes Hauptwerk: *Historia de controversiis, quas Pelagius ejusque reliquiae moverunt. Libri VII.* Lugd. Bat. 1618 (von Isaac Vossii, Amstel. 1655), in welchem er die pelagianischen und semipelagianischen Lehren zusammenstellte und untereinander verglich, zugleich auch das arminianische System als von dem semipelagianischen verschieden, und die strenge Prädestinationslehre als der alten Kirche unbekannt nachwies. Sofort griffen ihn die Contra-Gomaristen mit großer Erbitterung an; ja, sie schlossen ihn durch die Synode zu Dortrecht (1620) von der Theilnahme am Abendmahle aus; sie wollten zwar (1621) die Strafe wieder zurücknehmen, forderten aber dafür einen Widerruf und das Verlassen von ihm, nicht gegen die Dortrechter Synode zu schreiben. Mit Gleichmuth lehnte er sein Schicksal. Im Jahre 1624 wurde ihm eine Professur der Profanwissenschaften zu Cambridge angetragen, doch veranlaßte ihn die Universität Leyden, nicht zu gehen; zwei Jahre darauf erhielt er eine neue Berufung nach England, die er ebenfalls ablehnte, doch übertrug ihm der König Karl I., dem Vossius durch den Erzbischof Laud von Canterbury empfohlen worden war, ein Kanonikat an der Kirche von Exeter, mit dem Rechte, außerhalb Englands, leben zu können. Indes regte sich das Verlangen in ihm, sich mit seinen Gegnern auf einen friedlicheren Fuß zu stellen. Er gab daher im Jahre 1627 sein Werk: *De historicis latinis* heraus und erklärte sich wenigstens den Worten nach dahin, daß er die Prädestinationslehre Augustins annehme, indem er zugleich bemerkte, daß sie der alten Kirche bekannt gewesen sei und mit derselben nicht im Widerspruche stehe, daß er den Semipelagianismus verwerfe. Sein Aufenthalt in Leyden war indes nicht mehr von langer Dauer, denn er wurde ihm gründlich verleidet worden, und er folgte im Jahre 1633 einem neuen Rufe als Professor der Geschichte am Gymnasium zu Amsterdam; hier starb er am 19. März 1642. Außer den erwähnten Hauptschriften verfaßte er noch eine ziemlich bedeutende Anzahl von Dissertationen chronologischen, historischen, philosophischen und theologischen Inhalts; seine sämtlichen Schriften erschienen 1701 zu Amsterdam. Vgl. Christianus Böhmer, *liber de Vossio*, allgemeines Gelehrten-Lexikon im Artikel „Vossius“, wo auch ein vollständiges Verzeichniß der Schriften des Vossius angegeben ist. Kendener.

Votivtafeln sind Erinnerungs-, Gedächtniß- oder Gedenktafeln, welche verdienstvollen Personen, oder auch der Gottheit, in Folge außerordentlich günstiger Ereignisse geweiht wurden. Der Gebrauch solcher Widmungen ging auch in die christliche Kirche über, die dazu einen biblischen Grund unter Anderem im 2. Buch Mos. 17, 14; Ps. 111, 4. zu finden meinte. Solche Tafeln sollten Zeugnisse des Dankes für empfangene Wohlthaten seyn und wurden, da ihnen ein religiöses Motiv zu Grunde lag, an heiligen Orten, in Kirchen und Kapellen aufgestellt. Im fünfsten Jahrhunderte waren in der Kirche bereits gebräuchlich, namentlich werden sie von Theodoret, Bischof von Cyrus, in *Ἑλληνικῶν Θεραπευτικῆ παθημάτων* Disput. XII. (ad odd. mos. Thom. Gaisford. Oxon. 1839) I, 8. erwähnt. Mit dem Steigen der Heiligen-Reliquienverehrung erhielt auch der Gebrauch der Votivtafeln eine größere Ausdehnung, indem man entweder überhaupt durch ein Gelübde zur Aufrihtung solcher Tafeln verpflichtet, oder diese aus Dankbarkeit einem Heiligen widmete und an seinem Orte aufstellte, weil er ein Gebet erhört haben sollte. Die Kapellen und Kirchen, die Wallfahrtsörter galten, erhielten vorzugsweise solche Votivtafeln; diejenigen, welche aufstellen ließen, hießen Donatoren. Der Gebrauch der Votivtafeln hat sich besonders in der katholischen Kirche erhalten; sie tragen gewöhnlich die Bezeichnung: *ex voto*, stellen meist Bilder dar, auf welchen eine Person (es können auch mehrere seyn) in betender Stellung, oft auch zugleich mit dem Ereignisse, bei welchem man Hülfe oder Beistand, oder auch eine Erhörung des Gebetes gefunden zu haben glaubte, abgebildet ist. In der protestantischen Kirche waren sonst auch Votivtafeln gebräuchlich, die jetzt noch oft in den Kirchen steht. Sie bestehen aus Erz oder Stein, sind meist dienstvollen Geistlichen, welche Prediger und Seelsorger an der Kirche waren, zum Andenken gewidmet, enthalten eine kurze Lebensbeschreibung in lateinischer Sprache und stellen oft auch das Bild dessen, dem die Tafel gewidmet ist, entweder in Lebensgröße oder nur in einem Brustbilde dar.

Neudecker.

Vulgata und die lateinischen Bibelübersetzungen. Unter den lateinischen Uebersetzungen der heiligen Schrift gebührt der Vulgata zwar nicht in kritischer aber wohl in allgemein kirchen- und culturgeschichtlicher Hinsicht, die erste Stelle, da sie selbst mit ihrer Vorgängerin, der sogenannten Itala, die wir angemessener Vetus Latinus nennen, zum Theil in sehr enger Beziehung steht, aber auch auf spätere Uebersetzungen nicht ohne Einfluß blieb, so will es angemessen erscheinen, hier im Zusammenhange die lateinischen Uebersetzungen der Bibel zu behandeln. Hieraus erhellt zugleich daß sich der Stoff in drei größere Theile zerlegt; wir beginnen billig mit der Vetus Latinus.

Die Literatur über die lateinischen Bibelübersetzungen ist umfangreich, abgesehen indessen von einigen Punkten, die der Polemik ein besonderes Interesse boten, ist zugleich die rein bibliographische Seite berücksichtigt worden. Im Allgemeinen weisen wir auf folgende Werke: Humfr. Hodii de Bibliorum textibus originalibus versis. gr. et latina vulgata l. IV. Oxon. 1705. fol. p. 342. ss. J. G. Carpzovi Critica s. V. T. Lips. 1728, 4^o, p. 664 ss. Bibliotheca sacra post Jac. le Lou et C. F. Boernerii iteratas curas ordine disp., emend. suppl., contin. ab A. Masch. P. II. T. 3. 1. 2. Hal. 1783, 1785, 4^o. E. F. R. Rosenmüller Handbuch für die Literatur der biblischen Kritik und Exegese, Bd. III. (Leipzig 1788) S. 175 ff. Bd. IV. S. 167 ff. G. W. Meyer, Geschichte der Schriftenerklärung seit der Wiederherstellung der Wissenschaften, 5 Bände, Göttingen 1802—1809, 8^o. J. Melch. Böjens, Verzeichniß seiner Sammlung seltener und merkwürdiger Bibel-Halle 1777, 4^o. und desselben Fortsetzung des Verzeichnisses, Hamburg 1778, 4^o. Josias Ford, die Bibelgeschichte in einigen Beiträgen erläutert, 2 Bände, Kopen und Leipzig 1779, 1783, 8^o. Bibliotheca biblica Ser. Wurttemberg. Ducis, olim Lorkiana, ed. et descr. a J. Ge. Adler, 5 Partes, Altonae 1787, 4^o.

I. Vetus Latinus. — Die lateinische Kirche war gegen Ende des zweit-

sechshundert im Besitze einer lateinischen Bibelübersetzung. Wir erkennen dieß daraus, schon die ältesten lateinischen Kirchenschriftsteller, als Tertullianus, Cyprianus und der lateinische Uebersetzer des Irenäus, vergl. Mill. Proleg. in N. Testam., 608—626, Stellen der heiligen Schrift in Menge ziemlich übereinstimmend, also dieselben anführen. Auch ist nicht zu bezweifeln, daß sie sämtliche Schriften des Alten und Neuen Testaments, wie sie uns vorliegen, umfaßte, denn wenn sich Tertullianus und Cyprianus auf einige nicht beziehen, so wird das bloß zufällig seyn. Von den kanonischen Büchern des Alten Testaments übergeht Tertullianus Ruth, 1. 2. Chron., 1. 2. Regem., Esther, Obadi., Zeph. und Hagg., aber Cyprianus citirt von diesen Jerem., Neh., Zeph. und Hagg., übergeht aber selbst außerdem Jon. und Klaglieder. Von den Apokryphen verweist Tertullianus nur auf Weisheit, 1 Makkabder und 4 Esra, Cyprianus nennt de monog. 17. Judith, Cyprianus übergeht Judith und 4 Esra, bezieht sich außer jenen auf 3 Esra, Baruch, Tobi, Sirach und 2 Makkabder. Von den neu-testamentlichen Schriften werden von Tertullianus nur drei Briefe nicht berücksichtigt, 1. 2 Petri und Jak., vom Cyprianus außer diesen auch nicht Brief Judä, Philem. und Hebräerbrief. Daß das Alte Testament aus der griechischen LXX. übersezt wurde, ist sich nach der Zeitlage von selbst.

Je weiter wir mit dem dritten Jahrhundert in der Zeit vorschreiten, um so zahlreicher werden die Citate aus dieser Uebersetzung, um so mehr aber treten auch in diesen Uebersetzungen hervor, und nicht bloß formelle und ziemlich unerhebliche, die den Sinn eben berühren, sondern einzelne Worte, Sätzchen, Verse liegen unverkennbar in verschiedenen Uebersetzungen vor. Der Text erfuhr hiernach eine sehr verschiedene Behandlung, und er wurde mit der Zeit ein so gemischter und wilder, daß es sich nach der Mitte des vierten Jahrhunderts als dringendes Bedürfniß herausstellte, im Interesse der Kirche für einen berichtigten Text oder für eine neue Uebersetzung Sorge zu tragen. Um sich, wie oben bemerkt wurde, von einzelnen Worten, Sätzchen und Versen nicht nur verschiedene Uebersetzungen vorfinden, so erhebt sich schon nach dieser Beobachtung die Frage, ob die lateinische Kirche nur eine Uebersetzung besaß, die aber im Laufe der Zeit durch Varianten unsäglich verunstaltet wurde, oder ob sie mehrere hatte, von deren Vermischung eben die gränzenlose Verwirrung angerichtet wurde. Schon Hieronymus und Augustinus beantworteten sie verschieden; bevor wir indessen ihre Antworten vorlegen, lassen wir nicht unbemerkt, daß von einigen Apokryphen (Baruch, Tobi, Makkab.) allerdings zwei alte Uebersetzungen vorliegen, indem die alte, sehr frei gegebene Uebersetzung in diesen Büchern von einem Späteren, und wiederum sehr frei bearbeitet wurde. Dieß ist jedoch für unsere Untersuchung durchaus unerheblich, da es in den übrigen biblischen Büchern ein gleiches oder nur ähnliches Verhältniß nicht nachweisen läßt.

Hieronymus weiß bis dahin nur von einer lateinischen Bibelübersetzung, die freilich äußerst verderbt in den Handschriften vorliege. Er sagt: tot sunt exemplaria quae quot codices, beklagt wiederholt die varietas und vitiositas der codices latini, und bringt darauf, sie zu verbessern. Die Fehlerhaftigkeit verschuldeten nach ihm theilweise interpretas, theils praesumptores imperiti, theils librarii dormitantes; er meinte so, daß zum Theil schon die Uebersetzer selbst falsch übersezt, sodann Unkundige den Text durch vermeintliche Verbesserungen verunstaltet, endlich nachlässige Abschreiber weglassen, zugesetzt und verändert hätten, vgl. besonders praef. in evang. ad Damasum.

Auders Augustinus, er sagt de doctr. christ. 2, 11: Qui scripturas ex hebraea lingua in graecam verterunt numerari possunt, latini autem interpretes nullo modo. Ut enim cuique primis fidei temporibus in manus venit codex graecus et quantum facultatis sibi utriusque linguae habere videbatur, ausus est interpretari, und er spricht daher von latinorum interpretum infinita varietas und 2, 14. de interpretum numerositas. Diese Worte streng gefaßt, gab es nach Augustinus nur wenige lateinische Bibelübersetzungen; da indessen Augustinus hier im Allgemeinen

von interpretes überhaupt spricht, so wird er nicht nur solche meinen, die die ganze Bibel oder ganze Bücher selbstständig übersetzten, sondern auch solche, die einzelne Stellen und Stellen übertrugen und eine vorliegende Uebersetzung mehr oder weniger verbesserten. So erstrecken sich die verschiedenen Uebersetzungen, die er de doctr. christ. 2, 12. führt, nur auf einzelne Worte, nämlich Jes. 58, 7. domesticos seminis tui — carum tuam, 7, 9. non intelligetis — non permanebitis, Röm. 3, 15. (Jes. 59, 7.) acuti — veloces, Weisß. 4, 3. *μοσχεύματα* vitulamina — plantationes. Wenn man (Abhandlungen über verschiedene Gegenstände, Bd. I. Regensburg 1854, S. 100) und nach ihm Reusch (Lüb. theologische Quartalschrift, 1862, S. 249 ff.) sich bezieht, daß Augustinus einige Male interpretari ungenau im Sinne von verbessern brauche (so ep. 71. ad Hieron.: Evangelium ex graeco interpretatus es multo mellem graecas potius canonicas nobis interpretari scripturas), diesen Sprachgebrauch auch hier geltend machen will, so daß Augustinus mit Hieronymus übereinstimmend bloß von verschiedenen Recensionen der einen Uebersetzung rede, so kann ich nicht zustimmen. Denn von einer Uebersetzung redet Augustinus überall nicht, und wenn er einfach interpres latinus citirt, so meint er den eben vorliegenden Text. Selbst wenn jener Gebrauch des interpretari ein ungenauer und nur ausnahmeweiser, und wenn es dünkt mich, spricht Augustinus de doctr. chr. 2, 14. 15. deutlich genug. Hier unterscheidet er codices emendati et non emendati, und nachdem er den Canon aufgestellt hat, ut emendatis non emendati cedant, ex uno dumtaxat interpretationis genere venientes schließt er sofort an: in ipsis autem interpretationibus Itala est praesertatur, nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiarum. Wie er nun auch mit der vielbesprochenen Itala verhalten mag, siehe unten, unzweideutig bezeichnet er sie gerade auch durch den Zusatz, als besondere Uebersetzung, zu geschweigen daß er ja oben 2, 11. die latini interpretes den graeci geradezu zur Seite stellt. Hiernach muß ich die herkömmliche Annahme, daß nach Augustinus verschiedene lateinische Uebersetzungen existirten, durchaus festhalten.

Auktorität steht also gegen Auktorität, Hieronymus gegen Augustinus und die Lehren blieben hiernach im Grunde bis heute in zwei Lager getheilt. Erscheint sich zunächst in dieser Frage der alte Hieronymus, der einen guten Theil seines langen Lebens dem kritischen Bibelftudium widmete, zu einer entscheidenden Antwort berechtigt, so war doch auch Augustinus ein scharfer Beobachter und in der heiligen Schrift bewandert, wie Wenige. Wir müssen daher, von der Auktorität absehend, von uns selbst die Entscheidung suchen.

Vorab kann von sehr zahlreichen (L. v. Eß, Geschichte der Vulgata, S. 100. F. Münter, Primordia eccles. Africanae, Hafn. 1829, 4^o, p. 84), wirklich existirten Uebersetzungen, selbst im Sinne Augustin's (siehe oben), keine Rede seyn, vielmehr sind in Wirklichkeit ihre Zahl eine sehr bescheidene gewesen seyn und die drei schwersten überschritten haben. Und einzig so ist die Frage zu stellen, gab es nur eine Uebersetzung oder gab es einige. An sich ist das Eine so gut denkbar, als das Andere. Die Entscheidung kann nur die kritische Durchforschung des vorliegenden Materials geben. Für Herbeischaffung des Materials ist nun sehr Namhaftes geschehen, siehe unten, aber für die Durchforschung desselben im Grunde noch herzlich wenig, was darin seine Erklärung findet, daß diese Arbeit ebenso mühselig ist, als sie nicht sofort ein Resultat versprechen scheint. Wir müssen uns hiernach im Folgenden wesentlich auf eigene Studien und Beobachtungen stützen.

Ueberreste der alten Uebersetzung haben sich theils als Citate in den älteren lateinischen Vätern und kirchlichen Dokumenten, theils zusammenhängender in Bibelhandschriften erhalten. Obgleich die letzteren nur spätere Abschriften sind und von neuem Verderbnissen sich nicht frei erhalten konnten, so sind sie doch für uns die bessere Auktorität. Dieß zeigt ihr archaischer Charakter, sie geben aber auch den Text ex professo im Zusammenhange und sind zum Theil erheblichen Alters. Dagegen sind die Citate

großer Vorsicht zu gebrauchen. Diplomatische Genauigkeit lag überhaupt dem Altertume ferne, die Bäter citiren daher vielfach ungenau, dieselbe Stelle bald so, bald so, es, daß das Gedächtniß irrt oder verschiedene Exemplare vorlagen, auch wird das mit wohl dem Zusammenhange angepaßt. Sehr bemerkenswerth ist die Sprachveränderlichkeit, denn man erkennt, daß viele sprachlichen Härten, die die Uebersetzung ursprünglich hatte und die Bibelhandschriften noch geben, bereits getilgt waren oder stillschweigend beseitigt wurden. Endlich ist gerade hier die Frage, ob der Text der Citate von Abschreibern und Herausgebern willkürlich verändert wurde.

Durchgehen wir auch nur einige Kapitel nach dem vorliegenden kritischen Apparate, so tritt uns eine solche Verschiedenheit entgegen, daß es unmöglich erscheinen will, sie auf die Grundlage einer einzigen Uebersetzung zurückzuführen; von Versen und kleineren Abschnitten liegen offenbar verschiedene Uebersetzungen vor, der Unmasse kleinerer Abweichungen gar nicht zu gedenken. Und dennoch scheint sich bei tieferer Betrachtung die Wichtigkeit des Hieronymus zu erwahren, denn die Zeugen, welche Verse hindurch eine gewisse Uebersetzung geben, fallen dann doch in die gemeinsame zurück, und gewöhnlich beharrt auch durch ihre besondere Uebersetzung die andere als Grundlage hindurch. Wir halten dies als Resultat fest, so daß Augustinus allerdings sich in der Sache nicht verlor, und versuchen zunächst, uns den ursprünglichen Charakter dieser Uebersetzung klar zu machen und sodann zu erklären, wie sie im Laufe der nächsten Jahrhunderte die mannichfaltigste Umgestaltung erfuhr. Dann erst kann über ihre Entstehung Zeit, Ort und Urheber, und über ihre Bedeutung gesprochen werden, endlich ist zu zeigen, was die Wissenschaft bis dahin für sie gethan hat.

Es ist aus dem oben Bemerkten deutlich, daß wir die ursprüngliche Uebersetzung wesentlich in den ältesten Bibelhandschriften zu suchen haben, und wir gehen nicht fehl, wenn wir als Grundsatz aufstellen, daß der unvollkommenere, wörtlichere, unrichtigere sprachlich rauhere Text vor dem richtigern und gewandteren in der Regel das Prädikat der Ursprünglichkeit hat, wobei denn freilich nicht jeder Schreibfehler, jede Nachlässigkeit und Schnurre späterer Abschreiber mit in den Kauf genommen werden soll.

Die Uebersetzung ist eine durchaus wörtliche und danach sehr ungenau und unbeholfen, die Sprache die deteriorirte des zweiten Jahrhunderts mit Beimischung von barbarischen Formen und Worten aus der Volkssprache und von Provinzialismen, siehe unten. Das peinliche Streben des Uebersetzers nach Wörtlichkeit, vgl. z. B. in nihil facti sunt *καὶ οὐκ ἐγένοντο* Mich. 1, 14., a modo *ἀπὸ τοῦ νῦν* Mich. 4, 7., ut quid *ἵνα τί* Mich. 4, 9., si fragend für *ei* Ion. 4, 4., ist namentlich bei den zusammengesetzten Worten sehr sichtbar. Griechische Composita und Decomposita werden getreulichst wiedergegeben, vgl. z. B. *conrecumbentes συνανακείμενοι* Vul. 7, 49., *perexcicare κατακλίσειν* Jos. 13, 15., *pervindemiare ἀποτρύγαν* Am. 6, 1., *resalvari ἀνασώζεισθαι* Mich. 2, 3., *perdiviserunt κατεδιέλλαντο* Joel 4, 2., ja, selbst lateinische Verba und Composita müssen sich den Casus des Grundtextes octroyiren lassen, vergleiche z. B. *medierint mei μου* Mich. 5, 15., *praecinctam cilicium περιζωσμένην σάκκον* Mich. 1, 8., *operuit se cilicium περιεβάλτο σάκκον* Ion. 3, 6. 8. Von den Präpositionen ist namentlich die Construction des in und sub sehr schwankend. Weiter ist charakteristisch, daß eine Reihe von griechischen Worten latinisirt erscheinen, die zum Theil schon in den Mund des Volkes gekommen seyn mochten, z. B. *abyssus, baddin βαυδίν* Dan. 10, 5., *cataclysmus* Sir. 40, 10., *chrisma* Dan. 9, 26., *erysibes ἐρυσίβη* Ezech. 1, 4., *holocaustum, lygyrium λυγύριον* Ezech. 28, 13., *ophax ὄφαξ* Daniel 1, 5., *orphanus* Mich. 2, 2., *paradisus* Ezech. 28, 13., *rhomphaea* Esai. 39, 36., *tharsis* Esai. 28, 13., *tharsis θαρσίς* Dan. 10, 6.

Wenn diese Erscheinungen wesentlich in dem Streben nach Wörtlichkeit ihren Grund haben, so bietet die Sprache doch auch sonst des Eigenthümlichen nicht wenig dar. Gewöhnlich nennt man sie unwerth schlecht, indessen wollen wir lieber vorläufig das Symptom vergessen, das nur einen Cicero als mustergiltig anerkennt, und die Sache neh-

men, wie sie geschichtlich liegt. Die lateinische Sprache erfuhr in der Kaiserzeit eine große Umwandlung. Im Verhältniß zu Cicero und seinen Zeitgenossen ist die Latinität eines Seneca, der Plinii, des Quintilianus, Tacitus eine sehr verschlechterte; der classische Periodenbau und Numerus fehlt, ebenso die Reinkwort- und Satzbildung, dafür ist die Haltung rhetorisch und prunkvoll, mit Anti-Fragen, Ausrufungen durchspickt, und reich an Figuren und Bildern; die Wort ist gekünstelt, aus der Dichtersprache Vieles in die Prosa hinübergenommen, u freie Gebrauch des Infinitiv und der Casus, und der Sprachschatz verändert, Worte theils eine andere Bedeutung erhielten, theils neu gebildet oder der Volk entnommen wurden, endlich werden griechische Worte beibehalten oder latinisirt, unter Anderem Em. Opitz, Specimen lexicologiae argenteae latinitatis, Nau a/S. 1852, 4^o, desselben Quaestiones Plinianaes, Naumburg a/S. 1861, 4^o, Grasberger, De usu Pliniano, Wiroeb. 1860, 8^o. und Hugo Holstein, De minoris elocutione, Naumburg a/S. 1862, 4^o.

Dieselbe Sprache begegnet uns nun in unserer Uebersetzung, und wenn alle in unreinerer Gestalt, als anderwärts, so liegt der Grund theils darin, daß der sezer durch sein Princip gebunden war, theils aber auch darin, daß er zu den seiner Zeit durchaus nicht zählte, sondern als homo literatus ut unus de multi zwar für den Gebrauch der Gemeinde schrieb. Im Uebrigen werden gar manche cismen spätern Abschreibern auf Rechnung fallen. Zur Veranschaulichung der Emdgen einige Beispiele hier folgen, mit Beifügung wenigstens einer Belegstelle. men: praevicari Hof. 8, 1., demoliri Ezech. 26, 12., lamentari Luf. 7, 32., taui Joel 1, 7., paenitebitur deus Jon. 3, 9., odietur Sirach 20, 8., odio 9, 15., odientibus Mich. 3, 1., avertuit Hof. 8, 3. c. Fuld., prodiss Mich. 4 praeteris Judith 2, 6., floriet Psalm 131, 18., absconsus Luf. 8, 17., pro Hof. 13, 16., pasuas Hof. 13, 6., mala μῆλον Joel 1, 12., extensa für ex Ezech. 17, 3. retiam für rete Ezech. 17, 20., cubilis tuus Dan. 2, 28. 29., sic meas συκῆς μου Joel 1, 7., altarium Joel 1, 9. 13., jusjuramentum 4 17, 19. Worte: concupiscibilis Ezech. 26, 12., confixio Hof. 9, 13., coni συγκλασμός Joel 1, 7., confortare ενισχυειν Joel 4, 16., contribulare Sir. 3: contribulatio Am. 6, 6., tribulatio Jon. 2, 3., derisorius Mich. 1, 10., evag Ezech. 26, 15., exterminium αφανισμός Mich. 1, 7., exalbare Joel 1, 7., just Ezech. 16, 52., justificationes δικαιώματα Ezech. 18, 9., muratus Sir. 28, 17. ditio ἀπώλεια Ezech. 26, 21., profetizare Ezech. 25, 2., reaedificare Ezech. 26 salvare Hof. 14, 3., salvator Jon. 2, 10., superintrare Am. 6, 1. Vebenti incredibilis ungläubig Sir. 1, 36., memorari und rememorari alicujus eines ge Jon. 2, 8; Ezech. 16, 61., demergere sich versenken Jon. 2, 6., diminuit ωλ Joel 1, 10., exorare εξιλασκεσθαι Ezechiel 43, 22. 26., exoratio εξιλασμός 4 43, 23., exterminata est αφανισθη Ezech. 25, 3., maleficia φάρμακα Mich. 5 substantia Vermögen, Habe Luf. 19, 8. Constructionen: obaudire aliquem Hof. supus eum Ezech. 17, 23., vestem se dispoliabunt Ezech. 26, 16., zelati legem 1 Matt. 2, 26., benedixit illam Luf. 1, 28., eum nocuit 4, 35., comital cum illo 7, 11., facite eos recumbere 9, 14., conloquebantur illi 9, 30., gr mini mecum 15, 6.

Ohne Zweifel hatte ein Bedürfniß zur Uebersetzung gedrängt. Allerdings digte sie dasselbe verhältnißmäßig, sie kam in kirchlichen Gebrauch und wurde so lesen und benutzt, aber ihre unlängbaren Mängel waren vornehmlich der Grund, d im Laufe von zwei Jahrhunderten bis zur Unkenntlichkeit verändert wurde und schl das bunteste Uebersetzungsgemisch als Kirchenübersetzung vorlag. Auch ist nicht zu sehen, daß sie ein besonderes Ansehen nicht hatte, und wie man sich überhaupt an matische Genauigkeit nicht zu halten pflegte, so machte sich Niemand ein Gewissen d etwas nach seinem Sinne zu ändern. Die Veränderungen selbst waren theils so

als materielle. Zu den ersteren zählen: 1) ganz geringfügige und mehr unwillkürliche, den man synonyme Worte miteinander vertauschte, oder die Wortstellung unerheblich ändert werd. Vertauscht wurden z. B. Worte wie dixit ait, quia quom propter quod, is ille, hii ii, in super, ambulare incedere, praecepta mandata, amo verbum, in conspectu ante coram, sacerdotium administrare sacerdotio fungi, si timere ne timeas; 2) setzte man an die Stelle solbter Worte gewöhnliche, vergl. B. Lul. 1, 28. gratificata, gratia plena. 1, 32. thronum, sedem. 1, 36. senecta, senectute. 1, 49. magnalia, magna. 1, 58. circumhabitantes, vicini. 2, 7. in cubo, in diversorio. 2, 35. framea, gladius. 3, 1. quattuorviratum habente, turba. 3, 14. calumniaveritis, calumniam feceritis. 4, 19. acceptabilem, acutum. 5, 19. per tegulatum, per tegulas. 6, 35. nequas, malos; 3) wurden verschiedene Construktionen latinisirt, vgl. z. B. Lul. 1, 3. adsecuto omnibus (πᾶσιν), et omnia. 1, 7. in diebus, aetate. 1, 10. fuit adorans, orabat. 1, 17. converte, ut convertat, ad convertenda. 3, 1. in anno, anno. 3, 23. quasi, fere. 4, 7. ad sanandum eos, ut curaret eos. 6, 48. fodit et exaltavit, fodit in altum. 7, 1. baptizati baptismum, bapt. baptismo. 9, 1. languores curare, l. curandi. Man sieht man endlich 4) harte und ungelente Wortfügungen verbesserte, kam dabei wohl auch ein kleines Stück neuer Uebersetzung zum Vorschein.

Die Uebersetzer griffen die materiellen Veränderungen ein. Wenn dem Uebersetzer und den Verbesserern der gleiche griechische Text vorgelegen hätte, so würden die Nachbesserungen, wenn immerhin zahlreich, doch noch maßvoll geblieben seyn, es würden Auslassungen nachgetragen, einzelne Worte und ganze Sätze berichtigt worden seyn, und in dieser Hinsicht einzelne Stücke in neuer Uebersetzung erscheinen. Nun aber war es dem griechischen Bibeltexte dauernd schlecht bestellt; der Text der LXX. lag schon dem Uebersetzer verwildert vor und durch die wohlgemeinte und mühselige, aber in ihren Folgen höchst nachtheilig wirkende, kritische Arbeit des Origenes, wurde die Verwirrung noch größer. Indem nun die Verbesserer je mit ihren Texten an die Uebersetzung traten, nach denselben strichen und zusetzten, einzelne Worte und Verse änderten, wurde diese Stücke vielleicht zunächst am Rande für sich neu übersezt und sich dieß in dem Gemisch in Handschriften übertrug, da mußte wohl ein so rathloser Text entstehen, wie ihn ein Hieronymus und Augustinus schildert, und wie er auch uns noch zu Theil vor Augen liegt.

Was nun die Entstehung der Uebersetzung betrifft, so wissen wir, wie bemerkt, nur das, daß sie gegen Ende des zweiten Jahrhunderts existirte, und es ist weiter zu erörtern, ob sie viel früher entstand und wo und wie. Von vorn herein müssen wir auf verzichten, hierbei sehr in's Specielle gehende Daten zu gewinnen, aber das Allgemeine läßt sich viel zuverlässlicher aussprechen, als es bisher geschehen.

Die Sprache der Uebersetzung führt uns in das Abendland, denn nur in diesem Lande die lateinische Sprache herrschend; sodann gestalteten sich nur in Italien und in der proconsularischen Afrika die kirchlichen Verhältnisse in den beiden ersten Jahrhunderten der Art, daß man auf den Gedanken kommen konnte, die Bibel zu dolmetschen. Der Charakter der Uebersetzung zeigt deutlich, daß sie ein dringendes Bedürfnis war, daß man den griechischen Text, der für den gewöhnlichen Gebrauch unzulänglich war, durch eine ganz treue Uebertragung zu ersetzen suchte.

Nach Italien und zunächst nach Rom kam das Evangelium in frühester Zeit, und die griechische Sprache. Diese Sprache ward die der Gemeinde und blieb es für lange. So schrieb der Römer Clemens griechisch, ebenso um 170. Modestus, s. Hieron. de vir. ill. 33., der Presbyter Cajus um 210 und der enträthselte Hippolytus, gegen Hieronymus a. a. D. 53. vor Tertullianus nur den römischen Bischof Victor den römischen Senator Apollonius als lateinisch Schreibende nennt. Diese Erscheinung hat insofern nichts Auffälliges, als Kenntniß des Griechischen die erste Bedingung der Bildung und in den Städten des südlichen Italiens die griechische Sprache auch

vielfach die Umgangssprache war. Hiernach konnte das Bedürfnis einer lateinischen Bibelübersetzung hier nicht sofort, vielmehr erst dann entstehen, als die evangelische Predigt in den dem Verkehre fern stehenden Landschaften weitere Ausdehnung gewonnen hatte.

Ganz anders lagen die Dinge in Afrika, wohin sich das Christenthum von Italien aus verbreitete. Bei der vielfachen Verbindung, namentlich Roms mit Karthago, afrikanischen Metropole, kamen sicher schon im ersten Jahrhundert Christen dahin, irgend erheblich ward die christliche Pflanzung dort erst mit dem zweiten Jahrhundert Glücklichen Fortgang nahm sie im Laufe dieses Jahrhunderts, so daß sie am Ende desselben sehr ansehnlich war. Hier nun in Afrika war die griechische Sprache für die Massen unbelannt, nur manche Fremdlinge und einzelne Gebildete verstanden sie, die wurden nach den drei verschiedenen Nationalitäten drei Sprachen gesprochen. Die Numiden und Mauren blieben als Nomaden von den Bildungselementen der Zeit und auch vom Christenthume wohl ziemlich unberührt, vgl. Augustin. ep. 80., dagegen wurden die Punier in den neuen Bildungsproceß hineingezogen, wenn auch die Sprachveränderlichkeit zunächst Schwierigkeiten machte. Die Siegreichen waren die römischen Eroberer, die mit dem Schwerte und der Bildung eroberten, das Punische zurückgemängt und schließlich verdrängten, so daß das Lateinische die herrschende Sprache ward. Das Griechische mußte sich somit hier in den Dienst des Evangeliums stellen, das griechische Wort mußte latinisirt werden und dabei die lateinische Sprache eine Gestaltung erhalten, daß sie als Kirchensprache dienen konnte. Erwägt man diese Verhältnisse und die unlängbare Thatsache, daß die lateinische Kirchensprache ein afrikanisches Produkt ist, so ist es nicht über sich, wie überall, an der Hand der Bibel bildete, so kann nichts fester als stehen, daß unsere Uebersetzung in Afrika angefertigt wurde. Dieß bestätigt auch der Sprachcharakter der Uebersetzung vollkommen. Indem wir uns auf das über die Sprache oben Bemerkte beziehen, betonen wir hier nur den durchaus provinziellen Charakter der Sprache und bemerken im Specielleren, daß sich die meisten auffälligen Erscheinungen entweder geradezu oder in Parallelen bei den afrikanischen Schriftstellern, und ganz besonders beim Tertullianus finden. Einzelne Beispiele hiefür anzuführen, wo sie in Masse vorliegen, würde unnütz seyn, wir verweisen dafür unter anderen auf Wislizenus a. a. D. S. 45 ff.

Jetzt läßt sich näher nach der Zeit und nach der Entstehungsweise fragen. Richtig, was wir oben bemerkt, daß erst im Verlaufe des zweiten Jahrhunderts die karthagische Gemeinde zu einer beträchtlichen heranwuchs, so werden wir die Entstehung der Uebersetzung nicht vor die Mitte des zweiten Jahrhunderts stellen dürfen, vielmehr annehmen haben, daß sie kaum ein oder zwei Jahrzehente früher angefertigt wurde, als uns geschichtlich entgegentritt. Ohne Zweifel fand das Evangelium zunächst unter der römischen Bevölkerung Anhänger, die sich vorerst noch mit dem Griechischen zu behelfen konnten, was in der Folge nicht mehr ging. Auch übersehe man nicht, daß selbst Tertullianus anfänglich noch Griechisch schrieb.

Die Frage endlich, ob die Uebersetzung das Werk nur eines Mannes sey, ist schwerlich zu verneinen, vielmehr anzunehmen, daß das Bedürfnis ungefähr um die gleiche Zeit verschiedene Männer einzelne Bücher zu übersetzen veranlaßte, wodurch man schließlich zu einer vollständigen Uebersetzung kam. Ein allgemeiner Typus zieht sich freilich über das Ganze, und der verbindet es nach Zeit und Ort, aber die einzelnen Bücher sind näher angesehen, wörtlicher und freier, besser und schlechter übersezt. Ueber die apostolischen Bücher siehe die eingehenden Bemerkungen Mill's Proleg. in N. T. S. 513—605, die jedoch mit Vorsicht zu benutzen sind. Ebenso zeigen sich Verschiedenheiten bei den Büchern des Alten Testaments, so ist z. B. das Buch Judith schlecht, viel besser Jesus Sirach und die Weisheit, recht gut das Gebet Manasse übersezt, indessen ist hier noch überall viel zu untersuchen, bevor man es wagen darf, an die Bestimmung der Zahl der Uebersetzer zu denken.

Nun erst können wir die vielbesprochene Stelle Augustin's de doct. chr.

: in ipsis autem interpretationibus Itala ceteris praefertur, nam est veritas tenacior cum perspicuitate sententiae, die dieser im Jahre 397 niederschrieb, u. Er unterscheidet hiernach eine italische Uebersetzung von andern, aber eine wird eben nur hier genannt, und statt der poetischen Form itala sollte man italica sein. Man hielt diese Punkte für so erheblich, daß man durch Emendation helfen zu können glaubte; Bentley, dem J. A. Ernesti u. a. zustimmten, emendirte: interpretationibus illa ceteris praefertur quae est; Potter (s. Marsh, Anmerkungen zu J. D. Michaelis Einleitung, 1. S. 215); J. G. Kreyssig, Observ. philol. crit. in Jobi cap. XXXIX, 19—25. p. 10; Eichhorn, Einleitung in das Alte Testament, 3. Aufl., 1. S. 701: interpretationibus usitata ceteris, vgl. Justin. de consensu Evangelist. 2, 66. Die letztere Emendation ist in der That nicht, doch war es sicher ein richtiges Gefühl, daß man neuerlich den diplomatischen wieder festhielt, nur muß ich es rücksichtlich desselben für sehr möglich halten, daß solcher Schreibfehler für italica ist. Wie dem sey, die italische Uebersetzung Augustin's nicht zu beseitigen, und es fragt sich, was das für eine war. Gab es nur eine Uebersetzung, so kann es nur eine besondere Recension gewesen seyn, und so erklärt sich dahin, daß die in Afrika entstandene Uebersetzung in Rom und Italien viele Veränderungen erfahren habe, besser stilisirt, auch etwa nach griechischen Handschriften verbessert worden sey: auf diese Weise sey neben dem afrikanischen Texte ein anderer entstanden, der sich in den italienischen Handschriften finde. So unter andern auch a. a. O. S. 23 ff. Wer möchte läugnen, daß dieß so geschehen konnte — die Einzelheiten wird es wirklich so geschehen seyn, — aber den Nachweis der italischen Recension im Großen und Ganzen — denn die Angabe einiger Varianten, die in italienische Auktoritäten gegen afrikanische stehen, besagt noch nichts — ist man ihm schuldig geblieben, und so lange dieser nicht geleistet ist, kann ich diese Ansicht nicht als die richtige ansehen. Neuerlich erklärte C. A. Breyther, Diss. de vi antiquissimae vers., quae extant latinae, in crasin evangel. IV. habeant. b. 1824, 8°. die Itala für die Uebersetzung des Hieronymus. Er hätte dafür reichlich schlechte Gewährsmänner beibringen können, den Isidor. Hisp. Etym. 6, 5: (Hieron.) interpretatio merito ceteris antefertur, nam et verborum tenacior perspicuitate sententiae clarior est, und Walafr. Strabo praef. glossae ordin., indem diesen jene Stelle Augustin's in Erinnerung lag, trugen sie die Sachlage Zeit ohne Weiteres auf die zur Zeit Augustin's über. Mit dem Namen Itala oder Charakterisirung ließe sich dabei wohl zurecht kommen, aber falsch ist, wenn Breyther, Augustin gebe im Hiob die hieronymische Uebersetzung. Die Hauptsache jedoch ist diese Ansicht aller Geschichte widerspricht, denn als Augustinus 397 schrieb, war Hieronymus zu Bethlehém eben erst mitten in der Arbeit, und er hatte noch etwa sieben Jahre zu arbeiten, bis er sie vollendete, wie aber Augustinus gerade an dieser Arbeit befallen hatte, werden wir unten sehen. Ganz anders stellt sich die Sache, wenn man nicht E. Neufß, Geschichte der heiligen Schriften des Neuen Testaments, 3. Aufl. 16 die Vermuthung ausgesprochen hat, daß Augustinus unter der Itala die herabgearbeitete Bearbeitung des Vet. Latinus durch Hieronymus verstehe. Augustinus billigt nicht die Verbesserung des Neuen Testaments durch Hieronymus und die des Alten Testaments nach den LXX. mit den herabgearbeiteten Zeichen, und italische Uebersetzung er sie nennen, als in Italien zunächst entstanden (385 verließ Hieronymus Rom auf immer) und gebraucht. Nur Eins macht bedenklich, daß sie dem Augustinus nur theilweise zu Gesicht kam und auch nur theilweise Verbreitung fand. Daß Augustinus bei seinem gewohnten Texte verblieb, spricht nicht gegen jene Vermuthung, da der Nachweis einer öfteren Beziehung Augustin's auf jene Bearbeitung sie mir sehr Wahrscheinlichkeit erhoben würde. Noch einer Frage, in Betreff Augustin's, wir hier nicht aus dem Wege gehen. Wir wissen aus Possidius vita August. vgl. Cassiodor. de instit. div. scr. c. 16, daß Augustinus um 427 ein Spe-

olum schrieb, welches nach einer Vorrede *praecepta sive vetita ad vitae regum pertinentia* aus der heiligen Schrift enthielt; verschieden davon war sein Buch *testimoniis scripturarum contra Donatistas et Idola*. Nun fand sich ein drittes Buch, dessen Beschreibung ganz entsprechendes Buch, das demnach die Benedictiner für ächt erklärten und in ihre Ausgabe der Werke Augustin's III. 1. S. 681 ff. aufnahmen. Die Stellen sind der Reihenfolge der biblischen Bücher nach einfach aneinander gereiht. Eins ist höchst auffällig, daß sie nämlich nach der Uebersetzung des Hieronymus geordnet sind. Weiter fand sich auch ein anderes Speculum in zwei Handschriften, im cod. Sessorianus, etwa aus dem siebenten Jahrhundert (abgedruckt in Ang. Mai, *Novae Palaeographicae biblioth. T. I. 2. Rom. 1852. 4., p. 1 ss.* und die Stellen nach der Reihenfolge der biblischen Schriften geordnet, aber nachlässig und unvollständig in Ang. Mai, *Spicilium Romanum T. IX.*) und im cod. Memmianus aus dem neunten Jahrhundert (abgedruckt in Augustini *Operum omnium Supplem. Par. 1655. I. p. 517*). Dieß ist ein von jenem ganz verschiedenes Werk, es hat keine Vorrede, besteht auch nur aus Bibelstellen, diese aber sind in 144 tituli nach Materien vertheilt, die sie beziehen sich nicht bloß auf die Moral, sondern auch auf die Dogmatik. Die Materien stehen ziemlich unlogisch durcheinander, innerhalb derselben werden die Stellen einfach nach der Reihenfolge der biblischen Bücher angeführt. Die Uebersetzung im cod. Sessorianus die alte, dagegen im cod. Memmianus die des Hieronymus, nur in diesem die Stellen bloß mit den Anfangs- und Endworten gegeben sind. Ist das Speculum ist nun ächt? Doch eines von beiden? Wegen der alten Uebersetzung kann man sich von vorn herein für das im cod. Sessorianus erklären, aber wenn dieß nicht man a. a. D. S. 11 ff., 30 ff. that, so hatte er freilich noch etwas Anderes im Hintergrunde. Ohne Zweifel ist dasselbe alt, und ob vom Augustinus oder nicht, behält es eben wegen des Textes den gleichen Werth. Auf der andern Seite ist dieses und für jenes das Zeugniß des Possidius völlig entscheidend, so auffällig ist die Benutzung der Uebersetzung des Hieronymus erscheint. Daß ein späterer Abschreiber sie an die Stelle der alten setzte, ist nicht leicht zu glauben, obgleich im cod. Memmianus dieß mit dem andern Speculum wirklich geschah; wir können hier zur Erklärung nur das und jenes muthmaßen. Augustinus schrieb sein Speculum gegen das Ende seines Lebens, als die Uebersetzung des Hieronymus bereits etwa 25 Jahre im Umlauf war: Augustinus kannte, besaß, verglich und beachtete diese; sollte er sie in der letzten Zeit seines Lebens besser gewürdigt, ein Zufall sie ihm bei dieser Arbeit in die Hände gespielt haben?

Zu einem besonderen, hervorragenden Ansehen gelangte unsere Uebersetzung, die sie wird citirt mit *latinus interpres, in latino, apud Latinos u. dergl.*, schon Hieronymus nennt sie im Gegensatz der neuen *praef. in Jos. interpretatio vetus* (Gloss. M. *praef. in Job vetus translatio*), *praef. in Job interpr. antiqua*. Als der alte griechische biblische Text galt der griechische, vom Alten Testament her der LXX., von Hieronymus u. A., und noch von Roger Bacon die *vulgata, vetus* oder *quarta editio*, und als verdorbener vorheraplarischer *communis* oder *vulgaris editio* nammt wird, vgl. L. v. Etz a. a. D. S. 24 ff. Dennoch ist unsere Uebersetzung eine der bedeutungsvollsten Denkmäler des christlichen Alterthums, denn wie mangelhaft auch immer als rein literarisches Produkt seyn mag, so war sie es doch, welche die biblischen Gedanken für Jahrhunderte den Lateinschreibenden vermittelte und zum Ueberdies auch dann noch als etwas Besseres an ihre Seite getreten war. War dieß ihre unentbehrlichste und größte Bedeutung, so kann aber auch die Wissenschaft in historischer Beziehung viel von ihr lernen, wobei nur auf das Sprachliche hingewiesen werden muß. Von größter Wichtigkeit ist sie bei ihrem hohen Alter im Besondern für den kritischen Kritiker, für den sie freilich erst eine kritische Durcharbeitung gehörig nutzbar machen kann.

Zum Schluß haben wir noch anzugeben, was sich von unserer Uebersetzung

hat, oder doch von ihr bisher veröffentlicht worden ist. Die Bücher Weisheit, 1. und 2. Makkabder, Baruch, Gebet des Manasse und 4. Buch Esra sind nach der alten Uebersetzung ohne Weiteres in die Vulgata über. Außerdem hat von dem Alten Testament vollständig erhalten die Uebersetzung der Psalmen (*Psalterium sive cum Canticis juxta vulg. graec. LXX. et antiquam lat. italiam vers. ex ed. Veronensi graeco-latino edente J. Blanchino in dessen Vindiciae canonicae script. vulg. lat. editionis. Rom. 1740, fol. Libri Ps. versio antiqua latina a paraphrasi Anglo-Saxonica — Nunc pr. e cod. mscr. Paris. descripsit et ed. J. Thorpe, Oxon. 1835, 8°*), des Buchs Esther und des 3. Buchs Esra, der 12. Lobi und Judith und der Zusätze zu Daniel. Von der Uebersetzung der übrigen wichtigsten Bücher sind, wie es scheint, nur Fragmente auf uns gekommen und Theil veröffentlicht, wogegen die des Neuen Testaments, dem weitaus größeren Theil nach, aus verschiedenen Urkunden bereits an's Licht gestellt worden ist.

Unsere Uebersetzung im Laufe des 7. und 8. Jahrhunderts allmählig ganz im Gebrauch kam, fielen ihre Handschriften der Vergessenheit und dem Staube anheim, und wurden mehrentheils anderweitig verwendet. Die erhaltenen Handschriften sind fast alle sehr alt und wenige werden über das 7. Jahrhundert hinausreichen. Indessen bereits vielfach geschehen war, daß die alte Uebersetzung nach der neuen die neue nach der alten im Einzelnen geändert wurde, konnte auch ferner geschehen, wenn einem Abschreiber Exemplare beider vorlagen.

Die Römischen gebührt das Verdienst, für Wiedergewinnung des Vet. Latinus zuerst fleißig gearbeitet zu haben. Durch Flaminius Nobilius, Ant. Agellus, Lael. Barth. Valverde und Petr. Morinus erschien *Vet. Test. sec. Latine redditum ex auctor. Sixti V. P. M. ed. Rom., Jo. Furrarius, 1588. f.* Diese Uebersetzung ward aus Citaten der Kirchenväter zusammengetragen, und nur wo man sich fand, diese von den Herausgebern ausgefüllt. Die Meinung war gut, da die Citate der Väter selbst sehr von einander abweichen, konnte dabei nur ein dürftiges Cento, eine Zusammenstellung verschiedenartiger Fragmente herankommen, gar schlimm war, daß man die Lücken von sich aus ausfüllte. Ungeachtet seiner Gestalt wurde dieser Text einige Male nachgedruckt, so in der Londoner Polyglotta. Die Aufgabe war zunächst, aus den alten Handschriften das Material vorzulegen, dafür geschah in den nächsten 150 Jahren wenigstens Einiges; es erschienen: *Vulg. ant. latina et Itala versio evangelii sec. Matthaeum cum varr. lect. et pro studio J. Martianay. Par. 1695, 12°; Epistola can. S. Jacobi ap. juxta vet. s. vers. Italicam studio J. Martianay. Paris 1695, 12°; Acta App. ap. lat. litteris majusculis, e cod. Laudiano descr. ediditque Thom. Hearne Oxon. 1715, 8°.* Letzteres Buch ward nur in 120 Exemplaren abgezogen und ist selten; die lateinische Uebersetzung ist daraus abgedruckt bei Sabatier und in *Ch. Hviid Libellus crit. de indole cod. ms. graeci N. T. bibl. Caes. - vinct. Lambecii XXXIV. Hauniae 1785, 8°.*

Nach diesen und einigen geringfügigeren Publikationen erwarb sich der fleißige Peter Sabatier das große Verdienst unsere Uebersetzung, so weit es sich war, zusammenzustellen und der kritischen Sichtung derselben eine bis zu einem hohen Grade solide Grundlage zu geben: *Bibliorum s. latinae versiones antiquae sive italica et caeterae quaecunque in odd. mscr. et antiquorum libris reperiri solent — Op. et st. P. Sabatier, O. s. Bened. e congr. s. Mauri. Romis, 1749, 3 T. f. (neuer Titel: Par., Franc. Didot, 1751, 3 T. f.).* Er benutzte den bis dahin vorliegenden Apparat und vermehrte ihn aus Vätern und Handschriften höchst bedeutend. So dankbar seine Zeit diese Arbeit aufzunehmen hatte, so ist doch für die Theologie wahrhaft beschämend, daß wir im Grunde auf sie noch angewiesen sind. Daß sie manche Allotria enthält, namentlich den griechischen Text in den Notizen beifügt, möchte hingehen, das Mangelhafte derselben besteht wesent-

lich darin, daß sie zum Theil nicht gute, sondern Handschriften gemischten Textes und zweifelhafte Auktoritäten zur Grundlage nahm, eine Menge Stoff ohne kritische Bearbeitung anhäufte und bei dem Verzeichnen der Varianten die nöthige Kritik vermissen ließ.

Seit Sabatier ist das Material für unsere Uebersetzung äußerst beträchtlich vermehrt worden, wie folgende Uebersicht zeigt. Wir beginnen mit dem Neuen Testamente. Zunächst erschien in nur zu splendider Ausstattung *Evangeliarium quadruplex lat. versionis antiquae s. vet. italicae nunc pr. in luc. ed.* — a Jos. Blanchini Rom. 1749, 2 Tom. f. Es enthält den Textesabdruck aus drei wichtigen, alten Codices, dem Vercellensis, Veronensis und Brixianus nebst einigen sonstigen Zusätzen. Der Vercellensis ward um gleiche Zeit veröffentlicht in *Sacrosanctus evangeliorum codex S. Eusebii M. ep. et mart. manu exaratus ex autographo basilicae Veronensis ad unguem exhib. nunc pr. in luc. prodit op. et st. J. Andr. Iri Mediol. 1748, 4^o*. Ferner veröffentlichte Thom. Kipling den *Codex Theod. Cantabrigiensis evangelia et Apost. acta compl. quadratis literis graeco-lat. Cantabrig. 1793, 2 Partes f.* und Const. Tischendorf zog das *Evangelium Palatinum ineditum s. reliquiae textus evangeliorum latini ante Hieronymum vet. ex cod. Palatino purpureo IV. vel V. p. Ch. saeculi Lips. 1847, 4^o, an's 2^{te}*. Das *Evangelium sec. Matth. ex perantiquo cod. vaticano (claromontano) script. Ang. Mai, Scriptorum vett. nova collectio T. III. p. 257 ss.* Fragmente des Lukas und Markus von Fr. C. Alter aus einem Wiener Codex mitgetheilt, *sch. Paulus, Neues Repertorium für biblische und morgenländische Literatur, Theil 3, 1791, 8^o. S. 115 ff.* und Pantus, *Memorabilien, St. 7, Leipzig 1795, 8^o. S. 1* ferner zum Lukas in *Serapeum 3. p. 172 ss.* und in *Monumenta s. et profanae odd. praesertim bibl. Ambrosianae op. collegii doctorum ejusdem. T. I. fasc. ed. S. O. Ant. Maria Ceriani. Mediol. 1861, 4^o. p. 1 ss.* — Für die Paulinischen Briefe: *Fragmenta ep. ad Romanos lat. et gothice ed. Fr. Ant. Knitt Brunovici 1762, 4^o*; *XIII epistolarum Pauli codex gr. cum vers. lat. veteri olim Boernerianus — ed. a Ch. F. Matthaei. Misen. 1791, 4.*; *Codex Claromontanus s. epistulae Pauli omnes gr. et lat. — nunc pr. ed. Const. Tischendorf. Lips. 1852, 4.*

Viel spärlicher flossen die Mittheilungen zum Alten Testamente, sie geben nur Fragmente; sie sind aber um so dankbarer entgegenzunehmen, als hier die Vermischung mit der Vulgata ferner lag, so daß sich der ursprüngliche Vet. Latinus leichter gewinnen läßt. C. Vercellone, *Variae lectiones vulg. lat. bibl. edit. I. p. 1* Fragmente zur Genesis p. 183 ss., zu Exodus p. 307 ss., zu Deuter. c. 32. p. 589 und II. 1. p. 78. zu Josua, Ern. Ranke, *Fragmenta vers. s. script. antebiblica nym. e cod. mscr. Fuldensi er. atque adnotatt. crit. instr. Marb. 1860, 4.*, *Studien und Kritiken 1858, S. 301 ff.*, zu verschiedenen Stellen der Propheten, *de g. Mone, De libris palimpsestis. Carlsr. 1855, 8. p. 49 ss.* zu einigen Stellen der Sprichwörter. — Endlich sind Fragmente des Vet. Latinus von verschiedenen Andern der heiligen Schrift mitgetheilt in *Fragmenta vers. ant. lat. antehieron. prophet. Jerem., Ezech., Dan. et Hos. e cod. rescr. bibl. Univers. Wirceburg. ed. F. Münter. Hafn. 1819, 4.*, von Ang. Mai in der *Scriptorum vett. nova collectio Tom. III. und T. VII.*, und aus dem *Speculum Augustini im Spicilegio Romanum T. IX.*, von F. Fl. Fleck in seinen *Anecdota* und von Const. Tischendorf in dem *Anzeigebblatt der Wiener Jahrbücher der Literatur, 1847. October — Dezember S. 36 ff.*, 1848 Juli — September S. 44 ff., October — Dezember S. 1 ff. und 1849 April — Juni S. 1 ff.

Es ist keine Frage, daß wir für alle diese Veröffentlichungen — und die eine oder andere mag uns entgangen seyn — zu Dank verpflichtet sind, und dennoch müssen wir beschämend sagen, daß wir über Sabatier noch nicht hinausgekommen sind. Es ist

reicht, aber todtes, weil unverarbeitungtes Material, vor uns und kein Wunder, daß die Kritiker, namentlich Ledenykritiker, etwa mißbrauchen, denn die wahre Einsicht die Schläge fehlt eben überall. Die Gegenwart ist trübe und bietet wenig Aussicht, daß sich Jemand der großen Arbeit hier Licht zu schaffen, unterziehen sollte.

II. Die Vulgata. — Literatur: G. Kiegler, kritische Geschichte der Vulgata. Sulzbach 1820, 8. Leander van Eß, pragmatisch-kritische Geschichte der Vulgata. Tübingen 1824, 8. Die erstere ist sehr schwach, die letztere im Grunde nur Materialiensammlung und einseitig. L. Engelstoft Hieronymus Strid. interpres, glossus, exegeta, apologeta, historicus, doctor, monachus. Hauniae 1797. 8. Kölln, Artikel „Hieronymus“ in Ersch's und Gruber's Encyclopädie, Section II. VIII S. 72 ff.

Wir wissen, daß Vet. Latinus in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts äußerst selten war, so daß sich die Herstellung eines richtigeren Bibeltextes, sey es durch Verbesserungen aus guten Handschriften oder nach dem Originaltexte, sey es durch neue Uebersetzung, jedem Kundigen als dringendes Bedürfnis darstellte. Der Beschäftigte, der helfen konnte, war der Pannonier Hieronymus, der gelehrteste Abendländer und vieler Jahrhunderte (Augustin.: quod H. nescivit, nullus mortalium unquam scivit). Er war nicht nur trilinguis, homo linguarum trium, wie er sich dessen rühmt, sondern schrieb auch selbst gewandt und gut lateinisch, und wenn er sagt: *sermonis elegantiam et latini eloquii venustatem stridor lectionis hebraicae nescivit* (prooem. comm. in ep. ad Gal.), so ist dieß nur beschränkt wahr. Von der Jugend unter strenger Zucht in die classische Literatur eingeführt, war er Humanist, und wenn er auch später für lange Jahre die Heiden bei Seite warf, so konnte die Buchstutze in ihm den Humanisten nicht begraben; er war und blieb Humanist, wenn ihm auch die alte Liebe als antiquum per nebulam somnium erschien. Die Hebräische lernte er im Mannesalter von einem gläubig gewordenen Juden. Wie er bezieht er sich auf jüdische Lehrer, die er benutzt habe; praef. in Job. nennt er den gewissen Tyddäus als Lehrer, der aus Furcht vor den Juden zur Nachtzeit zu ihm gekommen sey, ep. ad Pammach. et Ocean. einen Barrabanus (c. Rufin. 1, 13. *Barabana*), von Rufin. *Invect.* 2, 12. in *Barrabas*, vgl. Marc. 15, 7., verdreht. Barrabanus wird aus Tydda gewesen, also vom Tyddäus nicht verschieden seyn. Noch bemerkt, daß Hieronymus den Orient aus Anschauung kannte und später über 30 Jahre, bis zu seinem Tode, in Bethlehäm lebte, so daß ihm der Schauplatz der biblischen Geschichte sehr bekannt war.

Ob der karakterschwache und um den Ruf seiner Orthodorie ängstlich besorgte Hieronymus von sich aus eine Verbesserung des Vet. Latinus unternommen hätte, steht dahin, denn wie sehr er auch die Nothwendigkeit der Arbeit erkannte, so entging ihm andererseits das Gefährliche derselben nicht (*pius labor, sed periculosa praesumptio*); er fühlte, daß er leicht anstoßen könne und Angriffe der verschiedensten Art erfahren werde. Einem besonderen Auftrage des römischen Bischofs Damasus († Ende 384) in Rom Sine, glaubte er sich indessen nicht entziehen zu dürfen, aber auch so ging er nicht 382 schlichtern an's Werk. Absichtlich legte er *codd.* zu Grunde, qui non ita *lectum a lectionis latinae consuetudine discreparent*, er verbesserte nur da, wo es dem Sinne durchaus zu erfordern schien, und half selbst stilistisch nicht gehörig nach. Er begann mit dem Neuen Testament, zunächst mit den Evangelien, denen er die sogenannten *versiones des Eusebii* voranstellte, am Rande der Uebersetzung aber fügte er die Nachsetzungen der Tafel bei, um die synoptische Uebersicht zu erleichtern. Von dem Alten Testament bearbeitete er auf Verlangen des Bischofs Damasus zuerst die Psalmen, und zwar in doppelter Weise, indem er seiner Verbesserung einmal den gewöhnlichen Text *LXX.*, sodann den mit den kritischen Zeichen des Origenes versehenen, *hexaplarium*, zu Grunde legte, vgl. *Prolog.* II. in Ps. und ep. ad Suniam et Fretelam de Ps. Beide Arbeiten haben sich erhalten, die erstere als *Psalterium romanum*, Real-Encyclopädie für Theologie und Kirche. XVII. 28

weil sie in der römischen Kirche bis zur Zeit Pius V. gebraucht wurde, vergl. I. l. p. 383, die letztere als Psalterium gallicanum, weil sie in Gallien (nach W. Strabo de reb. oec. 25. durch Gregor von Tours), und dann weiter in Deutsch-England und Spanien in Gebrauch kam und in demselben sich erhielt. In gleicher Weise wie das Psalterium gallicanum, wollte Hieronymus das ganze Alte Testam. nach der Hexapla bearbeiten, s. in Tit. c. 3, aber wir wissen nicht, wie weit er dieser Arbeit kam; er bemerkt ep. 94 (134) ad Augustin.: pleraque prioris lab. ob fraudem cujusdam amisimus. Erhalten hat sich in dieser Bearbeitung nur Buch Hiob, außerdem besitzen wir noch besondere Vorreden zu Hiob, Prediger, Chronik, aber in seinen Commentaren zu den Propheten, namentlich den kleinen, zum Prediger, hat Hieronymus diese Arbeit benützt, vgl. Hody l. l. p. 354 a.

Hieronymus hatte hiermit allerdings Namhaftes geleistet, ein lesbarer Bib. lag vor und auch in den Varianten konnte man sich leichter orientiren, dennoch läßt sich annehmen, daß ihm unter dem Arbeiten die Arbeit selbst verleidete. Je mehr er in den Grundtext des Alten Testaments hineinarbeitete (Handschriften erhielt er bei aus einer Synagoge), um so klarer mußte ihm werden, wie fehlerhaft die LXX. ihrem chaotischen Zustande sey und sein humanistisches Gewissen mußte ihm sagen, seine bisherige Arbeit eine halbe, unzulängliche sey, daß man à tout prix auf die ritas hebraea zurückgehen müsse. Dazu kam ein apologetisches Interesse; denn Juden, die die LXX. für fehlerhaft und verfälscht erklärten, ließ sich nur mit Grundtexte entgegenreten. Endlich wurde er von verschiedenen Seiten, so vom B. Chromatius von Aquileja, angegangen, eine neue Uebersetzung zu liefern. Dieß u. die hauptsächlichsten Gründe (er selbst gibt freilich hier und da andere und sehr gefügige an, s. Hody l. l. p. 363), welche ihn bestimmten, eine neue Uebersetzung des Alten Testaments aus dem Grundtexte zu versuchen. Er begann sie um 392 nach etwa 12 Jahren, um 404, war sie vollendet. Den Anfang machte er mit Büchern Samuel und der Könige, es folgten die Propheten, dann die Sprüche, der Prediger und das Hohelied, die weiteren Bücher, wie es scheint, in dieser Ordnung: Nehemia, Hiob, Psalmen, Chron., 5 Bücher Moses, Josua, Richter, Ruth, Tobi, In Esther.

Selbstverständlich berücksichtigte Hieronymus neben dem Grundtexte auch die christlichen Uebersetzungen, und da die LXX. damals geradezu für kanonisch angesehen wurde, werden wir es begreiflich und verzeihlich finden, wenn er ihr etwa eine zu rückwärts schenkte, vgl. praef. in Eccles.

Bevor wir uns selbst über diese, in alle Wege gewagte und bedeutende U. aussprechen, hören wir billig die Stimmen der Zeit. Die Gegenwart wird bedeute Arbeiten selten gerecht, während sie wohl Unbedeutendes und Mittelmäßiges zum Hü. erhebt, eben weil es ihr als congenial zusagt, oder weil sie ihr Urtheil durch U. zerei trüben läßt. Allerdings fand Hieronymus von einigen Seiten Anerkennung, überwiegend erfuhr er Tadel.

Ob er gleich einem Bedürfnisse entgegengekommen war und dazu Aufford. genug gehabt hatte, wurde er doch heftig angegriffen, denn hier war es die liebe Wohnheit, die das Neue nicht wollte (Hier. praef. II. in Job: Tanta est vetus consuetudo, ut etiam confessa plerisque vitia placeant, dum magis pulchros ha. volunt codices, quam emendatos; ein Wort, das noch heute gilt), oder doch pra. für bedenklich hielt, dort meinte Unwissenheit das heilige Wort sey corrumpt, endlich war es Leidenschaft, Neid und Haß, welche in niedrigster Weise ihr Gift spritzte. Trotz aller Vorsicht mußte sich Hieronymus, wie er geahnet, einen falsa sacrilegus und corruptor sanctorum scripturarum schelten lassen, und es wurde ein Brief untergeschoben, in dem er bereute, quod malo hebraea volumina transtuli Von seinen Todfeinden Pelagius und Rufinus (Invect. II.) konnte er freilich Gere. keit nicht erwarten, es war das jus talionis, das sie übten, wenn auch nicht hätten

den, aber auch von ganz anderen Seiten erfolgten offener oder verdeckter Angriffe, auf die er in seiner Apologia die Antwort nicht schuldig blieb. Im Besonderen jedoch müssen wir die Stellung darlegen, die dem Hieronymus gegenüber Augustinus in dieser Angelegenheit einnahm. Dieser billigte die Verbesserung des Neuen Testaments nach dem Grundtexte und des Alten Testaments nach dem hexaplarischen Texte der LXX. mit dem hexaplarischen Zeichen, war aber gegen eine neue Uebersetzung des Alten Testaments aus dem Grundtexte. Wenn er dabei von der Meinung ausging, daß die LXX. inspirirt und von den Aposteln gebilligt sey, so bemerkte er weiter, daß so viele sprachkundige (linguas peritissimi) Uebersetzer nicht wohl hätten irren können, und wenn doch an dunkleren Stellen, so gelte dieß auch vom Hieronymus. Ferner, wer solle bei Differenzen entscheiden, da das Hebräische eine sehr wenig bekannte Sprache sey, zumal auch die Juden anders urtheilten, als Hieronymus? Endlich hält er die Arbeit sehr praktisch bedenklich und erzählt, daß es in einer Kirche wegen der Stelle Jonas 4, 6., der Hier. *hōdera* für *cucurbita* gesetzt habe, zum Streite gekommen sey, vgl. Augustin. *opp. ed. Bened. Tom. II. ep. 28. 71. 73.* Auf den Hieronymus konnte dieses schwache Raisonnement keinen Eindruck machen; wenn er indessen pikirt, ja, bitter antwortet, so war der Grund, daß Augustinus seine Auslegung von Gal. 2, 14. als dogmatisch bedenklich in dem Briefe angegriffen hatte, der dem Hieronymus erst nach Jahren ohne Unterschrift in die Hände kam und hinter dem Hieronymus, argwöhnisch wie er war, eine unlautere Ansicht witterte, vergl. August. *Opp. l. c. ep. 68. 72. 75.* Die Antwort Augustin's war dem reizbaren Greisen gegenüber maßvoll. Augustinus beharrte auch später bei seiner Ansicht, vgl. *de civit. dei 18, 43.*, dieß hinderte jedoch nicht, daß er sich öfter, ja auch lobend auf die *interpretatio, quae est ex Hebraeo* bezog, vgl. *J. B. Aug. opp. ed. Bened. T. III. p. 564. 586. 588. 591. 592. 599. 605. 607. 624.* Die Abweichungen der LXX. vom hebräischen Texte, der gleicherweise inspirirt sey, erklärte er sich ökonomisch: weicht die LXX. ab, *altiludo ibi prophetica esse credenda est.*

Das strenge Urtheil über die Arbeit des Hieronymus milderte sich mit der Zeit, es schlug wohl so sehr in sein Gegentheil um, daß er unter Leitung des heil. Geistes vor Irrthum bewahrt worden sey. Davon kann freilich keine Rede seyn, denn der Fehler sind begreiflicherweise viele und mancherlei. Anerkennen muß indessen die Kritik, daß Hieronymus für seine Zeit wirklich Bedeutendes leistete, daß er dem Abendlande zuerst das Alte Testament und beschränkter auch das Neue, in wesentlich reiner Gestalt in die Hand gab, dem Wirrwarr im Bibelworte vorläufig ein Ziel setzte und als Uebersetzer im Ganzen den richtigen Ton traf. Sehr richtig wollte er *interpro*, nicht *paraphrastes* seyn, aber bei der großen Verschiedenartigkeit des hebräischen und lateinischen Sprachidioms lag die Gefahr slavischer Wörtlichkeit nahe. Er hat sie im Ganzen vermieden und eine gewisse Mitte zwischen zu großer Wörtlichkeit und zu großer Freiheit inne zu halten gewußt, so daß die Sprache, wenn auch das hebräische Colorit überall durchblickt, den damaligen Leser durchaus nicht verletzte, eher förderte. Dennoch läßt sich sagen, Hieronymus konnte noch Besseres leisten. Es geschah nicht, weil in Furcht, Rücksichten hielten; um nicht anzustoßen, behielt er möglichst das Gegebene bei, namentlich im Neuen Testament. So ließ er bisweilen falsche Uebersetzungen, wenn sie unschädlich schienen, stehen (*quod non nocebat mutare nolimus*) und schloß sich etwa auch in sprachlicher Hinsicht der Volksgewohnheit an, so daß der Stil durchaus nicht gleichartig ist. Endlich nahm er sich nicht immer die gehörige Zeit, sondern arbeitete eilig. Dieß gilt im Besonderen von den Apokryphen, die er freilich sehr abschätzig beurtheilte. Einige ließ er ganz unberührt, siehe oben, die anderen übersezte oder überarbeitete er vielmehr sehr leichtfertig.

Die Uebersetzung des Hieronymus hatte eine große Zukunft; ihre Bedeutung ist doch heute keineswegs gering in kritischer und kirchlicher Beziehung, denn in ersterer gibt sie uns die Gestalt des biblischen Grundtextes zu Ende des 4. Jahrhunderts, in letzterer gilt sie den Katholiken als authentische. Das Wichtigste war, daß sie während

des Mittelalters dem Abendlande die Kenntniß des göttlichen Wortes fast ausschließlich vermittelte, daß sie, als die einzige Kirchenübersetzung, das Band der katholischen Einheit war und das Latein als Kirchen- und Gelehrtensprache sich wesentlich an sie anlehnte. Wenn namentlich in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters Uebersetzungen der heiligen Schrift in Landessprachen zum Vorschein kamen, so dienten sie besonderen Interessen, der hierarchischen Kirche waren sie zuwider. Doch gehen wir nun im Einzelnen näher auf die Schicksale unserer Uebersetzung ein.

Obgleich unsere Uebersetzung sofort von Einzelnen benutzt wurde, so verbreitete sich doch nur sehr allmählig und es währte lange Jahrhunderte, bis sie die alte verdrängend, die kirchliche Uebersetzung des Abendlandes wurde. Es geschah dieß durch keinen Beschluß irgend einer Behörde, sondern es machte sich durch den Gebrauch selbst. Im 5. Jahrhundert wird sie als *emendatio translatio* von J. Cassian. *Orat. lat.* 23, 8. und Eucherius, Bischof von Lyon, citirt, von Vincentius Pirinensis, Coelestius Sedulius, Claudian. Mamertus, Faustus Rejensis, Salonius gebraucht, wogegen auch (Afrifaner) sich an die alte Uebersetzung halten, noch andere (Salvianus) bald die neue anziehen. Weitere Fortschritte machte sie im 6. Jahrhundert. Cassiodorus erklärt sich für sie *de instit. div. litt.* 12., indessen bemerkt Gregor. M. *pred. in Job*: *novam translationem edissero, sed ut comprobationis causa exigit et novam nunc veterem per testimonia assumo, ut quia sedes apostolica — utraque utitur, mei quoque labor studii ex utraque fulciatur.* Wenn daher schon Isidorus Hispal. *de div. offic.* 1, 12. schreibt: Hieronymi editione generaliter omnes ecclesias usquequaque utuntur, so war dieß, streng genommen, noch nicht wahr, es wohl durfte es Hraban. Maurus *de instit. clerico.* 2, 54. für seine Zeit nachschreiben. Noch Beda Venerabilis bezieht sich bisweilen auf die alte Uebersetzung, obwohl er gewöhnlich die neue braucht. Erst im 9. Jahrhundert entschied sich der Sieg der neuen vollständig, vgl. Walafr. Strabo *praef. glossae ordin.*: Hieronymi translatione nunc ubique utitur tota romana ecclesia, licet non in omnibus libris; ob schon auch dem und in der Folge nicht nur die Erinnerung an die alte blieb, sondern auf diese geht eigentlich etwa auch Beziehung genommen wurde. So citirt diese richtig als *juxta LXX* J. Scotus Erigena, *z. B. de divis. nat.* 2, 16. Der Name *vulgata*, den die neue Uebersetzung nun verdiente, trug sich auf sie von der *LXX* über, aber er erscheint erst in späterer Zeit. Roger Bacon nennt sie *haec quae vulgatur apud Latinos* und *quam ecclesia recipit his temporibus.*

Auch die Vulgata entging dem Schicksale nicht, daß sie mit der Zeit sehr verderbt wurde. Da Hieronymus nicht selbst schrieb (*propter oculorum et totius corporis infirmitatem*), sondern sich eines Schreibers bediente, waren vom Anfange an Fehler kaum vermeidlich, als aber im Laufe der Zeit Abschriften über Abschriften angefertigt wurden, konnte nicht ausbleiben, daß sie theils unwillkürlich durch Schreibfehler und sonstige Versehen, theils willkürlich verunstaltet wurde, indem Einzelne in ihrem Sinne ändern zu müssen wähnten. Das Verderblichste jedoch war, daß, da die alte und die neue Uebersetzung Jahrhunderte lang nebeneinander gebraucht wurden, eine nach der andern verbessert und somit beide corrumpt wurden. Nichten etwa auch die Verschiedenheiten nur als Notizen in *marginibus* gestellt werden, allmählig kamen sie in den Text. Das Resultat war, daß in vielen Handschriften ein wunderliches Gemisch beider Texte vorlag. Die Warnung Walafr. Strabo's *praef. in Jerem.*: *ne quisquam alteram ex altera velit emendare*, kam zu spät, das Uebel war schon arg genug, aber, wie man mehrseitig erkannte, einen richtigeren Text der Vulgata herstellen zu müssen, so fehlte es wenigstens auch nicht an gutem Willen, der Kirche in diesem Sinne zu dienen.

Cassiodorus war unseres Wissens der Erste, welcher sich mit der Verbesserung des Textes der Vulgata durch Vergleichung alter Handschriften beschäftigte, *s. de instit. div. litt. praef.*, c. 14 u. 15., ohne daß jedoch von seiner Arbeit eine Nachwirkung erkennbar wäre, vielmehr führte sich der Proceß der Verderbniß fort. Sehr schlimme sind

s daher gegen Ende des 8. Jahrhunderts. Der Uebelstand entging dem umsichtigen und sorgsamem Karl dem Großen nicht; dieser befahl, daß in den Kirchen die libri monachi als voraces vorlägen, s. Capitul. regg. Franc. 6, 227., und beauftragte mit der emendatio seinen Alcuin, der ihm dann auch bei der Kaiserkrönung, den 1. Januar 801, ein Exemplar der verbesserten Vulgata durch seinen Schüler Nathanael überreichte ließ. Dieser emendatio wurden nicht die Grundtexte (Hody l. 1. p. 409), sondern ältere und richtigere Handschriften zu Grunde gelegt, sie hat sich in mehreren sehr alten und prächtigen Handschriften erhalten (s. unten) und die nähere Einsicht lehrt, daß Alcuin in der That einen sehr berichtigten und im Ganzen guten Text lieferte. Die Arbeit Alcuin's hielt lange vor, aber nach zwei und einem halben Jahrhunderte hatte sich der Text der Vulgata wieder so verschlechtert, daß man auf's Neue auf eine Verbesserung desselben Bedacht nehmen mußte. Der alte Lebensbeschreiber des Lanfranc, Bischofs von Canterbury, berichtet, daß sich dieser mit der Verbesserung der Bibel der orthodoxen Väter beschäftigt, daß er sich dazu auch seiner Schüler bedient habe und setzt hinzu: hujus emendationis claritate omnis occidui orbis ecclesia, tam gallica quam anglica gaudet se esse illuminatam. Näheres über diese Arbeit wissen wir nicht, aber viel geholfen scheint sie nicht zu haben. Nicht lange nachher (1109) beauftragte der Abt von Cîteaux, Stephanus II., eine neue Revision nach correctesten Handschriften und den Grundtexten, welche ein schönes Exemplar in vier Folianten enthält, das in der Abtei aufbewahrt ward, vgl. Hist. littér. de la France, Tom. IX. p. 123. Etwas später, um 1150, beschäftigte sich gleichfalls der Cardinal Nikolaus mit der Verbesserung. Wenn diese Bestrebungen Einzelner nur wenig gewirkt zu haben vermögen, so ließ sich mehr erwarten, als im 13. Jahrhunderte Corporationen sich der Sache annahmen. Es wurden sogenannte Correctoria biblica angelegt, in denen man die Varianten niederlegte und besprach, die man durch Vergleichung von Handschriften mit ältere Ausleger gewonnen hatte. Genannt werden drei solcher Correctoria, das Parisiense der Pariser Theologen, das der Dominikaner unter Leitung des Hugo a S. Caro um 1240 angefertigt und das der Minoriten. Roger Bacon, dem in dieser Sache ein vollgültiges Urtheil zukam, war indessen mit diesen Arbeiten sehr unzufrieden, siehe seine ep. ad Clementem IV. pap. Er nennt den Text pro majori parte horribiliter corruptus in exemplari vulgato h. e. Parisiensi, die vielen correctores sehen aus Unwissenheit corruptores, so sey Marc. 8, 38. confusus fälschlich in confessus gedunkelt: nam quilibet lector in ordine Minorum corrigit ut vult, et similiter apud Praedicatorios, et eodem modo scolares, et quilibet mutat quod non intelligit; die Correctio der Praedicatorios sey pessima corruptio. In der That, er hatte Recht; so ist die Meinung war, durch Verzeichnung der Varianten zu helfen, so wurde man, da die Fähigkeit sich ihrer zu bemeistern, völlig fehlte, dadurch nur mehr verwirrt und suchte sich zu helfen, wie er eben konnte: der Text wurde eher verschlechtert, als verbessert. Ueber die Correctorien s. J. Ch. Döderlein im literarischen Museum, 1. Bd. 1778, 8.) S. 1 ff., 177 ff., 344 ff. Gedruckt liegt nur vor: Correctorium biblicum cum difficultum quarundam dictionum luculenta interpretatione per Magdalenam Jacobum, Gaudensem, ord. Praedicatorii, studiosissime congestum. Colon., Montell 1508, 4. Dieß sehr seltene, obgleich in 1300 Exemplaren abgezogene Buch, indessen weniger Variantensammlung, vielmehr hält es sich unter Beziehung auf den Grundtext mehr exegetisch, vgl. J. H. a Seelen, Meditatt. exeg. I. p. 605 ss. Die thätige Thätigkeit hatte vorläufig ein Ende und indem man fortfuhr, von der Vulgata Handschriften auf Abschriften zu fertigen, aber dabei allgemein nur jüngere zur Grundlage nahm, war das Resultat, daß um die Mitte des 15. Jahrhunderts die Vulgata in unzähligen jüngeren, aber sehr fehlerhaften Exemplaren vorlag und im Gebrauche war, während die erhaltenen alten und correcteren ziemlich unbeachtet in den Kloster- und Bibliotheken ruhten.

Es folgen die Zeiten des gedruckten Textes. Bedürfnis und Spekulation wirkten

zusammen, daß sich die neue Buchdruckerkunst sofort mit Verbleifältigung der lateinischen Bibel beschäftigte und daß in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts kein Buch häufig gedruckt wurde, als die Vulgata. Einige statistische Notizen müssen hier Platz finden. Abgesehen von einer Reihe glossirter Bibeln, von denen wir nur die *Biblia latina cum glossa ord. Wal. Strabonis et interlineari Anselmi Laudunensis*. 4 Pfl. nach Serapeum 13. S. 135 ff. 14. S. 236 ff. Straßburg durch Adolph Ruck 1480 hervorheben, und von den Ausgaben einzelner Theile und Bücher der heiligen Schrift, über die wir auf Masch l. l. II. 3. p. 259 ss., 331 ss. verweisen, verzeichnet Hain in seinem *Report. bibliographicum* bis zum Jahre 1500 97 Ausgaben der Vulgata. Von diesen sind 18 gänzlich undatirt, 16 ohne Ortsangabe; die übrigen datirt 63 vertheilen sich so, daß 28 auf Italien, nämlich auf Venedig 23 und auf Vercelli, Florenz, Piacenza, Rom und Neapel je 1 fallen, 26 auf Deutschland, nämlich Basel 10, Nürnberg 9, Straßburg, Mainz, Köln je 2 und Ulm 1, endlich 9 auf Frankreich, nämlich auf Lyon 5 und Paris 4. Die undatirten Drucke fallen wohl schließlich nach Deutschland. Eine spanische Ausgabe, *Seviliae* 1491, fol., von Dr. Schen besorgt, verzeichnet Masch l. l. II. 3. p. 139. Ueberhaupt waren die Drucke auch außerhalb Deutschland gewöhnlich Deutsche. Die Ausgaben selbst erhielten mit der Zeit manche Beigaben, die allmählig zu einem stattlichen apparatus anwuchsen, den wir als uns hier nicht näher berührend, auf Masch l. l. II. 3. p. 400 verweisen.

Das rein Bibliographische dieser ältesten Ausgaben ist durch die sehr dankwerthen Arbeiten eines J. M. Götze, J. Lord, J. G. Th. Adler, G. W. Panzer größtentheils sehr gründlich erläutert worden, dagegen hat man weniger auf den Text geachtet, den sie geben, so daß in dieser Beziehung noch Vieles aufzuklären ist. Von einer vollständigen Collation die Rede nicht seyn kann, so läßt sich dabei nur zum Ziele kommen, daß man eine erhebliche Zahl (etwa 1000 — 1500) bemerkenswerther Stellen, auch verführerische Druckfehler nicht ausgenommen, notirt und sich bei diesen eine genaue Collation zu verschaffen sucht. Geschehen ist dieß bis dahin nicht, aber wohl hat man von manchen Ausgaben eine Reihe solcher Stellen notirt. z. B. Gen. 3, 15. *ipsa*, al. *ipse*; Ps. 1, 1. *consilio*, al. *consilio*; Jes. 37, 29. *naribus*, al. *naribus*; Matth. 5, 4. *saturabuntur*, al. *consolabuntur*; 27, 35. fehlt *πληρωθή κτλ.*; Luk. 11, 4. *debenti nobis*, al. *debitoribus nostris*. Andere Stellen siehe bei Lord a. a. D. 2. S. 177 f., 187 f. und viele bei Masch l. l. u. a. streut. Wenn gewöhnlich behauptet wird, daß die alten Ausgaben zum Theil bloße Abdrücke von einzelnen vorliegenden Handschriften seyen, so kann ich das nicht für wahrscheinlich halten, jedenfalls könnte es nur von den ältesten gelten, denn es war in der That bequemer und sicherer, einen vorliegenden Druck wiederzugeben und allenfalls noch zu verbessern, als sich an eine schwerere zu lesende und vielleicht fehlerhaftere Handschrift zu halten. Zudem würde dann die Textesverschiedenheit größer seyn. Der Text ist in der That, wenn man die ganze Vulgata betrachtet, in allen wesentlich der gleiche und abgesehen von Druckfehlern, die eine große Rolle spielen, änderte und besserte man nur sehr verhältnißmäßig, so daß es zu bloßen neuen Recognitionen kam. Als aus jüngeren Handschriften geflossen, ist der Text ein gemischter, wilder, kein guter. Daß die Ausgaben nach Reihen in gewisse Abhängigkeit von einander stehen, hat man schon vielfach nachgewiesen, aber sie vollständig zu genealogisiren, hat noch nicht gelingen wollen. Was Lord a. a. D. 2. S. 175 ff. in dieser Beziehung andeutet, ist ein erster, schwacher und unzulänglicher Versuch. Er unterscheidet eine deutsche (Grundlage Mainz 1462), römische (Grundlage Rom 1471) und venetianische Klasse; allein bei der großen Zahl und nachgewiesenen Verschiedenheit der Venediger Ausgaben untereinander wäre diese letztere näher zu bestimmen und überhaupt durchkreuzen sich die einzelnen Ausgaben untereinander vielfach. Wir führen hier schließlich einige der bemerkenswerthesten Ausgaben an.

Welches die älteste Ausgabe überhaupt sey, ob es eine Mainzer aus dem Jahre

150 ff. durch Guttentberg gegeben habe, war lange Zeit streitig, vgl. J. Ge. Schellen, *De antiquissima lat. bibliorum editione — diatribe*. Ulm. 1760, 4., indessen die Existenz derselben jetzt nachgewiesen, s. Ebert, allgemeines bibliographisches Lexikon 1872. Die Mainzer (in ciuitate Moguntii per Joannem fust ciuem et Petrum Maithher de gornshaym clericum diotes. ejusdem consumm.) vom Jahre 1462 in L. ist die älteste von den datirten und auch keine von den übrigen undatirten scheint hier hinauszugehen, übrigens vergl. Seb. Seemiller, *De lat. bibliorum cum nota 1462. impressa duplici edit. Moguntina exercitatio bibliographico-crit.* Ingolst. 185, 4. Für uns ist sie, abgesehen von ihrem Alter, deßhalb von besonderem Interesse, weil sie einer Reihe anderer zur Grundlage diene. Bloßer Nachdruck derselben die zweite Mainzer durch P. Schöffer vom Jahre 1472 in Fol. Freier folgten ihr hier. So ließ der betriebsame Buchdrucker Anton Coberger, der Vater, in Nürnberg im Jahre 1513, der täglich 24 Pressen und 100 Menschen beschäftigte, nach ihr in 7 Jahren 7 Ausgaben in Fol. erscheinen, nämlich 1475, 1477, 1478 Mai und November, 1479, 1480, 1482. Ferner liegt sie der Benediger p. Franc. de hailbrun *Scol. de frankfordia socios*, 1475, fol. zu Grunde, s. Ford a. a. D. 1. S. 127 ff., und diese wieder anderen (Neapoli, impr. Matth. Moravus, 1476. f.; Venet., op. Theodorici de Reynsburch et Reynoldi de Novimagio Theutonicorum ac Norum, 1478. f.) zur Grundlage diene. — Eine ihres besonderen Textes wegen beachtenswerthe Ausgabe ist die römische, Conr. suueynheim Arnold. pannartz magistri, 1471. f., die Andr. Frisner und J. Senseschmit zu Nürnberg, 1475. f. druckten und mit der auch die von Piacenza, J. Pet. de Ferratis, 1475. 4. sehr stimmt. — Eine ganze Suite von Ausgaben empfiehlt sich durch die Schlußverse:

Fontibus ex graecis hebraeorum quoque libris
Emendata satis et decorata simul
Biblia sum presens, superos ego testor et astra.

Der denselben ist indessen wohl zu unterscheiden. Die ächten erschienen ohne Angabe des Druckorts und des Druckers, und man ist bis heute ihrer Entstehung noch nicht auf die Spur gekommen, jedoch führen die Lettern und sonstige Umstände nach Deutschland (von Basel?). Man zählt ihrer neun, eine trägt auch keine Jahrzahl, die übrigen sind von den Jahren 1479, 1481, 1483, 1485, 1486 bis, 1487, 1489, die äußere Bezeichnung derselben s. bei Hain l. 1. 3048, 3075, 3081, 3088, 3092, 3093, 3094, 3098, 3105. Sie stimmen dem Texte nach überein und sind ziemlich selten. Nach Ford a. a. D. 2. S. 210 war die Benediger Ausgabe vom Jahre 1475 ihre Mutter, die die Empfehlung hatte ihren Grund, denn nicht nur wurden Druckfehler verbessert, sondern auch sonst wurde nach verschiedenen Quellen nachgebessert. Da sie sehr gesucht wurden, legten andere Drucker, die sich aber nannten, sie mit Beifügung jener Verse zu neuen Abdrücken zu Grunde, während noch andere ihren beliebigen Textausgaben auf jene Empfehlung bedruckten, um anzulocken. Während diese einfach täuschten, ließen jene mehr oder weniger genaue Nachdrücke. Zu diesen zählen unter anderen Venet., Herbort de siligenstat, 1483. f.; Venet., Ge. de Rivabenis, 1487. f.; Biblia directa per stephanum pariseti impr. per iacobum maliati, 1490. f., vergl. Ford a. a. D. 2. S. 211 ff.; Bas., J. Froben., 1491 und 1495, 8. Später, zuerst Mail., J. Froben., 1509. f., erscheint als Empfehlung des Hexastichon des Matthias Cambucellus, das beginnt mit:

Emendata magis scaturit nunc biblia tota:
Quae fuit in nullo tempore visa prius.

Der allen Jahrhunderten beschäftigte sich das 16. mit der Vulgata am Angelegentlichsten. Indem sich die kirchliche Frage durchaus in den Vordergrund stellte, bemühte man sich, um sich über sie zu verständigen, um das Verständniß der heiligen Schrift mit dem Eifer, wie nie zuvor. Nun waren zwar die Grundtexte derselben zugänglicher worden, aber doch nur einem kleinen Bruchtheile der Gebildeten, die Mehrzahl bedurfte

Vulgata

einer lateinischen Uebersetzung und als solche lag zunächst einzig die Vulgata vor. Zahl der Ausgaben vermehrte sich daher ganz außerordentlich. Unterdeffen war auch das kritische Gewissen nach geworden. Man hatte erkannt und erkannte mehr und mehr, daß die Vulgata, wie sie vorlag, sehr fehler- und mangelhaft sei, während dieß einerseits neue Uebersetzungen zur Folge hatte (siehe unten), wollte aber, sie zu berücksichtigen. Man schlug dabei zwei Wege ein, die sich freilich nicht streng schieden; während die Einen den Text nach den Grundtexten verbesserten, Andere durch Vergleichung von Handschriften und älteren Ausgaben einen richtigern Gewinn. Die Letzteren waren auf der richtigen, kritischen Fährte, wogegen die tischen Interesse diene.

Unsere Aufgabe ist nun, die irgend hervortretenden Arbeiten dieser Art zu zeichnen, wobei wir selbstverständlich alle die übergehen, welche nur einzelne Stücke der heiligen Schrift umfassen. Wir beginnen mit den Verbesserungen Grundtexten.

Der Zeit nach tritt uns da zuerst die Complutensische Polyglott gegen. Ihr von dem herkömmlichen sehr abweichender Text wurde überwiegend erschienen Noremb., J. Petrus, 1527, 8. u. 1529, 8., ferner Norimb., J. Petrus, 1530. f., mit Verbesserungen geben ihn die Antwerpener und Pariser Polyglotte. tholischerseits erschienen noch drei derartige Arbeiten, zunächst die höchst seltene s. juxta hebr. et gr. veritatem vetustissimorumque ac emendat. codd. dil. tissime recogn. Colon., P. Quentel, 1527. f. und 1529. f. Ihr Herausgeber J. Rudelius, nachher Synbitus zu Lübeck, der jedoch im Grunde nur den Dsiander's vom J. 1522 (siehe unten) nachdrucken ließ. Ferner besorgte August Steuchus Eugubinus eine Recognitio V. T. ad hebr. veritatem. Venet., Andr. Soc., 1529, 4., endlich ließ der Benedict., Bischof Sidor. Clarus (nachgedruckt Venet., Junt., 1557. f. und castrit 1564. f.) erscheinen, in der 8000 Stellen nach dem Grundtexte verbesserte. Er arbeitete sehr nach und ziemlich unkritisch, seine Anmerkungen sind meist von Sebastian Münster Die Ausgabe kam auf den Index und ist sehr selten geworden. — Unter d stanten lieferte zuerst Andreas Dsiander eine Verbesserung nach den Biblia s. utriusque Test. diligentem recognita et emend. Nuremb., F Pentateuchus. Liber Josue. Liber Judicum. Libri Regum. Novum Testamentum. Am Ende des 4. Buchs der Könige ist die Anzahl manchen Exemplaren auch auf dem Titel) und als Drucker Nikolaus Schirleng) genannt. Das Format ist klein Folio, das Papier ist äußer nette italienische, aber, was sehr zu beachten ist, der Druck ist außer incorrekt. Vorangeht eine sich sehr allgemein haltende Vorrede, beigegeben reben Luther's zum Alten und Neuen Testament und zum Römerbri standglossen. Nachgedruckt wurde nur das Neue Testament, nämlich V. und 1536, 8., Bas., Barth. Westhomer. et Nic. Brylinger, 1537. postrema, ex novissima recogn. D. D. Mart. Lutheri praefatio ejusd. illustr. Francof., Petr. Brubach, 1554, 8. und 1570, 8.; die erst J. Ge. Walch in Luther's sämtlichen Schriften, Theil 14, wied Die Uebersetzung ist eine nach den Grundtexten und mit Benutzung tung Luther's wesentlich verbesserte Vulgata und würde als solche wenn nicht ihre Entstehung im Dunkeln läge

wichtigsten deutschen Namen in Frage kämen. Das Werk enthält mehrere Anzeigen, daß es für ein Produkt Luther's gehalten werden soll und so weit wir folgen konnten, wurde es für ein solches bis nach der Mitte des 16. Jahrhunderts gehalten. Als die Wittenberger Calvinisten in ihrer Catechesis 1571 die Uebersetzung von *Regesch.* 3, 21. quem oportebat caelo suscipi donec restituantur omnia als die *Uebersetzung* gegen die Ubiquität benutzte und damit auch Luther für sich hatten sprechen lassen, erhoben die niedersächsischen Theologen Einsprache, s. Wiederholte, Christl. gemeinl. Confession und Erklärung, wie in den Sächs. Kirchen — wider die Sacramentallehre gelehrt wird, 1571; sie erklärten das Werk sey nicht von Luther, die Bücher aber darin auch nicht auf Lutherisch geordnet und noch lebende, glaubwürdige Personen könnten sich gar wohl zu erinnern, daß es, als es bereits gedruckt gewesen, einige Jahre vorher hinterhalten worden sey. Dieses Zeugniß, das freilich die Wittenberger abgeben, ohne es jedoch thatsächlich entkräften zu können, s. von der Person und Menschlichkeit Jesu Christi der waren Christl. Kirchen Grundfest, 1571, war in der That positiv gehalten, als daß es nicht Manchen in der Folge, rücksichtlich der Autorschaft Luther's, hätte bedenklich machen sollen. Gründlicher indessen ward die Frage erst im 17. Jahrhundert verhandelt, es erhoben sich scharfe Gegner gegen die herkömmliche Ansicht ohne sich freilich die Majorität der Stimmen verschaffen zu können, siehe Näheres weiter anderm bei W. E. Bartholomaei in Acta historico-eccles. Bd. V. (Weimar 1841) S. 372 ff. und bei D. Clement, Bibliothèque curieuse hist. et crit. T. IV. p. 115 s. Sehr besonnen erörtert J. G. Walch a. a. O. die Streitfrage; er kommt zu dem Resultate, daß Luther wahrscheinlich doch der Bearbeiter sey, wogegen J. G. Walter ausführliche Erörterung der wichtigen Streitigkeit — Jena 1749, 4. und unumstößlich behandelnd — Beweis, daß — Jena 1752, 4.), zwar sehr eingehend, aber viel zu einseitig gegen Luther plädirt. Als Prätexten neben Luther wurden Melanchthon, Prof. jur. Sebald. Münster in Wittenberg (dieser durch einen bloßen Lesefehler) und Mart. Buger aufgebracht, der letztere nach einer alten Notiz, die sich jedoch nicht halten will. Neuestens hält C. Schmidt, Phil. Melanchthon S. 708 die Bibel für gemeinsames Werk von Luther und Melanchthon, wogegen W. Thilo, Melanchthon Dienste der heiligen Schrift. Berlin 1860, 8. S. 24 ff. den Melanchthon in den Vordergrund stellt.

Es ist uns hier nicht gestattet, auf die Streitfrage selbst näher einzugehen, was nächst an einem anderen Orte geschehen soll, im Allgemeinen aber sprechen wir uns dahin aus, daß Luther auf jeden Fall theilweise theilhaftig war, daß ihm aus Gründen das Buch selbst durchaus keine Freude machte, das denn auch eine sich unbeachtete Existenz hatte, bis es zu einem gelehrten Streite Anlaß gab. — In wenigen Worten kann auf die weiteren Arbeiten dieser Art hingewiesen werden. In fleißigen Conr. Pellicanus in Zürich erschienen Commentaria Bibliorum, Tig. 1539, und wieder 1582, 8 T. f., denen er die Vulgata zu Grunde legte, wie sie verbessern zu müssen glaubte. Victorin Strigel commentirte, den Jesaja ausgenommen, sämtliche Bücher der heiligen Schrift, die einzeln erschienen Lips. 1563 1587. Auch er ließ seinen Auslegungen die Vulgata beidrucken, aber in starker Bearbeitung. In der Biblia — a Paulo Ebero correcta s. interpolata. Witob. 5, 10 T., 4. und studio Pauli Crellii. Wittob. 1574. 10 T., 4. ist die Vulgata der deutschen Uebersetzung Luther's geändert. Viel gebraucht wurde die letzte Bearbeitung der Vulgata, die Lukas Osiander lieferte und mit einer expositio zuerst . 1574 — 1586, 7 T., 4. erscheinen ließ. Sie wurde mit und ohne expositio in 16. Male aufgelegt, sodann von Andreas Osiander, dem Sohne des L. Osiander, bearbeitet, Tub. 1600. f. und öfter. Sehr bemerkbar macht sich bei derselben die Ungenauigkeit von Brenz und Luther.

Wichtiger für uns sind die Anstrengungen, die man machte, um durch Vergleichung Handschriften so weit als möglich den ursprünglichen Text des Hieronymus wie-

derzugeschrieben. Daß die Vulgata verderbt sey und wie man sie zu verbessern habe hatte schon um die Mitte des 15. Jahrhunderts der große Humanist Lorenzo de' Medici an einzelnen Beispielen glänzend gezeigt, aber er kam noch zu früh. Erst Desiderius Erasmus, sein großer Verehrer, stellte seine in latinam N. T. interpretationes ex collatione graec. exemplarium annotationes apprime utiles. Paris 1505. f. auf Licht (die beste Ausgabe besorgte Jac. Revius. Amstel. 1630, 8.) und allerdings hatte sie nun ihre Wirkung. Nicht sehr erheblich sind die Verbesserungen, die Adrian Gmelli, Par., Thilem. Kerker., 1504, fol. und 4. und öfter, vgl. Ford a. a. O. S. 236 f., und der Dominikaner Albert. Castellanus zuerst Venet. 1511, 4. ihren Ausgaben anbrachten, dagegen leistete Rob. Stephanus in Paris für seine sehr Bedeutendes. Er verbesserte den Text nach einer Reihe von Handschriften und einigen Ausgaben, und gab dazu auch Varianten. Zuerst erschien das Neue Testament Paris, Simon Colindus, 1523, 16., sodann besorgte er 8 Abdrücke der ganzen Bibel von denen 6 zu Paris (1528. f., verbessert 1532. f., 1534. 8., 1540 f., 1545. f., 1546. f.) und 2 zu Genf (1555. 4., 1557. 2 T. f.) erschienen. Von diesen Ausgaben die sämtlich ziemlich selten sind, ist die vom Jahre 1540 die beste, sofort nachgedruckt Antwerp., J. Stelsius, 1541 (al. 1542) und Lips., Mik. Wolrab, 1544 f. In der That war man dem Stephanus für diese Bemühungen den größten Dank schuldig, allein diesen zu ernden, mußte er vielmehr durch sie seine Stellung in Paris völlig untergraben sehen. Die Pariser Theologen hielten ein strenges und ungerechtes Gericht über seine Arbeit, und wenn er diesen schon die Antwort nicht schuldig blieb (Ad censuras theologorum Paris., quibus Biblia a R. St. excusa calumniose notarunt, ejusdem R. St. responsio, 1552, 8., auch sofort französisch erschienen), so war doch seines Bleibens in Paris nicht mehr. Schon 1547 wanderte er nach Genf. Von anderen Seiten fand er dagegen allerdings Anerkennung, denn sein Text wurde einer der verbreitetsten, wenn schon nicht ohne manche Veränderungen, etwa 100 Male nachgedruckt.

Neben R. Stephanus beschäftigte auch Andere die gleiche Arbeit. Der Pariser J. Benedictus ließ einen berichtigten Text erscheinen, Paris, Sim. Colindus, 1541, der etwa 10 Male nachgedruckt wurde, aber auf den Index kam. Erheblicher als die waren die Arbeiten der Löwener Theologen. Um der katholischen Kirche einen richtigen Text zu geben, beauftragte Kaiser Karl V. die theologische Fakultät zu Löwen, eine sorgfältige Revision der Vulgata vorzunehmen. Der Arbeit unterzog sich unter Aufsicht der Fakultät J. Pentenius; er legte die Ausgabe des R. Stephanus vom Jahre 1540 zu Grunde und verbesserte sie, obschon nicht sehr bedeutend, nach 30 Handschriften: er fügte er Varianten bei. Die Ausgabe erschien Lovan., Barthol. Gravius, 1547 f. und wurde öfter nachgedruckt, so Antw., J. Stelsius, 1559, 8., Antw., Christoph Plantin, 1559, 8., zuletzt Venet. 1599, 4. Nach dem Tode des Pentenius 1566 versuchten die Löwener Theologen Franc. Lucas von Brügge, J. Molanus, Augustin. Huidanus, Corn. Heynerus und J. Harlemus den Variantenapparat zu vermehren und diesen Text aufs Neue zu verbessern; ihre Arbeit liegt in acht, bei Christ. Plantin in Antwerpen erschienenen Ausgaben vor, die beiden ersten 1573 (al. 1574), 8. und 24., die letzte 1590, 8. Für das Alte Testament geschah so gut wie nichts, was gegen wurde für's Neue Testament fleißig gesammelt.

Es kam für die Vulgata ein verhängnisvoller Wendepunkt. Das Concil zu Tridentum faßte, nachdem es eine starke Opposition überwunden hatte, in seiner 4. Sitzung den 8. April 1546, den denkwürdigen Beschluß, daß alle Bücher des Alten und Neuen Testaments, wie sie in der Vulgata vorlägen, auch die Apokryphen des Alten Testaments, kanonisch seyen. Es bestimmte sodann, daß die Vulgata ex omnibus latinis editionibus in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus als die authentische anzusehen sey und sie Niemand quovis praetextu verwerfen dürfe. Indem es ferner die Auslegung der heiligen Schrift der Auctorität der Kirche unterstellte, ergab sich schließlich die Bestimmung, daß in Veröffentlichung von Bibeln

Die Bibelcommentaren der frechen Betriebfamkeit der Buchdrucker entgegenzutreten sey die Vulgata selbst quam emendatissimo gedruckt werde. Eine authentische Ausgabe der Vulgata war hiermit indicirt.

Die Tragweite dieser Beschlüsse war nicht nach allen Seiten hin klar und sollte im Sinne der Väter auch nicht seyn, die damit freilich im Drange der Umstände ihre eigenen Theologen einen Zankapfel warfen. Von dem biblischen Grundtexte seinem Verhältnisse zur Vulgata verlautet kein Wort. Der Beschluß über die Authenticität der Vulgata sanktionirte im Grunde nur eine fast 1000jährige Praxis, die in der Hierarchie gerade damals recht bequem lag. Das biblische Wort war sehr schwer und vieldeutig geworden, daher bedurfte sie, um dem Streiten möglichst ein Ende zu machen, der freien und beweglichen Wissenschaft gegenüber (ad coercenda peccantia in gonia) einer authentischen Auslegung des Grundtextes. Wenn gleich im Uebereingange als Zweck hingestellt wird, ut puritas ipsa evangelii in ecclesia conservetur, und man bedenkt, daß die protestantische Opposition auf die Bibel im Grunde nicht achtete, so ist wohl deutlich, daß man geflissentlich den Grundtext stillschweigend bei Seite schob, um von diesem nicht beunruhigt, nur einen Refers auf die Vulgata zu machen. Eine natürliche Folge dieser Diplomatie war, daß sich die katholischen Theologen in zwei Lager schieden, siehe Ausführliches hierüber bei Hody l. 1. p. 509 ss. Während die Einen recht absichtlich die Unsicherheit des Grundtextes hervorstellten, um die Vulgata zu heben, stempelten sie diese wohl gar zu einem unverbesserlichen Werke des heiligen Geistes. Dagegen war Anderen, denen das wissenschaftliche Wissen schlug, das ganze Dekret sehr unbequem. Sie suchten es daher anzufechten und zu mildern, und wollten in demselben jedenfalls eine bloß disciplinarische, keine dogmatische Bestimmung erblicken, vgl. z. B. Kiegler a. a. D. S. 111 ff. Doch ist nicht dieses Ortes, diese Punkte weiter zu verfolgen.

Die Stellung der Katholiken und Protestanten zur Vulgata war jetzt eine durchaus ungleiche. Wenn diese, im Eifer das Gleichgewicht verlierend, sie ungebührlich herabsetzten und wissenschaftlich vernachlässigten, hielten sie jene zu hoch, die katholische Kirche hatte als solche nun die Frage nach dem Texte derselben an die Hand zu nehmen, die richtigen festzustellen und zu überwachen. Nachdem schon Clemens VII. für Herstellung eines verbesserten Textes Vorkehrung getroffen hatte, s. X. v. Eß a. a. D. 174, und überhaupt für das Folgende besonders Vercellone Varias lectiones — I. 1788, und überhaupte durch Pius IV. und V. bis Sixtus V., der nach 1592 Seiten eingreifendste und thätigste Pabst des 16. Jahrhunderts, mit ganzem Ernste diese Sache zu einem Resultate führte.

Sixtus bestellte eine Congregation, die ihre Arbeit zu Anfange des Jahres 1588 begann und sich beim Cardinal Anton. Caraffa († 14. Januar 1591) versammelte. Die Canones stellten sie auf, daß der hebräische Text zu vergleichen sey und nur nach Handschriften — und es standen ihr treffliche zu Gebote, wie der Cod. Amiatin. und Vaticanus — geändert werden solle, daß die LXX. da zu vergleichen sey, wo sie mehr oder weniger als das Hebräische enthalte, und die Erklärung der hebräischen Namen, die herkömmlich beigegeben ward, gestrichen werden solle. Das Resultat der Arbeit war ein Codex, der den gewonnenen kritischen Apparat verzeichnet enthielt und sich jetzt noch aufgefunden hat. Auf dieser Grundlage unternahm nun Sixtus selbst die Revision des Textes, allerdings von Franc. Toletus und Angelus Rocca unterstützt, aber vielfach von der Meinung seiner Gehälfen abweichend. Wenn er dabei wohl etwa Rücksicht auf die Vulgata nahm, so hatte er doch immer einen kritischen Boden. Auch nach dem Grundtext ward geändert, nicht zwar ut inde latini interpretis errata corrigorentur, sondern um bei Zweideutigem und Unsicherem im Lateinischen Sicheres und Uniformes zu machen. Im Uebrigen schloß sich der Text sehr an den der sogenannten Biblia ordinaria an. Der Druck ward sorgfältig überwacht, die Officin war die des jüngeren Hieronymus. So erschien Biblia s. vulgatae editionis, ad concilii Tridentini

praescriptum emend. et a Sixto V. P. M. recognita et approbata. Rom., 1 pogr. apostolica Vaticana 1590, 3 T. f. Uebergangen sind das 3. und 4. Buch das 3. Buch der Massabäer und das Gebet des Manasse, auch hat die Ausgabe Marginalien, noch sonstige Zuthaten.

Für diese Textgestaltung ward d. d. Kal. Mart. 1589 die Constitution *Ad illo* (abgedruckt unter anderen bei Hody l. l. p. 495 ss.) erlassen, welche für im Kraft bleiben (*perpetuo valitura*) solle. Diese erklärte die Ausgabe für die *vera, tima, authentica et indubitata in omnibus publicis privatisque disputatio* gebot bei Strafanordnung sie ohne irgend eine Aenderung (*ne minima partionk tata, addita vel detracta*) abzudrucken und verbot schlechthin andere Abdrücke.

Obgleich auf den Druck der Ausgabe alle Sorgfalt verwendet worden war, der Pabst doch selbst noch sehen, daß sie nicht fehlerfrei sey. Es fanden sich Fehler, und Verbesserungen schienen nothwendig. So wurden denn die Verbessertheils durch neugedruckte und aufgepappte Zettelchen nachgetragen, theils wurde Radiren und Corrigiren mit der Feder nachgeholfen (*nostra nos ipsi manu om mus, si qua praeso vitia obrepserunt*), vgl. L. v. Eg a. a. D. S. 331 ff.

Noch im gleichen Jahre, den 27. August 1590, segnete Pabst Sixtus V. das siche und sofort erfuhr sein Werk die leidenschaftlichste Anfeindung. Auch in der ward es gewöhnlich viel zu ungünstig beurtheilt. Es ist jedenfalls eine sehr ehren literarische Arbeit; der Text beruht auf alten Handschriften und ist verhältnißmäßig nicht übel. Die Druckfehler, die übersehen wurden, s. diese bei Bukontop *Luos* p. 467 s., sind nicht sehr erheblich.

Bei dieser Sachlage waren es sicher andere, als rein wissenschaftliche S welche den Sturm wider dieß Werk heraufbeschworen, um ihm das Garaus zu u Vorerst haben wir zu erinnern, daß die Gehülfen des Sixtus wohl im Voran Werke abgeneigt waren, weil dieser zu eigenmächtig verfuhr. Mit um so mehr A auf Erfolg konnte nun der Jesuit Rob. Bellarmin seinen Feldzug beginnen, de der kurz vorher aus Frankreich zurückgekehrt war, bemächtigte sich der Sache. Ihn Haß und Ehrgeiz, Haß gegen Sixtus, der seine Controversias auf den Index hatte, und Ehrgeiz, an das große katholische Werk der authentischen Vulgata auch Namen geknüpft zu sehen. Genug, er wußte Pabst Gregor XIV. zu bereden, da neue Verbesserung der Vulgata zu veranstalten sey, wobei er auch die Lüge nicht daß Sixtus noch selbst eine Verbesserung seiner Ausgabe befohlen habe. Als di Arbeit ihrem Erscheinen nahe war, erwirkte Bellarmin mit seinen Jesuiten be mens VIII., datirt 13. Februar 1592, den Befehl, daß die Sixtina zu unter und die verbreiteten Exemplare auf Kosten des apostolischen Schatzes wiederaufz setzen. In Folge dieses Befehles und der jesuitischen Betriebsamkeit haben sid nische Exemplare höchst selten gemacht. Ein Abdruck der Sixtina mit Scholie loctore Fr. Haraeo erschien Antwerpen, Hier. Verduß, 1630. f., L. van Eg seiner Ausgabe der Clementina, Tub. 1822, 3 Tomi, 8. die sixtinischen Lesart Hande gegeben.

Mit der neuen Verbesserung ging es ebenfalls nicht so glatt und ohne Eifer leien ab, und billig ging auch nicht Alles nach dem Kopfe Bellarmin's. Zunächst wieder eine Commission bestellt, bestehend aus 7 Cardinälen und 11 anderen Gel die in Zagarola, im Hause des Cardinals Marc. Ant. Colonna des Aeltern, w sich drei Sitzungen (Montag, Donnerstag und Freitag) hielt. In der ersten S den 7. Februar 1591, konnte man sich über den *modus procedendi* noch nicht einigen. Die Grundsätze wurden andere. Nachdem man für die Genesis 40 gebraucht hatte, übergab man zur Beschleunigung die Arbeit einer engeren Comu den Cardinälen M. A. Colonna und Guil. Alanus, und den 8 Gelehrten Barth randa, Andr. Salvener, Ant. Agellius, R. Bellarminus, Barth. Valverde, Läl. & Petr. Morinus und Angelus Rocca. Wenn nun berichtet wird, daß diese Com

in 19 Tagen ihre Aufgabe vollendete, so ist das schwerlich richtig, vielmehr zu glauben, daß Weiteres für die Sache in Rom geschah. Im Oktober lehrte sie nach Rom zurück, und als den 15. Oktober Gregorius XIV. und schon zu Ende Dezember des gleichen Jahres auch sein Nachfolger Innocentius IX. verschieden war, hatte Clemens VIII. das Weitere zu verfügen. Dieser beauftragte nun mit der Veröffentlichung die Cardinele Augustinus Valerius und Federic. Borromeus, denen besonders Franc. Toletus in die Hand ging. Noch versuchte Valverde, der bedeutende Veränderungen vorgenommen zu wollen, den Druck durch eine Bittschrift zu verzögern, aber der Papst gebot ihm zu schweigen. Der Druck war schon vor Ende des Jahres 1592 fertig, die Druckerei aber die des Aldus Manutius jun. und in derselben ward das in der bibliotheca apostolica befindliche Exemplar der sirtinischen Bibel gebraucht. Die Aenderungen rühren von der Hand des Angel. Rocca her. Außerlich wußte man diese Aufgabe der sirtinischen so ähnlich herzustellen, daß sich beide leicht verwechseln lassen. So erschien als die eigentlich authentische Ausgabe der römischen Kirche die *Biblia s. vulgatae editionis Clementinae* V. P. M. jussu recognita atque edita. Romae, ex typogr. apostolica Vaticana, a. 1. Der Name Clemens VIII. erscheint erst auf dem Titel späterer Ausgaben (z. B. Colon. Agripp. 1609, 8. ?). Auch diese Ausgabe hat weder Varianten, noch irgendwelche Zusätze, aber beigegeben, jedoch am Ende, ist das 3. und 4. Buch Esra und die Vorrede des Manasse. Die Vorrede (von Bellarmin verfaßt, s. Kiegl. a. a. O. 1870, abgedruckt bei Hody l. 1. p. 502 ss.) erklärt, daß die Ausgabe pro humana utilitate zwar nicht vollkommen und fehlerfrei, jedoch unter allen bisherigen die beste sei. Damit contrastirt denn freilich, daß sie weit mehr Druckfehler als die sirtinische hat, s. L. v. Esz a. a. O. S. 366 ff. Im Texte weicht sie von dieser in über 3000 Stellen ab, s. die Abweichungen bei Bukentop l. 1. p. 319—383. 465 s. Der Text selbst schließt sich näher an den Grundtext an und ist vielfach nach dem Texte der älteren Theologen geändert. Er ist, wie in der Sixtina, ein gemischter und nur zum Theil guter, denn bei beiden Ausgaben folgte man weniger streng wissenschaftlichen Grundsätzen, als dem Gefühle und praktischen Gesichtspunkten.

Noch sind die zwei folgenden römischen Ausgaben zu erwähnen. Gleich im folgenden Jahre, 1593, erschien die eine in 4. unter gleichem Titel, aber mit Zugaben (z. B. *Concordantiae marginales, explicationes nominum hebraeorum, et cetera rerum*), und nach dieser die zweite 1598 in klein 4. mit correctorium. Die Herausgeber der letzteren besorgte Angel. Rocca. Beide sind sehr fehlerhaft gedruckt, das letztere aber ist, daß man von dem Texte der Ausgabe von 1592 ganz bedeutend abweicht und fast eine neue Recension lieferte, s. Bukentop l. 1. p. 470 ss.

Obgleich Clemens VIII. im November 1592 den Nachdruck seiner Ausgabe für ein Jahr verboten hatte, erhielt doch 1597 die Plantin'sche Druckerei in Antwerpen ein Privilegium und so erschien 1599 zu Antwerpen ex off. Plant., ap. J. Moretum eine Ausgabe in 4. und in 8., die aber doch in einer Reihe von Stellen von ihrem römischen Originale abweicht, s. Bukentop l. 1. p. 507 ss.

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

Nachdem die katholische Kirche durch Clemens VIII. einen authentischen, wenn auch unvollkommenen Text der Vulgata erhalten hatte, schließt im Grunde die Geschichte der Vulgata in dieser Kirche, denn die späteren Ausgaben bieten insofern kein besonderes Interesse, als sie sich an die Clementinischen angeschlossen oder anschließen mußten, wenn schon unvermeidlich war, daß auch in sie gar manche Verschiedenheiten eindrangen. Wir erwähnen daher nur die neueste, vom gelehrten Varnabiten E. Bercellone be-

sorgte Ausgabe, Rom 1861, 4., der die vom Jahre 1592 zu Grunde liegt, die aus einigen anderen Ausgaben Verbesserungen erfahren hat. Ein Verzeichniß der selbigen bis zur Mitte des vorigen Jahrhunderts s. bei Masch l. l. II. 3. p. 249 ss. Man übergehen dürfen wir aber zwei sehr fleißige und wichtige kritische Sammelwerke, nämlich Lux de luos l. tres, in quorum primo ambiguae locutiones, in secundo variae dubiae lectiones, quae in vulg. lat. s. scr. edit. occurrunt, ex originalium et antiquarum textibus illustr. — In tertio agitur de edit. Sixti V. — Coll. et comparat. F. Henr. de Bukentop ord. ff. minorum. — Col. Agripp., Wilh. Friedl. 1710, 4. und Variae lectiones vulgatae lat. Bibliorum editionis, quas Car. Vercellone sodalis Barnabites digessit. Tom. I. II. 1. (Pentat. — I. Regg.) Rom 1860—1862, 4.

Es wäre Aufgabe der Protestanten gewesen, gerade bei ihrer freien Stellung die Vulgata für Herstellung eines kritischen Textes derselben Sorge zu tragen, allein auch nicht entschuldigen, begreifen können wir es, daß die Befangenheit der Katholiken auf der anderen Seite befangen machte und deren günstige Stimmung für die Vulgata in eine ungünstige sich verkehrte, daß die Protestanten so die Vulgata ungebührlich herabsetzten oder doch viel zu wenig berücksichtigten. So fehlt denn noch heute ein Text, der den Forderungen der Wissenschaft entspricht und nur der Protestantismus kann das nachholen, was er nur zu lange verabsäumt hat. Zum Ziele wird man nur gelangen, wenn man geradezu von vorn anfängt, die zahllosen späteren Handschriften und auch die Ausgaben vorerst bei Seite läßt und zunächst einen Text nur nach den ältesten Handschriften, mit Beifügung der Varianten, liefert. Auf diesem Grunde kann dann von verschiedenen Seiten mit Erfolg weiter gebaut werden. Einen, freilich kleinen Anfang einer besseren Textgestaltung im Neuen Testament hat Tischendorf gemacht im Nov. Test. triglottum gr. lat. germ. Lips. 1854, qu. 8.

Schließlich verzeichnen wir einige der ältesten und wichtigeren Handschriften. Die älteste, aus der Mitte des 6. Jahrhunderts stammende und beste Codex ist der Codex Amiatinus, jetzt in der Laurentiana zu Florenz befindlich. Er enthält das Alte (Baruch fehlt) und Neue Testament; den Text des Neuen Testaments hat aus dem Tischendorf, Lips. 1850, 4. veröffentlicht. — Ueber die Biblia gothica totius nae ecclesiae (Baruch fehlt) aus dem 8. Jahrhundert, den cod. Paullinus in Rom (Baruch fehlt) aus dem 9. Jahrhundert, den cod. Statianus, jetzt Vallianus in Rom aus dem 9. Jahrhundert, den cod. Ottobonianus in der Vaticanischen Bibliothek den Octateuch enthaltend aus dem 8. Jahrhundert und einige andere s. Vercellone Variae lectiones I. p. LXXXIV ss. — Die Biblia Carolina, der Kantonalbibliothek in Zürich, ein Prachtwerk, stammt aus dem 9. Jahrhundert und wird unter Karl dem Kahlen geschrieben seyn. Baruch fehlt; die letzten zwei Bücher hat eine späte Hand ergänzt. In die gleiche Zeit wird die große Bambergische Bibelhandschrift gehören, vgl. F. U. Ropp, Bilder und Schriften der Vorzeit S. 184. In dieser fehlt die Apokalypse. Der cod. Alcuini, um ihn so zu nennen, ist unzweifelhaft ein Werk der karolingischen Zeit, wenn auch nicht das Geschenk der Kaiserkrönung, den 1. Januar 801, vergl. Alcuini opp. ed. Froben. I. p. 101, vielmehr wohl auf Befehl Karl des Kahlen geschrieben, vgl. Hug in Zeitschrift für die Wissenschaft des Erzbisthums Freiburg, 1828, Heft 2. Er umfaßt das Alte (Baruch fehlt) und Neue Testament. Früher dem Stifte zu Granselden, Montier de Grandval, Münsferthale zugehörig, kam er in der Revolutionszeit in Privathände und wanderte für 37,500 Fr. nach England: das Geschäft des Baseler Philisters war kein schlechtes, vgl. J. H. de Speyr-Passavant, Description de la Bible écrite par Alcuin de Troyes de 778 à 800, et offerte par lui à Charlemagne le jour de son couronnement à Aachen l'an 801. Paris 1829, 8. und H. E. Gaullieur in Mémoires de l'institut national de Genève. T. I. Genève 1854, 4. — Ueber eine sehr saubere Pergamenthandschrift der Bibel, wahrscheinlich aus dem 13. Jahrhundert, früher in Altdorf, jetzt in Erlang

8) befindlich, berichtet Nieberer Nachrichten zur Kirchen-, Gelehrten- und Bücher-
geschichte 10. S. 125 ff. Ueber eine andere Handschrift aus dem 13. Jahrhundert
Sichorn, Repertorium 17. S. 183 ff.

Für das Neue Testament ist der cod. Fuldensis wegen seines hohen Alters
besonderer Wichtigkeit, vgl. E. Ranke, Specimen cod. N. T. Fuldensis. Marb.
O, 4. und in theolog. Studien und Kritiken, 1856 S. 405 ff.

Von Evangelienhandschriften nennen wir den cod. Sangallensis graeco-lat.
interlinearis quatuor evangeliorum (ad similitud. ipsius l. msor. accuratissime deli-
natum et lapidibus exprim. cur. H. C. M. Rottig. Turici 1836, 4.). Er stammt
dem 9. Jahrhundert. Die Uebersetzung konnte als interlineare leicht Umgestaltungen
haben. Eine andere lateinische Handschrift, ebenfalls aus dem 9. Jahrhundert, befindet
in Erlangen (467), s. A. F. Pfeiffer, Beiträge zur Kenntniß alter Bücher und
Handschriften, St. 1, Hof 1783, 8. S. 1 ff. Eine weitere Handschrift, ein wahr-
scheinlich Prachtstück, 870 auf Befehl Karl des Kahlen von den Brüdern und Priestern
Hugarius und Einthardus geschrieben, früher im Kloster St. Dennis bei Paris, dann
Regensburg befindlich, wird jetzt in München aufbewahrt. Der Text ist ein mit
Lateinisch sehr gemischter; vgl. Colomann. Sanftl, Diss. in aureum ac pervetu-
rum a. evang. cod. ms. monasterii S. Emmerami Ratisbonae. Ratisbon. 1786, 4.
Der Ingoistädter Codex ist mir Sebastian Seemiller's Dissertation notitiam
sine de antiquissimo cod. msor. — in bibl. acad. Ingoist. adseruato. Ingoist.
A, 4. nicht zugänglich.

III. Die neueren Uebersetzungen. — Die Vulgata hatte durch den jahr-
hundertlangen Gebrauch ein so unbegrenztes, ja, geheiligtes Ansehen erlangt, daß es
zu jener Zeit brauchte, den Gedanken zu fassen, an ihre Stelle ein Besseres zu setzen.
Da sie freilich nicht genau sei und man im Einzelnen auf den Grundtext zurückgehen
konnte, wurde von einzelnen Kundigen, wie von Nikolaus v. Lyra, erkannt und ausge-
sprochen. Raim. Martini erklärt in der Vorrede des Pugio fidei, die Stellen des Alten
Testaments wörtlich nach dem Hebräischen geben zu wollen.

Der englische Bischof und Cardinal, Adam Easton, gestorben 1397, scheint der
Uebersetzer gewesen zu sein, der wieder an eine neue Uebersetzung dachte und das Alte Testa-
ment, mit Ausschluß der Psalmen, aus dem Hebräischen übersezte, aber seine Arbeit
schon verloren, s. Masch l. l. II. 3. p. 432. Als man sich in der Folge immer
mehr in das klassische Alterthum versenkte und auch die Kenntniß des Hebräischen leichter
erlangen war, hatte man die Mittel, eine neue Uebersetzung zu versuchen, aber die
Anzahl der Humanisten hatte für die Kirche und ihre Wissenschaft kein Herz und
keinen Sinn. Dennoch geschah etwas, wenn schon im bloß literarischen Interesse. Als
man sich neben der römischen auch mit der griechischen Literatur auf's Eifrigste beschäf-
tigte, wurden lateinische Uebersetzungen nothwendig, um letztere weiteren Kreisen zugäng-
lich zu machen. Man übersezte daher fleißigst aus dem Griechischen, die Arbeit war
so ehrenvoll, als lohnend, und Pabst Nikolaus V., der Mäcen der Humanisten in
hartem Stile, legte in seiner Nähe, so zu sagen, eine Uebersetzungsfabrik an.
Der veranlaßte denn auch den edlen Florentiner und bedeutenden Humanisten, Gian-
lippo Manetti, † 1459, die Bibel auf's Neue aus den Grundtexten zu übersezen,
Manetti war auch Kenner der jüdischen Wissenschaft. Manetti ging an's Werk,
setzte aber nur die Psalmen und das Neue Testament. Die erstere Arbeit ging ver-
loren und dasselbe Schicksal wird die andere gehabt haben, vgl. Tiraboschi, Storia
della letteratura italiana VI. 2. p. 109 ss. Doch freilich vom rein literarischen
Interesse aus ließ sich von den Bewunderern der Klassicität nicht viel erwarten, für
die hatte das schlichte Bibelwort und der Stil nicht Anziehungskraft genag. Dagegen
war das religiöse Interesse überwältigend durch; die Noth der Zeit lehrte beten und
hoffen, man verglich die Zustände der Gegenwart mit den glücklicheren der Vergan-
genheit, lenkte seinen Blick namentlich auf das christliche Alterthum und suchte Trost in

der heiligen Schrift. Wie so die fremdsprachige Vulgata dem Volke nicht dienen konnte, so legten sich dem Sprachkundigen Mängel derselben bloß. Der Gegensatz blieb auch nicht aus, es kam dahin, daß wer der Vulgata mißtraute, auch der Kirche mißdächtig ward, und daß sich die Wissenschaft das Recht zu neuen lateinischen Bibeldruckungen von der Kirche zu erkämpfen hatte. Desiderius Erasmus erkämpfte dieses Recht durch seine Uebersetzung des Neuen Testaments (siehe unten), es kam aber auch sofort der religiöse Aufschwung Europa's zu Hilfe, der die verrottete Kirche auf's Tiefste erschütterte. Daß diese sich sodann zusammenschließend hierarchisch und kaiserlich die Vulgata sich wieder zum Idole erkor, haben wir schon gelesen.

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

Melanchthon (Proverb. 1524), Luther (Deuteron. 1525), J. Brentius (Hiob 1527), J. Draconites (Psalter. 1540, Dan. 1544, Joel 1565), J. Bugenhagen (Psalter. cum quibusdam aliis canticis 1544), Henr. Mollerus (Psalter. 1573), Zwingli (Jes., Jer., Psalm., Proverb., Ecclesiast., Cant. C.), Conr. Pellicanus (Proverb. 1520, Psalter. 1527), Oecolampadius (Hiob 1523, Prophet. majores 1525—1534, Hagg., Zach. et Mal. 1527, Hos., Joel, Am., Abd. et Obad. 1535), Capito (Habak. 1526), Butzer (Sophon. 1528, Psalm. 1529), Theobaldus Bibliander (Nahum 1534), Wolfg. Musculus (Psalter. 1551, Genes. 1552, Esaias 1557), Calvinus (Psalter. 1557), Augustin. Marloratus (Genes. 1558, Psalmi et Cantica bibl. cum catholica expos. ecclesiastica 1562, Esaias 1564), Fel. Pratensis (Psalter. 1515), Augustin. Justiniani (Job 1516, Psalmi 1516), Rob. Shirwood (Ecclesiastes 1523), Agathius Guidacerius (Cantica 1531), Rod. Baynus (Proverb. 1555), Thom. Nelus (Hagg., Zach. et Mal. 1561), Franc. Forerius (Esaias 1563).

Bevor wir nun die neuen Uebersetzungen im Einzelnen behandeln, ist anzunehmen, wie wir unsere Aufgabe beschränken zu müssen glaubten. Die Mehrzahl der neuen Uebersetzungen floß aus den Grundtexten, doch erschienen daneben auch Aster-Übersetzungen wie aus dem Chaldäischen, Syrischen, Arabischen, und selbst die deutsche Uebersetzung Luther's wurde in's Lateinische übersezt. Wir berücksichtigen nur die ersteren und lassen die letzteren billig ganz. Sodann lassen wir ebenso die paraphrastischen Uebersetzungen, wie z. B. die vielbeliebten und verdienstlichen des Joh. van den Campen, 1538, zu den Psalmen und des Erasmus zum Neuen Testament, unbeachtet, wie auch metrische Nachbildungen, denn beides sind bloß freie Reproduktionen des Sinnes in sehr subjektiver Färbung. Natürlich war es ganz vorzugsweise der Psalter, den man in lateinischen Versen wiederzugeben sich bemühte, ich erinnere unter andern an Eoban. Hessus, dessen Arbeit in 70 Jahren in etwa 40 Auflagen erschien, an J. B. Th. Beza, Ge. Buchanan, Seb. Castellio, W. Ant. Flaminius, Bened. Arias Montanus. Endlich wurden häufig nur einzelne Bücher und selbst Kapitel übersezt. Von diesen Arbeiten können schon der Masse wegen nur einige wenige genannt und hervorgehoben werden, sie sind aber auch meist nur Mittelgut.

Wir beginnen mit den Uebersetzungen der ganzen Bibel oder doch des Alten Testaments und lassen dann die besonderen des Neuen Testaments folgen, trennen sie aber nicht nach den Confessionen der Uebersetzer, sondern zählen sie angemessener nach der Folge ihrer Entstehung auf. Noch sey bemerkt, daß unter den Ausgaben viele bloße Titelausgaben sind, etwa auch einzelne unverkaufte Stücke anderen Ausgaben beigelegt sind. Auf diesen Punkt konnte hier nicht näher eingegangen werden, doch wurden eigentlich bei den Ausgaben, die verglichen werden konnten, die Abdrücke von den Titelausgaben unterschieden.

Der gelehrte Dominikaner, Sanctus Pagninus aus Lucca, † 1541 in Lyon, ist uns als der Erste entgegen, der eine neue lateinische Uebersetzung der ganzen biblischen Schrift aus den Grundtexten lieferte, wenn auch in gewissem Anschlusse an die Vulgata. Schon seit 1493 arbeitete er am Alten Testamente, und als er damit nach 15 Jahren zu Ende war, hatte er Mühe, seine Arbeit zum Drucke zu bringen, obwohl von Seiten Pabst Leo's X. Unterstützung fand. Das ganze Werk erschien endlich 10 Jahren durch Privilegien gegen den Nachdruck geschützt und mit Dedication an Pabst Clemens VII. Lugd., Ant. du Ry, 1528 (am Ende 1527), 4., und wieder in Venedig, Melch. Novesian., 1541. f. Indem sich Pagninus, wie nur immer möglich, der Wörtlichkeit befleißigte und daher auch die Eigennamen dem Grundtexte gemäß übertrug, z. B. Selomoh, Mirjam, Jeschuah, konnte das Latein nicht gut ausfallen, da er mußte die Uebersetzung an Dunkelheit leiden und sie verfehlte auch gar oft das Metrische, zumal im Neuen Testament, da Pagninus' Kenntniß des Griechischen sehr gering war. Ungeachtet dieser Mängel erwarb sie sich gerade wegen ihrer Wörtlichkeit großen Beifall und sie ward unter den neueren eine der gebräuchtesten. Zu unterscheiden sind indessen von den angeführten beiden ersten Ausgaben die späteren, die sehr bedeutende Veränderungen erfuhren.

1) Eine neue Recognition erschien schon Lugd., Hugo a Porta, 1542. f., welche von dem Vorredner Mich. Villanovanus (Mich. Servetus) besorgte, und J. Calvin Defensio fidei de s. trinitate. R. Steph., 1554, 4. p. 59 s. unterließ nicht, auch über dieses Werk des Servetus sich in seiner Weise auszusprechen. Die Katholiken setzten diese Ausgabe auf den Index. Wenn Servetus versichert, nach einem Exemplare gearbeitet zu haben, welches von der Hand des Pagninus sehr viele Bemerkungen und in der Uebersetzung an unzähligen Stellen Aenderungen enthielt, so liegt ein Grund nicht vor, diese Angabe zu beanstanden; andererseits lag es freilich seinem propagandistischen Wesen nahe, namentlich in den Anmerkungen am Rande, Eigenes beizufügen, was die Uebersetzung ausdrückte, vgl. Rosenmüller a. a. D. 4. S. 178 ff. Da die Ausgabe wegen dieser Zusätze gefährlich erschien, so haben sich die Exemplare derselben sehr selten gemacht.

2) Am gebräuchtesten wurde die Arbeit des Pagninus in der Recognition des Stephanus Stephanus. Dieser nahm indessen von Pagninus nur die Uebersetzung des Alten Testaments auf, vom Neuen Testament gab er die Beza's (siehe unten), von den Apokryphen die von Claud. Badauellus nach dem complutenensischen Texte. Beim Alten Testament nahm er theils Nachbesserungen des Pagninus auf, theils änderte er nach Excerpten aus den Vorlesungen des Franc. Batablus und nach Bemerkungen Anderer. Auf diese Weise kam allerdings ein gemischtes, aber auch brauchbares Werk zu Stande. So ersehen wir, wenn man die Vulgata und manchen Beigaben in höchst splendider Ausstattung die seltenen Biblia utriusque T. Oliva R. Steph., 1557, 2 T. f. (mit neuem Titel 177). Nach diesen wurde die Uebersetzung des Pagninus und Beza nachgedruckt Balth. Thom. Guarinus, 1564. f.; Tig., Ch. Froschov. jun., 1564, 4. und 1579, 4. (Titelausgabe?); endlich Francof., Sam. Selsisch et Becht. Rab 1590, 8. und 1591, (Titelausgabe?), Sam. Selsisch, 1600, 8., Andr. Chambier, 1614, 4. und 1618, (Titelausgabe?). Die ganze Uebersetzung des Pagninus nebst Anderem geben die Ausgaben Paris., Fr. Barois, 1721, 2 T.. f. u. Paris., Jac. Zuillau, 1729, 1745, 2 T., f.

3) Endlich ist der Recognition des Arias Montanus, wenn man so sagen darf, in den Biblia hebraeo-latina, welche als Appendix der Antwerpener Polyglotte, 1672, erschienen, Erwähnung zu thun. Da derselbe einer ganz wörtlichen Interlinearversion bedurfte, so wählte er die des Pagninus, weil indeffen auch diese seinem Zwecke nicht ganz diente, so änderte er sie diesem gemäß, bezeichnete indeffen die Aenderungen solche durch den Druck und ließ die Abweichungen des Pagninus am Rande abdrucken. Auch vom Neuen Testament lieferte er in der Antwerpener Polyglotte eine ganz wörtliche Interlinearversion, hier aber im Anschluß an die Vulgata. Besondere Ausgaben dieser neutestamentlichen Uebersetzung s. bei Masch l. l. I. p. 271 ss. II. 3. p. 620. Noch mehr verewörtlichte die Uebersetzung des Arias Mont. der Jesuit L. Debiel 1744 s. Masch l. l. I. p. 158. 276. — Weitere Drucke der Uebersetzung des Pagninus s. Masch l. l. II. 3. p. 486 ss. 619 verzeichnet; auch die Uebersetzung einzelner Bücher erschien in vielen Nachdrucken.

Es folgte ein sehr dürftiges Produkt. Der Cardinal Thomas de Vio Cajetanus, † 1534, liebte es, langathmige Commentare über biblische Bücher in theosophischer Haltung zu schreiben, da er aber weder Hebräisch noch Griechisch verstand, durfte er zu größerer Gründlichkeit einer ganz wörtlichen Uebersetzung. Er beauftragte mit einer solchen für das Alte Testament zwei Hebräischkundige, einen Juden und einen Christen, für das Neue Testament Griechischkundige und die neue Uebersetzung ließ neben der Vulgata abdrucken. Ganz wörtlich und ziemlich barbarisch hinkt sie nach den Grundtexten nach. Es erschienen so bearbeitet vom Alten Testament folgende Bücher: Psalmi Venet. 1530. f., Par. 1532. f. und 1540. f., Pentat. Rom. 1531. Paris 1539. f., Josua — Paralip. Esdr. Neh. et Esth. Rom. 1533. f., Par. 1538. f., Job Rom. 1535. f., Esaias tria priora capita Par. 1537, 8., Rom. 1542. Proverb. Lugd. 1545. f. und wieder zugleich mit Ecclesiastes Lugd. 1552. f. Sammelt erschienen diese Werke in 5 T. Lugd. 1639. f. Das Neue Testament, Ausschluß der Apokalypse, erschien in einer Gesamtausgabe Venet. 1530. und 1622 T. f. Besondere Ausgaben erschienen von den Evangelien, der Apostelgeschichte und den Briefen. Notirt sey hier folgender Satz des Cardinals: non interpretis gratia et latini, sed ipsius tantum hebraei textus autoritas est, quam complecti cogimus et complectimur fideles omnes.

Eine neue Uebersetzung des Alten Testaments lieferte der bedeutende Hebraist Sebast. Münster in Basel. Er fügte sie und Anmerkungen, in denen er besonders neueren jüdischen Auslegern folgte, seiner Textausgabe des Alten Testaments, Bas. ex offic. Bebel., imp. Mich. Isengrini et H. Petri, 1534 und 1535, 2 T. f., die in zweiter, wesentlich vermehrter Auflage, Bas., ex offic. M. Isengr. et H. Petri, 1546, 2 T. f., erschien. Sich streng an den Text haltend, übersezte er genau und treu, ohne indeffen auf reine Wörtlichkeit auszugehen; das Latein trägt hiernach durch das hebräische Colorit, es ist unrein und theilweise barbarisch; hier und da finden sich zur Erläuterung kleine Einschüßel in Klammern. Noch sey bemerkt, daß sich Münster auch in den Namen möglichst an das Hebräische angeschlossen und so z. B. Heva, Hebe, Sehezkel, Sjob, Chorech, Darjavesch schrieb. Obgleich diese Uebersetzung im Ganzen gelungen das leistete, was sie wollte, und jedenfalls neben dem hebräischen Texte brauchbar war, fand sie doch nur eine geringe Verbreitung, sie wurde nur einmal, der bei Chr. Froschauer in Zürich, 1539, 8. erschienenen und wohl von Conrad Pellicanus besorgten lateinischen Bibel, mit Weglassung der Anmerkungen, nachgedruckt. Gegeben ward die Uebersetzung der Apokryphen aus der complutensischen Polyglotte und die erasmische des Neuen Testaments. Ein Nachdruck des Pentateuch, Hohelied's, Ruth, der Klaglieder, des Predigers und der Esther erschien mit hebräischem Texte und Nennung des Uebersetzers, Venet. 1551, 4. Besonders erschienen Proverb. Bas. 1524, 8.; Ecclesiastes Bas. 1525, 8.; Cant. C. Bas. 1525, 8.; Psalm. Arg. 1545, 8.; Throni Bas. 1552, 8.; Isaias Bas. s. a. 4.

Unter den neueren lateinischen Bibelübersetzungen gebührt der Züricher eine der ersten Stellen. Leo Jud, der treusleißige Mitarbeiter Zwingli's, besonders als sorgfältiger Uebersetzer in's Deutsche und Lateinische hoch verdient, lieferte in derselben sein wertvollstes Werk. Er begann es bald nach seiner Uebersiedelung nach Zürich und nach jahrelanger, sorgfamer Arbeit erschien 1541 die Uebersetzung der Sprache Salomonis als Vorläufer, aber die Vollendung zu erleben, blieb ihm versagt. Bei seinem Tode, den 19. Juni 1542, war selbst der hebräische Kanon noch nicht vollständig übersetzt, noch fehlte der Schluß des Ezechiel von Kap. 40 an, das Buch Daniel, Hiob, die 48 letzten Psalmen, der Prediger und das Hohelied. Wie es Jud auf dem Sterbeteil gewünscht, übersezte Theodor Bibliander, unter Beihülfe Conrad Pellican's, diese Werke, und da unterdessen Petr. Cholinus die Apokryphen übersezt hatte und Rud. Waltherus die erasmische Uebersetzung des Neuen Testaments überarbeitete, so konnte das Werk in erster und vollständigster Ausgabe und prächtiger Ausstattung schon 1543 in Zürich bei Ch. Froschower in Folio erscheinen. Die Vorrede rührt von C. Pellican an, R. Qualther fügte am Ende *argumenta in omnia — capita elegiaco carmine descripta* bei, in marg. stehen kurze, rechtfertigende und erläuternde Anmerkungen. In zu gleicher Zeit wurden in der gleichen Officin zwei weitere Ausgaben gedruckt, die eine in 4. und eine in 8. Beide tragen die Jahrzahl 1544, die erstere vor den Apokryphen und dem Neuen Testamente, 1543; beide enthalten aber nicht alle Zugaben, die die erste, namentlich fehlen in der in 8. viele Anmerkungen. Wenn man noch diese Züricher Ausgaben anführt, so beruht dieß, so weit ich forschen konnte, auf Irrthum. Zwar eine Ausgabe von 1550, 4. existirt, aber es ist dieß eine bloße Titelausgabe der Quartausgabe vom Jahre 1544. Jud arbeitete sehr sorgfältig und beständig, er berieth sich vielfältig mit seinen Collegen und bediente sich auch der Hülfe getauften Juden Mich. Adam. Mehr auf den Sinn, als auf strenge Wörtlichkeit und auch die lateinische Diction berücksichtigend, übersezte er freier, etwa auch paraphrasirend, in einer einfachen und nach der Sachlage guten Latinität. 1 Joh. 5, 8. ist übergangen. Noch sind die auswärtigen Ausgaben zu erwähnen. Die Biblia, *lat. ex off. R. Stephani*, 1545, 8. (neue Titelausgabe 1565, Nachdruck, Hanov., Gabel. 1805, 4. Besondere Ausgabe der Psalmen Lutet., R. Stephan., 1546, 8.) halten neben der Vulgata eine als *Nova* bezeichnete Uebersetzung, die von den neueren *monasteris latinior* gewählt sey. Da über ihren Ursprung nichts bemerkt ist, aber die Vorrede im Verfolge der Anmerkungen des Vatablus gedenkt, nahm man sie Anfangs irrthümlich für ein Werk des Letzteren, es ist aber die Züricher. Auch in Spanien fand diese Uebersetzung solchen Beifall, daß sie auf Veranlassung der theologischen Fakultät in Salamanca mit geringen Veränderungen *Salmanticae* (nicht *Lugduni*, wie A. A. Thuanus, *Historiarum sui temp. l. XXXVI. Francof. 1614. II. p. 324 s. seq.*) 1584. f. abgedruckt wurde. Die Angriffe des Jesuiten Jakob Gretser (*Admolio ad exteros de Bibliis Tigurinis*, 1615, 4.) wies J. J. Huldricus zurück (*Vindiciae pro Bibliorum translatione Tigurina adv. J. Grets. Tig. 1616, 4.*).

Einen neuen Weg schlug Sebastian Castellio (Chateillon) ein, ein ebenso sorgfältiger, als vielseitig gelehrter Mann, der sich vielfach mit Uebersetzen beschäftigte, die alte Schrift auch in's Französische übertrug und als eleganter lateinischer Uebersetzer die Erste seiner Zeit war. Auch er wollte das Schriftverständniß nach seinem Maße heben und ging darauf aus, die Schrift den Gebildeten in einer verständlicheren und schlichteren Form vorzulegen. Er begann die Arbeit 1542 zu Genf und nach etwa Jahren vollendete er sie in Basel. Nachdem er als Vorläufer bereits 1546 die Bücher Moses und 1547 den Psalter in 8. hatte erscheinen lassen, ließ er im gleichen Jahre zu Basel bei J. Dporin. 1551 in Fol. die ganze Bibel folgen mit einer sehr charakteristischen Dedikation an König Eduard VI. von England. In gleichem Verlage erschien dieses Werk bei seinen Lebzeiten noch zweimal, 1555. f. und 1556. f., und die Male in wesentlich verbesserter und vermehrter Gestalt. Castellio übersezte aus

den Grundtexten, nur die hebräischen Stücke des Alten Testaments bearbeitete er noch anderen Uebersetzungen und das lateinische 4. Buch Esra übertrug er in sein Latein. Eine erwünschte Zugabe waren kurze Anmerkungen, die die Uebersetzung in schwierigeren Stellen erläuterten. Wenn Castellio in der Vorrede bemerkt, daß seine Uebersetzung treu, lateinisch und deutlich seyn solle, so versteht er, da es ihm wesentlich auf ein gutes Latein ankam, unter der Treue nicht die in den Worten, sondern die dem Gedanken und dem Sinne nach. Er vermeidet daher die Hebraïsmen und Gräcismen, periodisirt z. B. das Hebräische, wodurch dann freilich seine Uebersetzung einen zum Theil paraphrastischen Anstrich erhalten mußte. Bei außerordentlicher Belesenheit und großer Sorgfalt wußte er die Schwierigkeiten, die sich nach seinem Principe ergaben, im Ganzen glücklich zu überwinden, er suchte emsig und fand gewöhnlich den adäquaten oder doch passenden lateinischen Ausdruck. So spiegelt sich auch die Verschiedenheit des Stiles in den einzelnen Büchern bei ihm sehr deutlich ab; ist die Sprache in den historischen einfach und plan, so wird sie in den prophetischen würdevoll und pathetisch, und in den poetischen nach Form und Verbindung dichterisch.

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

Obgleich Castellio sehr bescheiden mit seiner Arbeit hervortrat und sein Honorar von 70 Reichsthalern sauer verdient hatte, so erfuhr sie doch zunächst sehr überwiegend unglünstige und harte Urtheile, an welchen freilich das häßlichste *odium theologorum* nur zu sehr theilhaftig war; wurde er ja doch von Genf aus signalisirt als *instrumentum choisi de Satan, pour amuser tous esprits volages et indiscrets*. Er verteidigte seine lateinische und französische Bibelübersetzung in der *Defensio suarum translationum Bibliorum, et maxime N. T.* Basil. 1562, 8., auf welche Beza eine *Responsio* — Oliva Stephan. 1563, erscheinen ließ, vgl. H. Jeppe, Th. Beza, Elberfeld 1861, S. 239. 374. Der Tadel betraf wesentlich drei Punkte, die wörtliche Auffassung des Hohenlieds, daß Castellio's Latein zu rein, affectirt und ethnisiert sey, und daß bei ihm die Bibelsprache entkräftet erscheine. Rücksichtlich des zweiten Punktes gab er insoweit nach, daß er in den neuen Auflagen klassische Ausdrücke, wie die angeführten, mit bestehend kirchlichen wieder vertauschte, was aber den dritten betrifft, so mag dem die Hebräischen und Griechischen Kundigen das Bibelwort in einer holperigen lateinischen Nachbildung immerhin verständlicher seyn und kräftiger erscheinen, als in der freien Umbildung Castellio's, aber zu letzterer wird ein an die klassische Latinität gewöhnter Leser lieber greifen, zumal wenn er der biblischen Grundsprachen nicht, oder nicht gehobener mächtig ist. In der That entsprach Castellio, wie die außerordentliche Verbreitung seines Werkes beweist, einem gegebenen Bedürfnisse, er befriedigte das humanistische, und wie schon zu seiner Zeit sich lobende Stimmen erhoben, so wurde ihm die Folgezeit noch gerechter, vergl. die im Ganzen besonnen gehaltene dissert. Chr. Wolle's *de eo quod pulchrum est in vers.* — vor den Leipziger Ausgaben Walther's und: J. Nachb. Seb. Castellio, Basel 1863, S. 23 ff. Abgesehen von den besondern Ausgaben der Uebersetzung des Neuen Testaments, vergl. Masch l. l. I. p. 318. II. 3. p. 573 n. und einzelner Bücher des Alten Testaments, bemerken wir, daß die der ganzen Bibel zehnmal nachgedruckt wurde, nämlich Basil., Petr. Perna 1573. f.; Francof., Thom.

frisch, 1697. f.; Lond., Churchill, 1699 f. und 1726, 12.; Lips., Walther, 1728, 12, 1729, 8. und emend. J. Ludolph. Bünemann 1734, 8. und 1738, 8.; endlich *Wpa*, Breitkopf, 1760, 8. und 1778, 8. Allerdings werden darunter einige bloße *Neuauflagen* seyn. Als Probe der Uebersetzung geben wir Genes. 1, 1—5: *Principio creavit Deus coelum et terram. Quum autem esset terra iners atque rudis, nebrisque offusum profundum, et divinus spiritus sese super aquas libraret, jussit unum, ut existeret lux, et extitit lux: quam quum videret Deus esse bonam, lucem creavit a tenebris, et lucem diem, et tenebras noctem appellavit. Ita extitit ex opere et mane dies primus. Cant. C. 2, 14: Mea columbula, ostende mihi vulticulum; fac ut audiam tuam voculam, nam et voculam habes venustulam: vulticulum habes lepidulum.*

Großen Beifall fand die Uebersetzung des Alten Testaments, welche Immanuel Tremellius (Tremellio) von Ferrara, ein geborener Jude, und dessen Schwiegersohn, ranc. Junius (du Jon), als Professoren zu Heidelberg anfertigten. Der eigentliche Uebersetzer war Tremellius, Junius ging ihm nur zur Hand, jedoch übersezte dieser die *Septuaginta*. Vom Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz veranlaßt, begann Tremellius 1571 die Arbeit und das Werk erschien erstmals bei Andreas Wechel in Frankfurt *M.* 1575—1579, in 5 Partes f., die dann sofort mit einem gemeinsamen Titel *M.* 1579 als Ganzes in 2 T. f. ausgegeben wurden.

Tremellius übersezte möglichst wörtlich und gab daher auch die Eigennamen in *ganzem* Anschluß an die hebräische Form, z. B. Mose, Schemuel, Nechemja, nur wo der hebräische Ausdruck im Lateinischen zu hart und unverständlich schien, wurde er latinisiert, aber in *marginibus* wörtlich wiedergegeben. Beigefügt wurden ganz beachtenswerthe *Annotationes*. Obgleich das Werk seine Mängel hatte, fand es doch weite Verbreitung, *schon* wurde es in der Folge vielfach verändert. Zunächst war es der Engländer *M.* Middleton, der es in London in drei Octavausgaben nachdruckte; der ersten vom Jahre 1580 fügte er die lateinische Uebersetzung des Neuen Testaments bei, die Tremellius aus dem Griechischen gefertigt hatte; die zweite vom Jahre 1581 erhielt als Zuzug des Neuen Testaments noch die Uebersetzung Beza's; die dritte endlich vom Jahre 1585 das Neue Testament nach den beiden eben genannten Uebersetzungen. Da Tremellius unterdessen schon 1580 in Sedan gestorben war, glaubte Junius die *Verantwortung* zu müssen, und er übte sie ganz nach freiem Ermessen. Er nahm die *Londoner* Ausgabe vom Jahre 1585 zur Grundlage und gab so auch das Neue Testament *in zweifacher* Uebersetzung. Wie er die Anmerkungen umarbeitete und *erklärt* verkehrte, so veränderte er die Uebersetzungen des Tremellius ganz bedeutend, aber seine *Änderungen* waren nicht gerade immer Besserungen. Seine Ausgaben sind: *Test. vet. Latina* — (das Neue Testament mit besonderem Titel) *Secunda cura* Fr. Junii. Genevae, J. Tornais., 1590, 4., sodann — *Tertia cura* Fr. J. Hanoviae (Genevae, Tornais.), 1596. f., endlich — *Quarta cura* Fr. J. Genevae, sumpt. Matth. Berzini, 1617. f. Diese letzte Ausgabe ist sehr fehlerhaft gedruckt und da Junius bereits 1602 in Leyden gestorben war, so ist es sehr zweifelhaft, ob die *Änderungen* und *Zuzüge* dieser Ausgaben von ihm herrühren. Da dieses Werk in sehr starken Gebrauchen war, wurde es häufig nachgedruckt, theils ganz, theils in einzelnen Theilen oder Stücken, *als* mit, theils ohne Anmerkungen, vergleiche unter anderem *Lord*, *Bibelgeschichte* 2. . 238 ff. Die beste und vollständigste Ausgabe (nach der *tertia cura*) mit dem *Index* in s. B. *locupletissimus* von Paul Tossanus bereichert, erschien zu *Hanau* 24. f.

Wir geben einige Proben aus der ersten, ziemlich selten gewordenen Ausgabe und *zum* Vergleichung mit einer der späteren mag man erkennen, wie erheblich Junius *veränderte*. Genes. 1, 1—10: *In principio creavit Deus coelum et terram, terra iners erat res informis et inanis, tenebraeque erant in superficie abyssi: et Spiritus Dei incubabat superficiei aquarum. Tum dixit Deus, esto lux: et fuit lux.*

Viditque Deus lucem illam esse bonam: et distinctionem fecit Deus inter lucem et inter tenebras. Tum Deus lucem vocavit diem, tenebras vero vocavit noctem et fuit vespera et fuit mane: dies primus. Deinde dixit Deus, esto expansum inter aquas; ut sit distinguens inter aquas et aquas. Facit ergo Deus expansum quod distinguit inter aquas quae sunt sub expanso, et inter aquas quae sunt supra expansum: et fuit ita. Expansum autem Deus vocavit coelum: et fuit vespera et fuit mane: dies secundus. Deinde dixit Deus, congregentur aquae quae sunt infra coelum in locum unum ut conspiciatur arida: et fuit ita. Arida autem vocavit Deus terram, congregationem vero aquarum vocavit maria: et vidit Deus id esse bonum. Psalm. 1: Beatus est vir ille qui non ambulat in consilio improborum, et viae peccatorum non insistit, ac in consensu derisorum non sedet. Si tamen in lege Jehovae est oblectatio ejus, et de lege illius meditatur inter diem ac noctu. Erit enim ut arbor plantata ad rivos aquarum, quae fructum suum edit tempore suo, foliumque ejus non decidit: id est quidquid faciet prosperabit. Non ita improbi futuri sunt, sed sicut gluma quam dispellit ventus. Idcirco consistent improbi in illo iudicio, aut peccatores in coetu justorum. Nam agnovit Jehova viam justorum, et via improborum perit. — Uebrigens vgl. Th. Cruic. Animadv. philol. V. p. 53 ss.

Die Uebersetzung des Alten Testaments (ohne Apokryphen) von J. Piscator ist nur die an vielen Stellen nachgebefferte des Tremellius und Junius. Da Piscator diesen vorliegenden diese Uebersetzung für die gelungenste hielt, so ließ er sie als Grundlage kapitelweise vor seinen Commentarii in V. T. abdrucken, aber wahrnehmend, daß sie an vielen Stellen der Nachhülfe bedürfte, fügte er ihr zur Seite rechts eine eigene Uebersetzung bei. Wenn er diese als J. P. interpretatio bezeichnete, so war dies aus Grunde nicht richtig, denn er gibt wörtlich genau die nebenstehende des Tremellius und Junius, nur daß er sie, allerdings fast in jedem Verse etwas zu verbessern sucht, und er sich theils genauer an den Grundtext anschließt, theils auch in sprachlicher Hinsicht nachbeffert. Das Werk Piscator's ward zweimal in Herborn gedruckt, zuerst stückweise 1601—1616 in 24. T. 8., die dann gesammelt mit neuem Titel in 3 T. ausgegeben wurden, sodann 1643—1645 in 4 T. f., die 1646 einen neuen Gesamttitel erhielten.

Um die gleiche Zeit arbeitete sicher recht wohlmeinend der spanische Dominikaner Thomas Malvenda, † 1628, an einer neuen lateinischen Uebersetzung. Sie erschien erst lange nach seinem Tode in seinen Commentarii in scr. s., una cum notis ex Hebraeo translatis variisque lectionibus. 5 T. Lugd. 1650. f. Da der fünfte Band den Jesaias, Jeremias und Baruch enthält und mit Ezechiel 2. 16 schließt, so ist sie unvollständig geblieben seyn.

Malvenda übersezt in einem ganz barbarischen Latein so unverständlich wörtlich, daß er selbst kleine erläuternde Glossen in marg. zu machen sich veranlaßt sah. Wir geben als Beleg drei Verse, die Glossen in Klammern beifügend. Jes. VIII, 23. — IX, 2. Quia non defatigatio cui (ad quod, secundum quod) pressura ei secundum (sicut) tempus primum alleviare — fecit in terram Zebulun et in terram Naphthali et posterius aggravare — fecit: via maris trans Jardenem Ghelil (Galilaea) gentium Populus ambulantes in tenebrositate viderunt lucem magnam: habitantes in tenebrae — mortis lux splenduit super eos. Multiplicavisti gentem: non grande fecisti laetitiam: laetati — fuerunt facibus (dativus, ad facies) tuis secundum laetitiam in decurtatione (messe) secundum quod exultabunt in dispersire et spoliis.

Eine neue, den größeren Theil der biblischen Schriften umfassende Uebersetzung lieferte hierauf der bedeutende holländische Theolog und nur zu tief greifende Schriftsteller Joh. Coccejus, † 1669, in seinen Commentarien, die sich in seinen Opera omnia ed. III. Amstel. 1701. f. T. I. — VI. vereinigt finden. Er übersezt sehr wörtlich und ist im lateinischen Ausdruck nicht eben wählerisch. Vom Alten Testament

Üebersetzung er vollständig Hiob, Psalm., Sprüche., Hohelied, die Propheten und Apsalmen, außerdem nur Gen. 1—19, Deuter. 29—34, Judica. 5. und I Sam. 2, 1—10; im Neuen Testament übersezte er das Evangelium Johannes, sämtliche Briefe und die Offenbarung Johannes. Gen. 1, 1—5: In initio creavit Deus coelum et terram. Et terra erat sine ornatu et fundatione, et tenebrae erant super facie abyssi, et Spiritus Dei incubabat aquis. Et dixit Deus, existat lux: et extitit lux. Et vidit Deus lucem quod bona esset, et distinxit Deus inter lucem et inter tenebras. Et nuncupavit Deus lucem diem, et tenebras vocavit noctem: et factus est vespere et factum est mane, dies unus.

Lange mußte die lutherische Kirche warten, bis sie durch den ehrwürdigen Straßburger Theologen, Sebastian Schmid, einen sehr tüchtigen Exegeten, eine neue deutsche Bibelübersetzung erhielt. Diese erschien nach dem Tode, aber noch im Todesjahre des Verfassers, Argentor. 1696 (andere Exemplare 1697), 4., und sie war das Werk eines 40jährigen, treuer Arbeit. Schmid wollte besonders den Gelehrten dienen; möglichlich durch speciellere, daneben ist die Sprache, dem Latein gemäß, mehr periodisirt. Hier und da sind zur Verständlichung kleinere Ergänzungen in Klammern beigelegt. In dieser Tendenz konnte sich freilich das Latein, trotz aller Sorgfalt, nicht frei von Hebraismen und Gräcismen halten, vergl. z. B. moriendo moricris, vir ad fratrem suum habitare fecit, Gen. 31, 31. forte rapies filias tuas a mecum.

Die zweite Ausgabe erschien Argentor., 1708 (mit neuem Titel 1715), 4. und Heinrich Reineccius nahm die Uebersetzung in die Leipziger Polyglotte 1750. f. auf. Nur das Alte Testament enthalten die Biblia hebr. cum vers. Seb. Schmid, Lips. 1740, ; einen Nachdruck der Uebersetzung des Neuen Testaments mit beigelegtem griechischen Texte besorgte Ch. F. Wilisch, Chemnitii 1717 (neuer Titel 1730), 8. Nachdrücke einzelner Bücher s. Masch l. l. II. 3. p. 496 s. 507. 546. 556. Als Beispiel diene Gen. 8, 22: Dixit Jehova Deus (apud se): ecce, homo fuit sicut unus ex nobis (rationis divinis) sciendo bonum et malum (et tamen peccavit); nunc ergo, ne auferat manum suam, et sumat etiam de arbore vitae, et comedat et vivat in terram (omittamus eum ex horto).

An Sebastian Schmid schließt sich der Zeit nach der vielseitige, aber auch sehr strebselige Remonstrant Jean le Clerc an, ein geborener Genfer. Nachdem er eine Uebersetzung des Obadja, Amstel. 1693, 4., als Vorläufer hatte erscheinen lassen, folgte schon im selben Jahre Genesis — ex transl. J. Clerici cum ejusdem parafrasi perp., commentario. Amstel. 1693. f.; ed. II. 1710. f., sodann die übrigen Bücher Moysi Amstel. 1696. f.; ed. II. 1710. f. Ein Nachdruck aller fünf Bücher Moysi wurde als ed. nova cum praef. Ch. M. Pfaffii zu Tübingen 1733. f. veranstaltet. Später erschienen ohne Paraphrase die historischen Bücher, Amstel. 1708. f.; ed. nova. Tub. 1733. f.; endlich in 2 T., zum Theil ohne Paraphrase, die Propheten und die Hagiographen erst Amstel. 1731. f. Le Clerc spricht sich sehr ausführlich und verlegt über das Uebersetzungsgeschäft aus, so ist z. B. sehr richtig, wenn er sagt: claritas, ubi archetypus sermo clarus est, clara, ubi obscurus obscura esse debet, sed wenn er bemerkt, daß in unklaren Stellen die Uebersetzung nicht eine besondere Deutung anbringen dürfe. Er will einen gewissen Mittelweg gehen, was freilich tam facile factu, quam dictu proclive est. Er hat nun allerdings gar manche Hebraismen, die herkömmlich in Gebrauch waren beibehalten, als omnis caro, incedo cum eo, gratiam invenire, aber auch nicht wenige getilgt; rücksichtlich der Satzfügung und Wortabtheilung bewegt er sich als Lateiner, ebenso in den Partikeln. Im Grunde steht er so dem Castellio nicht gar ferne, er übersezt überwiegend frei und exegetisch, wenn auch etwaige erklärende Zusätze gesperrt gedruckt sind. Die Arbeit selbst ist übrigens in dieser Haltung eine sehr tüchtige. Ein Beispiel: Gen. 8, 15. 16. Tum alloquutus est Noachum Deus, his verbis: egredere ex Arca, tu, unaque tecum uxor tua, filii

tui, atque eorum conjuges. Omnem etiam bestiam, quae tecum est, ex omni carne, inter volucres, inter pecudes, atque inter omnia reptilia quae in terris repunt, una educito, reptentque in terra, et in ea crescant, ac multiplicentur.

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

Es folgte der gelehrte und scharfsinnige Priester des Oratoriums Charles François Houbigant, dessen *Biblia hebraica cum notis crit. et vers. lat. ad notis crit. facta.* 4 T. Lutet. Par. 1753 f. auch die Apokryphen enthalten. Er gab die hebräischen Texte unpunktirt, da er aber diesen für sehr verderbt hielt und ihn an reichen Stellen theils nach kritischen Zeugen, theils nach Conjectur verändert wollte, so taugte freilich zu seinem Texte keine der bisherigen lateinischen Uebersetzungen und er gab daher eine neue. Er wollte weder zu frei (*liberius*), doch nicht auch ganz wörtlich (*verbum de verbo*) übersetzen, und in der That hält er sich in einer gewissen Mitte; seine Arbeit ist plan und lesbar, doch mehr frei gehalten, wie dieß namentlich der Gebrauch der Partikeln und die Satzfügung zeigt, aber eben bei dieser Freiheit hatte er nicht gerade Grund, in den Prolegomm. seine Polemik besonders gegen Casp. zu richten.

Eine neue Uebersetzung des Alten Testaments (*ex rec. textus hebraei et veterum antiquarum latine vers. notisque philol. et crit. ill.*) lieferte hierauf der Leipziger Theolog J. Aug. Dathe, die ihren Leserkreis fand. Sie erschien allmählich ohne gemeinen Titel in der Buchhandlung des Waisenhauses zu Halle in 8.; *Prophetas minores* 1773, 1779, 1790; *Prophetas majores* 1779, 1785, 1831; *Pentateuchus* 1781, 1791; *Libri hist. V. T.* 1784, 1832; *Psalmi* 1787, 1794 und *Job. Proverbia Eccl. Cant. C.* 1789. Dathe, ein Theolog überlegt conservativer Haltung, lieferte hiermit allerdings ein bei der Lectüre des Alten Testaments brauchbares Hülfsmittel. Auch er wollte einen gewissen Mittelweg gehen; da er besonders auf Deutlichkeit ausging, kam es ihm nicht sowohl auf die Worte, als auf den Sinn des Textes an, der treuestens wiedergegeben, aber ja nicht paraphrasirt werden sollte. Außerdem sollte der Text selbst möglichst im lateinischen Gewande erscheinen. Dabei wurden denn auch Tropen die anstößig oder unverständlich erschienen, ohne Weiteres aufgelöst, und so steht z. B. Am. 4, 1. für Rüche Basans *vos divites et potentes Samariae*. Hiernach ist die Uebersetzung eine freie, sehr exegetische und etwa auch paraphrastische geworden, die aber ganz leicht weglieft. Als Beispiel diene Gen. 1, 1—5: *Principio creavit Deus coelum et terram. Posthaec vero terra facta erat vasta et deserta et aquarum profundis tenebris offusa; tum vis divina his aquis supervenit. Et jussit Deus lucem oriri: Orta igitur lux est. Quae cum divino consilio conveniens esset, ut et tenebris Deus certos terminos fixit. Nimirum destinavit lucem diei, tenebras vero nocti. Ita ex vespere et mane exstitit dies primus.*

Schließlich folgten auf Dathe H. A. Schott in Jena und Jul. F. Winger in Leipzig: *Libri s. antiqui Foederis ex serm. hebr. in lat. translata.* Vol. I. *Pentateuchus.* Alton. et Lips. 1816, 8. Sie schlossen sich den bei der deutschen Uebersetzung Augusti — de Wette's befolgten Grundsätzen an. Sie gingen auf Treue in dem Sinne aus, daß auch die hebräische Denk- und Sprechweise ihren möglichst vollen Abdruck fände, wobei indessen das Latein sich nicht sklavisch fügen, wie z. B. in den Partikeln, sondern nur einen hebraisirenden, keinen barbarischen Charakter tragen sollte. Kleine erklärende Zusätze in Klammern sollten hier und da dem Verständnisse nachhelfen.

Genes. 1, 1—5: Principio creavit Deus coelos atque terram. Fuit autem terra vana et vasta; caligine tecta fuit superficies maris immensi; halitus Dei spiravit in superficie aquarum. Tum Deus ita loquutus est: existat lux; exstitit lux. Tum vidit Deus, lucem esse bonam, ac discrimen fecit lucis et caliginis. Atque hinc diem, caliginem vero noctem adpellavit. Tum et vespera fuit et mane; hoc (praeteriit) primus. Man sieht, das Latein mußte viel ungelanter als bei Dathes missfallen, aber die Arbeit war neben dem Grundtexte brauchbarer. Wenn dennoch das Werk nicht fortgeführt wurde, so lag die Schuld nicht an den sorgfältigen Uebersetzern, sondern in den Zeitverhältnissen, denn da der Prozeß, daß sich die Wissenschaft von der lateinischen Sprache emancipirte, in starkem Fortschritt begriffen war, verlor sich für jene lateinische Uebersetzungen ebenso das Bedürfniß, als das Interesse.

Von den Uebersetzungen einzelner Bücher des Alten Testaments heben wir nur die des Josua von Andr. Masius, Antw. 1574. f., die des Jesaja von J. Ch. Odbertin, Atdorf. 1775, 8., ed. II. 1780. 8. und die des Hiob (Lugd. B., 1737, 2 T. und der Proverbien (Lugd. B., 1748, 4.) von Albert Schultens in den betreffenden werthvollen Bearbeitungen dieser Bücher hervor. Masius gibt eine Uebersetzung des hebräischen und eine des griechischen Textes, er hält sich sehr an's Wort, wogegen Odbertin und Schultens freier bewegen.

Wenden wir uns nun im Besonderen zu den Uebersetzungen des Neuen Testaments, so tritt uns gleich in der ersten die gelungenste und einflussreichste entgegen. Desiderius Erasmus mit der Herausgabe des griechischen Textes umging, war die Beifügung einer lateinischen Uebersetzung nach den damaligen Verhältnissen von selbst gegeben. Die Vulgata war nun freilich da, aber wie sie vorlag, paßte sie nicht zu dem gegebenen Texte, und sollte sie dienlich seyn, mußte sie nach demselben jedenfalls wesentlich verändert und verbessert werden. Da entschloß sich Erasmus Kühn, eine neue Uebersetzung zu geben; wie Alles bei ihm, ging es schnell, in fünf Monaten war sie fertig. Erasmus war als fertiger und eleganter Uebersetzer längst erprobt und diese Arbeit gelang ihm ganz besonders. Daß er hier wörtlicher und genauer als sonst übertrug, verlangte die Pietät gegen die heilige Schrift, aber auch so wußte er gegebene Schwierigkeiten gewandt und leicht zu überwinden. Die Uebersetzung ist klar und durchsichtig, auch der lateinische Ausdruck ist ziemlich rein, nur freilich sollte weder, noch sollte der eigenthümliche Sprachcharakter des Originals verwischt werden. Ganz abgesehen indessen von dem Werthe dieser Uebersetzung an sich, so würde Erasmus schon halb eine Ehrensäule verdienen, weil er durch sie der Wissenschaft das Recht von der katholischen Kirche erkämpfte, neue lateinische Uebersetzungen der Bibel neben der Vulgata anzufertigen. Freilich hatte man schon vor ihm an solche neue Uebersetzungen nach und auch Hand angelegt (siehe oben), aber es waren nur etwa gelehrte, von der Hierarchie unbeachtete Spiele und gedruckt lag noch nichts vor. Nun aber kam das Haupt der Humanisten wirklich mit einer neuen Uebersetzung zu einer Zeit, wo die Gelehrten heftig gewaltig aufgeregert, bereits gegeneinander standen, die Humanisten die Scholastiker von geworfen hatten. Das konnte die eine Seite nicht so hinnehmen, Erasmus fühlte sich so stark, wie einst Hieronymus, er hatte allen Grund, sein Unternehmen berechtigt zu rechtfertigen und es unter die Regide des Papstes Leo X. zu stellen. Und selbst diese Mächtigsten nicht vor den heftigen Angriffen und schweren Verunglimpfungen eines Ed. de, Jak. Lopez Stunica, Petr. Sutor, aber der Sieg blieb ihm, s. seine Streitschriften u. IX. Bande seiner Opera ed. J. Clericus. Unter allen neueren lateinischen Uebersetzungen des Neuen Testaments hat sich keine eines solchen Beifalls zu erfreuen gehabt, als die erasmische, nachgedruckt wurde sie über 200 Mal, s. Masch l. l. I. p. 292 ss. u. S. p. 594 ss. Wir verzeichnen hier nur die fünf bei Lebzeiten und unter den Augen des Erasmus erschienenen Hauptausgaben; sie erschienen sämmtlich in Basel bei Froben in Folio und enthalten auch den griechischen Text. Die erste vom Jahre

1516 hat noch manche Mängel (so steht aus Versehen auf dem Titel *Vulgarij*, *Βουλγαριος* entstanden, für *Theophylacti*) und ist namentlich sehr incorrect geblieben, dagegen zeigen die drei folgenden, 1519, 1522, 1527, wie eifrig Erasmus sein Werk zu verbessern suchte, nur die letzte vom Jahre 1535 ist von der vorhergehenden unmerklich verschieden. Die dritte Ausgabe gibt zuerst die St. 1 Joh. 5, 7. aus einem ganz jungen Codex, „*no oui sit ansa calumniandi.*“ — Die erasmische Uebersetzung wurde in der Folge einige Male verbessert und überarbeitet, so von R. Quatremere 1543 (siehe oben), Flacius Illyr. Bas. 1570. f. und eine solche starke Uebersetzung, aber nicht eine eigene Uebersetzung lieferte auch der Engländer Qualter. DeLis. Lond. 1540, 4., vgl. Ford a. a. O. 1. S. 171 ff.

Auf Erasmus folgte Theodor Beza als Uebersetzer des Neuen Testaments. Er arbeitete im Gegensatz des Castellio, erstrebte also wörtliche Treue und schloß sich nur an die geläufige Terminologie der Vulgata an, sondern suchte auch von der Vulgata so wenig als möglich abzuweichen. Dennoch entstand eine neue Arbeit, die sprachlich sehr hebraisiert, sonst aber ziemlich einfach und klar gehalten ist. An manchen Stellen zeigt sich Beza von der Dogmatik abhängig, so namentlich Röm. 5, 12. *in quo*, 1 Tim. 2, 4. *πάντας* quosvis, Joh. 1, 12. *ἰσοποίησαν* dignitatem, später Luk. 7, 47. nam für quoniam der Vulgata. Wie ihm dieß und Anderes übel gehalten wurde, so besonders auch, daß er in den folgenden Ausgaben immer wieder bedeutend abänderte, vgl. besonders die allzu scharfe Kritik des J. Boissus in dem neuen Buche *Veteris interpr. cum Beza aliisque recentioribus collatio* in IV. et Ap. Aetis. Lond. 1655, 8. Von den Ausgaben kommen zunächst fünf als Uebersetzungen in Betracht, die unter seiner Aufsicht erschienen. Die erste erschien der griechischen Text, aber mit der Vulgata in der lateinischen Bibel (Genevae) C. Rob. Stephani 1556 (ad calcem 1557), fol. (siehe oben). Die vier folgenden sind neue Recognitionen und Bearbeitungen und enthalten außer der Vulgata auch den griechischen Text und sehr beachtenswerthe Anmerkungen. Sie erschienen sämmtlich zu Paris in Folio, die drei ersten 1565, 1582, 1588 (1589) bei H. Stephanus, die letzte in sumpt. haered. Eustath. Vignon. Obgleich Beza's Uebersetzung Lob und Tadel erhielt und auch sehr auseinandergehende Beurtheilungen erfuhr, wurde sie doch nach der Uebersetzung der Vulgata die gebräuchteste. Sie wurde über hundert Mal je nach der einen oder andern Ausgabe und Recognition nachgedruckt, s. Masch 1. l. I. p. 313 ss. II. 3. p. 578. Die vollständigste und beste Ausgabe (ex collatione exemplarium omnium quam accuratissime emend. et aliquantulum aucta) erschien Cantabrig. 1642. f. — In Beza wird der Wittenberger Erasmus Schmid, † 1637, als Uebersetzer des Neuen Testaments genannt, allein die in dessen *Opus sacrum posthumum*. Norimb. 1656 gegebene Uebersetzung hat die Beza's so wesentlich zur Grundlage genommen, daß nur als eine sehr verbesserte Beza'sche gelten kann.

Wir kommen sofort zu Ch. Guil. Thalemann (*Versio latina evangeliorum Matth., Luc. et Johannis itemque Actuum Ap. ed. a C. Ch. Tittmanno. Bas. 1781, 8.*), Godofr. Sigism. Jaspis (*Versio lat. epistolarum N. T. et libri visus Joannis. Perpetua adnot. ill. 2 T. Lips. 1793 — 1797, 8.; ed. II. 1821*) und Henr. Godofr. Reichard (*Sacri N. T. libri omnes veteri latinitate donati. 2 Part. Lips. 1799, 8.*). Alle drei verfolgten den gleichen Zweck, ihr Standpunkt war der Castellio's, nur freier, und Reichard rechtfertigte die Art seiner Arbeit ausdrücklich in seinem *Traктatus grammatico-theol. de adornanda N. T. versione vera*. Lips. 1796, 8. Sie wollten nicht wörtlich übersetzen, aber auch keine Paraphrasen geben, sondern den ursprünglichen Sinn des Originals getreu in guter Latinität übersetzen. Das Resultat konnte nur eine gänzliche Umschmelzung des Originals sein, der Lateiner zwar leicht weglieft, aber die Exegese und Paraphrase schlägt doch durch, bei aller Freiheit müssen noch Ergänzungen mit gesperrter Schrift nach-

und der Ausdruck ist doch oft genug nicht adäquat. Man fühlt sich in eine Atmosphäre versetzt, die eine andere Luft und andere Gedanken hat. Als Beispiel folge Lukas 11, 1—4 nach Thalemann und Reichard.

Thalemann. Et ille: cum orabitis, in hunc modum facite: Pater noster, Domine, sancte colatur tua majestas; ad omnes perveniat tua salus: juxta taliter observentur in coelo pariter ac in terra; necessitates nostras et hodie porrigas: et condona nobis peccata nostra, quemadmodum et nos condonamus qui nos laeserunt: neque sinas nos inferri periculosis tentationibus; sed nos opportune e malo.

Reichard. Ille igitur: Quum precari Deum volueritis, inquit, hac potissima formula utemini: „Pater noster, qui in caelo resides, fac, quaeso, ut non in terra, quam ibi, divina tua majestas agnoscat, imperium tuum propter, voluntati tuae satisfiat. Necessitates hujus vitae in singulos dies nobis condita. Quae in te delinquimus, ita nobis ignosce, uti nos ipsi aliis, quae delinquant, ignoverimus. Nec sine nos malorum irritamentis succumbere, e malo quocunque nos libera.“

Jaspis sucht sich näher an die Textesworte anzuschließen. Gal. 1, 1—5. Paulus, legatus, nec plurimum hominum nec certi cujusdam hominis autoritate constitutus, sed per Jesum Christum et Deum Patrem, qui eum e morte in vitam revocavit, omnesque mecum versantes muneris socii coetibus Galatiae omne felicitatis munus a Deo Patre et Domino nostro Jesu Christo adprecantur, qui semet ipsum nobis morti obtulit, ut nos ab hujus aetatis impietate liberaret, quae benigna Dei ejusdemque Patris voluntas; cui propterea laus in aeternum debetur; non debetur!

Noch erschienen drei neue Uebersetzungen, die dem griechischen Texte mit einer Anzahl von Varianten beigegeben wurden und vornehmlich der lieben studiosa juvenatürlich der docta, fortheifeln sollten. Mögliche Wörtlichkeit, so daß die Diction nicht, ergab sich hiermit von selbst als Princip, so jedoch, daß das Latein auch geradezu barbarisch sey. Die sehr handliche Ausgabe F. A. Schott's ward mit viel seltener gebraucht; sie erschien zuerst Lips. 1805, 8., dann 1811 und wieder 1839, die vierte Auflage 1839 besorgte und überarbeitete zum Theil F. D. Baumgarten — Crusius. Die Uebersetzung ist mit großer Sorgfalt gearbeitet und in den neuen Ausgaben fleißig nachgebessert, sie will zwar möglichst wörtlich seyn, hält sich doch in einer gewissen Mitte, zur Verständlichkeit ist theils das Wörtliche in beigegeben, theils sind Zusätze oder freiere Uebersetzungen in Klammern zugesetzt.

Schließlich traten F. A. Ad. Nabe (Lips. 1831, 8.) und Ad. Göschen (Lips. 1831) als Herausgeber und Uebersetzer des Neuen Testaments in der Weise Schott's ihre Uebersetzungen, die sich sehr an's Wort halten, sind schwache Arbeiten, namentlich zeigt Göschen im Sprachlichen manche Mängel.

Von den Uebersetzern einzelner Theile des Neuen Testaments wurden Thalemann und Jaspis schon besprochen, wir glauben einzig nur noch den strebsamen Faber Stegmüller hervorheben zu sollen, der eine Uebersetzung der Paulinischen Briefe lieferte, zuerst (Paris. 1512), f. erschien und dann öfter gedruckt wurde. Da die Hülfsmittel gering waren und Faber nur nach griechischen Handschriften arbeiten konnte, ist allerdings sehr mangelhaft, aber schon als Zeichen der Zeit verdient sie volle Beachtung.

Die Zeit der lateinischen Bibelübersetzungen ist vorüber, neue würden ein Anachronismus seyn. Blicken wir auf die langen Jahrhunderte zurück, so ist erheben, eben, wie eifrig man bemüht war, auch durch diese Sprache die evangelische Heilsbotschaft in die weitesten Kreise zu verbreiten. Die Uebersetzungen selbst fielen zwar sehr verschieden aus, aber auch nicht gelungene trugen ihre Früchte, und rein wissenschaftlich betrachtet, wurde nach den verschiedenen Uebersetzungsprincipien im Ganzen das geleistet,

was sich leisten ließ, so daß das Geleistete auch in der Zukunft etwaigen Bedarfsfall im Wesentlichen ein Genüge leisten kann. Aufgabe der Gegenwart und Zukunft ist, das schwere Geschäft des Bibelübersetzens in lebenden Sprachen eifrig zu treiben, wenn man auch das schon Geleistete gehörig würdigt, Vollkommeneres kann und erstrebt werden, und jede Zeit hat ein Recht auf das heilige Bibelwort in der Gewande.

D. F. Frische.

W.

Waffen bei den Hebräern, s. Krieg.

Wagen bei den Hebräern. Wir haben von den Kriegswagen, von denen schon Vd. VIII. S. 88 f. beiläufig die Rede war, zu unterscheiden die Reisewagen für Personen und die Transportwagen. Letztere, die planstra, ἄμαξαι (= ἀμφοτέρωθεν zweifaches Fuhrwerk), heißen vorzugsweise צַבָּה, das Rollende, צַבָּהִים im Targ. So 1 Sam. 6, 7 ff. 2 Sam. 6, 3. Am. 2, 13. (zum Einführen des Getraides). Transportwagen für das heilige Geräth beim Zuge durch die Wüste heißen צַבָּהִים LXX. ἄμαξαι λαμπηρικαὶ (λαμπήρη = ἀπήρη = ἀμ. τετρακόκλος bei den Griechen gewöhnlich von Maulthieren gezogen, Od. 6, 57. 72. 9, 241), schwerlich zweifach, Wagen, wie Eus. Emes. will, sondern nach Aqu., vgl. Onk. Vulg. ἀμ. οὐρανοειδὲς vehicula camerata, planstra tecta (Meier, Wurzelw. S. 318 צַבָּה von צַבָּה, טָבַ IV. verschließen, das Zusammengebogene, der Verdeck eines Wagens, im Targ. צַבָּה, צַבָּה, ourrus cameratus, carpentum) — also ohne Zweifel Transportwagen, welche die israelitischen Stammfürsten, je zwei einen, stifteten für das heilige Geräth. Knobel vergleicht רַבָּה schleichen, arabisch طَبَّ fließen = eine sanfte Bewegung sich auszeichnender Wagen. Auch von Dreschwagen steht (Jes. 28, 27 f., vgl. Vd. III. S. 505), von Kriegswagen nur poet. Ps. 46, 10. es von Reisewagen steht (1 Mos. 45, 19. 21. 27. 46, 5), bezeichnet es auch vierräderige, auch für Personen eingerichtete Transportwagen, mit einem Kasten auch kleinere, zeltartig bedeckte, mit zwei hohen Rädern versehene, für die ungebauenen Wüstenwege und Sandebenen taugliche, leichte Wägelchen, wie solche bei den Romern (s. B. nach Herodot bei den Scythen) und neuer Zeit im Brauche sind (s. die Wagen und Fuhrwerke der Alten Vd. I. S. 234 ff.) und auch von den alten Ägyptern im Flachlande gebraucht wurden. Die Kriegswagen, מַרְכָּבָה, häufig als Coll. (1 Mos. 50, 9. 2 Mos. 14, 9. u. d. Jos. 11, 4. 17, 16. Richt. 1, 19. 4, 3. 5, 28. 1 Sam. 13, 5. 2 Sam. 10, 18. 1 Rdn. 1, 5. 20, 1. 22, 31. 2 Rdn. 6, 14 f. 9, 21. 2 Rdn. 12, 3. u. d. Ps. 76, 7. Jer. 47, 3. von David auch bei den Israeliten eingesetzt 2 Sam. 8, 4., von Salomo in den מַרְכָּבָהִים garnisonirt 1 Rdn. 9, 19. 10, 2. Echr. 1, 14. 8, 6. 9, 25) heißen auch מַרְכָּבָה, entsprechend dem lat. currus, dem griechischen ἄρμα (2 Mos. 15, 4. 1 Sam. 8, 11. 2 Sam. 15, 1. 1 Rdn. 5, 6. 22, 3. Joel 2, 5. Mich. 5, 10. Nah. 3, 2. Hab. 4, 8. Hagg. 2, 23., vgl. Offenb. 9, 9). Doch wird מַרְכָּבָה und מַרְכָּבָה besonders gebraucht von Reise- und Staatswagen (1 Mos. 41, 43. 46, 29. 3 Mos. 15, 9. 1 Rdn. 12, 18. 2 Rdn. 5, 21. 9, 27. 10, 2. Jes. 2, 7. 23, 18., vielleicht auch 1 Sam. 8, 11. 2 Sam. 15, 1. Hohesl. 3, 6, 11., s. d. Ansl.). Wenn auch der Gebrauch der Reise- und Lastwagen im Morgenland wie im neuen Morgenland seltener ist, als bei uns, weil die mehr zum Tragen als zum Ziehen geeigneten Kameele, Esel und Maulthiere, jederzeit für jene Länder ein bequemeres und passendes Transportmittel für Menschen und Waaren gewesen sind, scheint doch im Alterthum der Gebrauch derselben auch im Morgenland häufiger gebräuchlich zu seyn, als heut zu Tage (Vd. XV. S. 159), wo selbst in dem durch's ganze Alterthum wagenberühmten Aegypten die Wagen zu den Seltenheiten gehören. Im Alten Testament begegnet uns nur ein Wagenreisender, der äthiopische Kämmerer, der (1

b ff.) auf einem mit Eisen versehenen Reifewagen, vielleicht einem vierräderigen, kam, nach Art der römischen rhodae (ῥόδαι Offenb. 18, 18., ררר des Targ. Jon.) Jerusalem nach Hause reist.

Was die Einrichtung der Wagen betrifft, so waren wenigstens die Kriegswagen der Aegypter, Perser, Assyrer, auch der Griechen des heroischen Zeitalters das Ganze des Streit- und Rennwagens, ἄμαρα das zweiräderige Gestell, ος der Wagenlasten; von Reifewagen Od. 3, 481. Il. 24, 322), die *essedae* der Römer und Gallier (Caes. bell. Gall. 4, 33) nach den vorhandenen Abbildungen (die s. bei Wilkinson *cust. and mann.* I, 336. 338. 345 f. 354. 357 f. 384) vierräderig, ohne Sitz, hinten offen (Il. 5, 585), theilweise auch auf der Seite, wo sie nur eine nach hinten abwärts geschweifte Lehne haben, hie und da nur für eine Person (zum Theil auf ägyptischen Denkmälern, s. Wilkinson I, 335. 337., wonach auch auf ägyptischen Streitwagen, um den König auszuzeichnen, nur eine Person, auf römischen dagegen oft zwei fürstliche Personen außer dem Wagenlenker nebeneinander befanden), gewöhnlich für zwei Personen, nämlich den *ballator* und *auriga* (1 Kön. 24, 2 Chron. 18, 33., vgl. Il. 5, 837. 8, 115 ff. 23, 132 u. 5. Virg. Aen. 10 u. 5.). Bei anderen morgenländischen Völkern findet man auf dem Wandgemälde in Theben auch drei auf einem Kriegswagen (vergl. das hebräische שׁוֹרֵשׁ, שׁוֹרֵשׁ, und Jes. 21, 7. 9. רָכַב אִישׁ צְמֶד פָּרָשִׁים, zwei außer dem Wagenlenker) dagegen Sitze zu dieser Stelle, der רר mit Züge, רס mit Roffe übersetzt). Die Kriegswagen waren zwar nicht ganz von Eisen, wie man aus רָכַב בְּרִזְלָה (Jes. 17, 1. Richt. 1, 19. 4, 3) schließen könnte, aber doch mehr oder weniger stark mit Eisen beschlagen und mit geräumigen Behältern für Bogen, Pfeile und Speere versehen, die Abtheilung derselben auch, zwar nicht bei den Aegyptern, aber bei anderen morgenländischen Völkern, z. B. den Persern und Medern, und später im syrischen Heere (1 Kön. 13, 2), an den Achsen mit Sichel versehen, worauf nach Umbreit und andern *currus falcati*, ἄμαρα *μακρόδρα*, sowie über die Streitwagen überhaupt, s. Curt. 4, 9. 5. und 12, 6. Anab. 1, 7. 10. Diod. Sic. 17, 53. und das ausführliche Werk von Singrot, *de curr. et Fahrwerke der Alten*, München 1817, 2 Bde., 4^o. Bd. I. S. 327—364. L. 22 — 25. Schiedebanz, *de curr. falc. in ant. mil. usit.* Serv. 1754. Schultz, *de curr. bell. in or. us. und de civ. curr.* 2 Chr. 9, 25. Vit. 1722. *ius, de re mil. in Ugol. thes.* XXVII. p. 260 sqq. J. D. Michael, *nov. Gott.* 1759, p. 913. G. Fabricy, *recherches sur l'époque de l'équit. et de des chars equ. chez les anc.* Par. 1764. Die ältere Literatur bei Fabric. *bibl.* p. 825 sq. Vierräderige, bedeckte Wagen, fahrende Palankins mit Vorhängen, *μαξαι*, nahmen wohl nicht nur die persischen Könige mit auf ihre Kriegszüge, sondern solche bequemere Reserwewagen zum Sitzen oder Liegen (*ὄχηματα ἐνθρόνια* und *αἰα* bei den Griechen) mochten auch die israelitischen Könige für etwaige Unfälle mitgenommen haben, wie wir aus 2 Chron. 35, 23 f. sehen, wo der tödtlich verendete Josias aus seinem Streitwagen in einen *μαξαι* gebracht wird. Daß ein *μαξαι* von einem Wagensitz zu verstehen sey, ist aus den von Oesenius in 3 Mos. 15, 9. Hohesl. 3, 10. nicht ersichtlich. An letzterer Stelle ist wohl einer Sänfte die Rede. Die Kriegswagen wurden, wie die Staatswagen, von Menschen gezogen, weder einspännige Fuhrwerke mit Lanne (Gabeldeichsel), noch vierspännige (*quadrigae*, zwei Strampferde neben zwei Deichselpferden), wie bei den Römern; findet man bei den alten Aegyptern und Griechen, bei denen nur etwa ein drittes *μαξαι*, *μαξαι*, lose angebunden nebenher läuft, sondern nur zweispännige. *) Bei

*) Ein Biergespann nur in dem Gleichniß Od. 13, 81. und in zwei kritisch verdächtigen Stellen Il. 8, 185. 11, 699. In einem *מִי־רִמְלֵיךָ מִי־רִמְלֵיךָ*, *currus cum quatuor mulis* läßt Schem. 48. Schesch auf den Sinai herabkommen.

Kleinere Reisen bediente man sich leichter, zweispänniger und zweiräderiger Wagen, die von Pferden oder Maulthieren bespannt, wobei der Herr selbst lenkte und Diener (חֲפָזִים רָצִים) voran oder hinternach liefen (vgl. 1 Rdn. 18, 44 ff.), um beim Aussteigen, das Pferd zu halten u. s. w. Eigentliche Reisewagen, bequem eingerichtet mit Kasten (*περίσσω*) und Bedeckung, waren dagegen vierräderig, die griechischen ἀπήνη oder ἄμαξα, καμάρα, das römische *plaustrum* (rabb. *מְרַבְּרַי* *plaustrum effectum sicut aroa, currus cameratus, qua utuntur principes Buxi* l. p. 398). An Transportwagen wurden vorzugsweise Ochsen angespannt (4 Mos. 3 ff. 1 Sam. 6, 7. 2 Sam. 6, 6. Am. 2, 13., vgl. Il. 24, 782. Her. 1, 31. L. d. mort. 6, 2), auch Maulthiere (an den vierräderigen Train- und Waffenzug des Cyrus, Her. 1, 188) und Esel (Jes. 21, 7. רָכָב הַמָּוֹר הַרָּכָב נָמְלָה, wovon auch die Kameele in seinem Train als Zugthiere benützt zu haben scheint, wem die von ihm nach arabischer Sitte versuchsweise eingerichtete Kameelkreederei, wovon 2 Cyrop. 6, 2. 8. 18. 7, 1. 22. 27., afr. Her. 7, 86. Diod. 2, 54. 3, 44. bei zu verstehen ist, und unter den רָוּ וְרָוּ, die mit wilden Eseln bespannten Streitwagen wie sie nach Her. 7, 86. im Heere des Xerxes als indische Waffengattung sich befanden). Die Trainwagen, מְרַבְּרַי, zusammengestellt, bildeten eine Befestigung des Lagerlagers, die Wagenburg, daher מְרַבְּרַי גְּבֻלָּה, genannt 1 Sam. 17, 20. 26, 5. Die Anspannung ist den Wandgemälden zufolge nicht sehr verschieden von der gebräuchlichen, nur daß die Zugriemen oder Stränge entweder ganz fehlen oder auf der inneren Seite sich finden und ein auf das leichte Halsättelchen gelegtes leicht ausgehewiftes Doppelsjoch die beiden Zugthiere verbindet. Das Nähere s. bei Wilk. S. 351 ff. und in den für die griechischen Gespanne klassischen Stellen Il. 5, 723. 24, 206 sq.

Die einzelnen Theile des Wagens betreffend, so waren die Räder (Jes. 28, 27. Nah. 3, 2. Spr. 20, 26. Etym., s. Meier, Wurzelw. S. 277 f.) מְרַבְּרַי (Jes. 5, 28. Ezech. 10, 2. 6. 23, 24. 26, 10), ursprünglich wohl Schallräder, *tympana*, die auch später noch an Lastwagen vorkommen; doch kommen früh Räder mit Speichen (חֲשָׁקִים, *κρήμαι*, radii, meist rund, an ägyptischen Wagen sechs, bei anderen häufig auch vier, bei den Griechen vier, sechs, acht, vgl. Il. 5, 723. ein eislspeichiges, persisches bei Kerporter, Wilkinson S. 358) mit Felgen (גְּבִירִים, גְּבִירוֹת, ἄψιδες, *orbilia*) vor, wie wir das aus der Beschreibung der Räder an den Gestühlen oder Räderkästen des salomonischen Tempels sehen, die waren כְּמַעֲשֵׂה אֹרְפֵן מְרַבְּרַי 1 Rdn. 7, 32 f. Sie drehten in ihrer Mitte (חֲשָׁקִים, *modiolus, orbiculus*) sich um eine, an beiden Ende runde, in der Mitte ähnlich viertantige Achse (רָד 1 Rdn. a. a. D.), auf welcher der Wagen an seinem hinteren Rand fest aufstand, was sehr zur Leichtigkeit des Fuhrwerks beiträgt (s. Wilkinson S. 343 f.).

Die Deichsel, *tomo, ὄμωδς*, im Hebräischen nach Talm. Kol. C. 14. unten in der Mitte der Achse befestigt, läuft unter dem darauf ruhenden, gewöhnlich gegitterten oder aus einem mit Striden, Weiden, Lederwerk durchflochtenen Napf bestehenden Wagenboden hin, dann entsprechend der Wölbung des vorderen Wagenbodens sich ein wenig nach oben krümmend, läuft sie in eine gerade, bis zum Nacken der Pferde reichende Deichselstange aus, an welcher die Zugthiere mittelst des Jochs (יֹכֵחַ, *und links mit einer Beugung für den Nacken eines jeden der beiden Zugthiere, welche es ebenso, wie an die Deichselstange, mit Striden oder breiten Lederriemen לְיָמִים לְיָמִים לְיָמִים צִבּוֹת הַדְּעִיָּה, Jes. 5, 18. festgebunden) angespannt werden (1 Mos. 46, 29. 2 Mos. 14, 6. 1 Sam. 6, 7. 1 Rdn. 8, 44. 2 Rdn. 9, 21. S. 46, 4. רָחַם Mich. 1, 13).*

Eine interessante Abbildung der Manipulationen der ägyptischen Wagenfabrikation s. Wilkinson S. 343. 349 f. An den Wagen der ägyptischen Könige waren Speere an der oberen Rand der vorderen Wagenbrüstung (*ἐπιτορριός, ἄρυσ*), auch die Deichsel

mit Eisen mit edlem Metall beschlagen und mit allerlei Zierrathen versehen, ja, in Schrein ausgelegt. Besonders auch mit kostbarem, vielfarbigem Lederwerk pflanzten Fuhrwagen (Will. S. 348) zu prägen.

Ueber die Sonnenwagen שמעון הַצַּמָּח 2 Rdn. 23, 11., s. Bd. XIV. 531. 534. f. u. über den angeführten Werken noch Grasshof, Fuhrwerke bei Homer und Hesiod. Hildesf. 1846. Scheffer, de re vehicul. vet. in Graevii thes. V. ib. Pyrrh. pr. de vehic. diatr. Panofka, Bilder antiken Lebens 6, 1. E. Gerhard, aus dem griechische Vasenbilder 79 f. 94 f. 111 f. 136—140. Lehrer.

Wahrhaftigkeit. Als Attribut Gottes kommt diese Bezeichnung in dem zweifachen Sinne vor, daß 1) den fingirten Göttern, den „Nichtseyn“ gegenüber, ihm die Wirklichkeit — wie den todten Götzen gegenüber die Lebendigkeit zukommt, — eine Bedeutung des Wortes „wahrhaftig“, die uns hier nicht weiter angeht, und 2) daß der menschlichen Unzuverlässigkeit und Fügenhaftigkeit gegenüber, Alles was Gott redet, Wahrheit ist. Diese ethische Qualität kann Gott nur zukommen, wenn er überhaupt Wahrheit sagt. Diese also eine Offenbarung voraus; nur wo es Worte Gottes gibt, kann er Wahrheit erkannt und gebieten werden. Sie besteht dann darin, daß seine Offenbarung wirklich nichts anderes ist, als das Kundwerden seines Wesens und Willens, Sichtbarwerden des in ihm Verborgenen, das aber auch in diesem Sichtbarwerden nicht gleich bleibt. Nur wo dieses die Voraussetzung ist, ist der Glaube möglich; der Glaube subjektiv als habitus ist, drückt sich objektiv in dem kategorischen Satze: Gott ist wahrhaftig (Joh. 3, 33. *Ὁ λαβὼν αὐτοῦ τὴν μαρτυρίαν, ἰσχυράγιστον, ἔσται ἀληθῆς ἰστίον*). Damit wird nicht behauptet, daß Gottes Wahrhaftigkeit ist, es müsse alles und jedes, was sein Wesen in sich sagt und in seinem Rathe offen ist, auch Inhalt seiner Offenbarung seyn; denn diese muß, wofern sie nicht falsch seyn soll, in richtiger Proportion stehen zur Fähigkeit der sie Empfangenden, überhaupt bestimmt seyn durch göttliche Pädagogie. Aber nicht mehr durch diese Unterscheidung wäre ein Unterschied zwischen geoffenbartem und geheimem Gotteswillen, in die calvinische Distinktion machen will, um die absolute Erwählung und Verwerfung gegen die entgegenstehenden Schriftstellen zu schützen. Andererseits aber ist für den Begriff göttlicher Wahrhaftigkeit der Offenbarungsbegriff nicht ausschließlich auf die Offenbarung, übernatürliche Kundgebung zu beschränken, wie sie die Schrift zum Inhalt, das Wort zum geschichtlichen Vais hat. Sondern auch auf den Weg, auf welchem der menschliche Geist mittelst seiner eigenen, d. h. ihm von Gott als Naturgabe mittheilten Kraft, die Fähigkeit und den Trieb hat, Wahrheit zu suchen, darf er das Recht hegen, daß Gott, eben weil er der Wahrhaftige ist, ihn Wahrheit finden wird; die Entdeckungen des Naturforschers, des Astronomen, des Psychologen, des Philosophen — sie alle sind Offenbarungen und ruhen darauf, daß Gott wahrhaftig ist, und fordern daher auch Gehorsam und es ist Gewissenssache, sich ihnen zu fügen, wo ein wissenschaftliches Gewissen gibt. Es kann hiernach Gottes Wahrhaftigkeit definiert werden als diejenige seiner Eigenschaften, kraft welcher er will und wirkt, Wahrheit für uns seyn und von uns erkannt werde. Auf die Pilatusfrage: Was ist Wahrheit? ist die bündigste Antwort: Gott ist wahrhaftig. — Es darf aber nicht behauptet werden, daß die Combination dieser göttlichen Eigenschaft mit menschlichen, oder genauer: mit dem kirchlichen Offenbarungsbegriff einer eigenthümlichen Schwierigkeit begegnet. Daß ich, was mir Gott sagt, unbedingt als Wahrheit annehme und mich derselben gehorsam erweise, steht fest; aber da mir Gott auch in der Offenbarung nicht in persönlicher Gestalt hörbar, sichtbar, greifbar gegenübersteht, in Mann seinem Sohne, so muß, je mehr es mir Ernst ist um Wahrheit, um so mehr für mich die Vorfrage die seyn: Was hat Gott wirklich gesagt und was nicht? Vortheil, welchen die unmittelbaren Empfänger und Träger der Offenbarung gegeben haben und worauf sie sich berufen, 1 Joh. 1, 1., genieße ich nicht; ist mir also die Rede nur überliefert, ist sogar diese Ueberlieferung in eine rein menschliche Form

gefaßt, nämlich in ein Buch, dessen einzelne Theile von Menschen geschrieben sind und keineswegs lauter unmittelbare Reden Gottes enthalten, so muß ich über die Bedeutung dieser Literatur mit Gottes Wort erst in's Klare gesetzt seyn, ehe ich jenen mit feststehenden Glauben an Gottes Wahrhaftigkeit auch auf diese Tradition und Schrift anwenden kann. Für das praktische Glaubensbedürfniß der Gemeinde reicht die auf den strikten Inspirationsbegriff gebaute Theorie, wonach Offenbarung und Bibel sich beide immerhin aus; aber der Theolog muß wissen, daß die Sammlung und der Inhalt dieser schriftlichen Zeugnisse nicht Sache göttlicher Bestimmung durch speciell hier bezügliche Offenbarung gewesen, sondern durch kirchliche Entscheidung zu Stande gekommen ist; diese also kann nicht auch schon als durch den Begriff göttlicher Wahrhaftigkeit gegen jede weitere Untersuchung schlechthin geschützt angesehen werden. Der Grund ist es zwar natürlich, daß sie solch eine seit Jahrtausenden praktisch bewährte, Herzen einmal theuer und segensreich gewordene Grundlage, auf der sie ruht, wieder in Frage stellen zu lassen geneigt ist; aber je mehr sie ihrer Sache sich gewiß ist, um so weniger kann sie sich dagegen sperren oder es als Antastung der Heiligen verabscheuen, wenn die Wissenschaft es unternimmt, diese Wahrheit auch subjectiv in's Klare zu setzen.

Wie aber Gott wahrhaftig ist und als solcher eben im Gange seiner Offenbarung theils durch Erfüllung jeder Verheißung und Drohung, theils durch die Bewirkung seines Wortes an eines Jeden Gewissen sich erweist: so nimmt auch unter den Tugenden des Christen, der nach Gott geschaffen ist in rechtschaffener Gerechtigkeit und Heiligkeit der ein *μυμητης του θεου* (Eph. 5, 1) werden soll, die Wahrhaftigkeit einen der Plätze ein. Wie die Lüge des Satans Eigenstes ist (Joh. 8, 44. Lügner und Mörder sind seine zwei Haupttitel, Beides drückt sich auch in seiner Signalisirung als Satan aus): so schließt auch den Menschen die Lüge unbedingt vom Himmelreich aus (Matth. 21, 8. 27. 22, 15). Und wenn schon ein rechter Israelit nur derjenige zu seyn verdient, *εν ω ο δολος ουκ εστι* (Joh. 1, 47), so ist es Grundregel für die Jünger Jesu, *ακεραιω* zu seyn, wie die Tauben (Matth. 10, 16), wie von dem Meister als Hauptmerkmal seiner sündlosen Reinheit hervorgehoben wird, daß *ουχ ευρεθη εν τω στωματι αυτου* (1 Petr. 2, 22).

Definiren wir diese Tugend vorerst so, wie sie zunächst in die Erscheinung tritt, daß nämlich Alles, was wir reden, genau wahr ist: so läßt sich dieß subjectiv näher bestimmen, daß, was wir aussprechen und dem Hörenden als unsere Meinung und Absicht präsentieren, auch wirklich unsere Meinung und Absicht ist. Von dieser Seite nennen wir sie genauer Aufrichtigkeit, noch innerlicher gefaßt: Lauterkeit, zwar auf's praktische Verhalten überhaupt bezogen: Redlichkeit. Da liegt auch auf dem inneren Seelengrunde, wie er vor Gottes Auge bloß liegt, nichts Anderes, als was unser Mund ausspricht, und zwar unzweideutig, für Jeden erkennbar ausspricht. Wenn aber nicht was ich sage, wahr seyn muß, so folgt daraus nicht, daß ich Alles, was wahr ist, auch für wahr halte, auch sagen muß; theils die Weisheit (Matth. 7, 6), theils die schenkende Liebe, theils das klare Bewußtseyn, daß nicht Jeder an jedem Orte berufen zu reden, lehrt den Christen zur rechten Zeit auch schweigen, selbst wenn er viel sagen müßte (Pred. 3, 7. Sir. 20, 7).

Insofern ist die Wahrhaftigkeit eine der christlichen Socialpflichten, von dieser Seite, d. h. aus der Nächstenliebe, nimmt auch Paulus das Motiv für dieselbe (1 Kor. 4, 25: *λαλειτε αληθειαν, εκαστος μετα του πλησιον αυτου, οτι εσμεν αλληλων μελη*). Das paßt freilich genau nur auf den gliedlichen Zusammenhang Derer, die ein gemeinsames Haupt Christus ist; allein daß daneben nicht etwa der pfäffische Grund bestehen kann, einem Kezer (oder einem Nichtchristen) sey man nicht schuldig, Wort zu halten, liegt schon in dem allgemeinen Ausdruck *μετα του πλησιον αυτου*. Nicht die christliche, sondern überhaupt menschliche Gemeinschaft ist nicht möglich, wo nicht die Worte zu trauen ist; das einzige Mittel, wodurch Geist und Geist können aufeinander

in, sich selbst einander mittheilen, ist das Wort, das die geistbegabte Menschenseele der Thierseele vorans hat; ist dieses Mittel durch die Lüge unbrauchbar gemacht, ist das Gemeinschaftsverhältniß auf, jeder ist isolirt und das Wort wird, statt ein Bindungsband zu seyn, zur Feindeschlinge, der man aus dem Wege gehen muß. Die wahre Gemeinschaft aber, selbst wo sie noch nicht zur christlichen Brüdergemeinschaft kommen worden, ist Gottes Ordnung, daher hat der Mensch dem Menschen gegenüber heiliges Recht darauf, daß er das Wort als Ausdruck und Pfand der Bestimmung kennen und sich auf dasselbe verlassen kann. Jede Lüge ist daher eine Beleidigung, sie wie ein schunder Mißbrauch des Vertrauens, so eine Verletzung jenes Rechtes („Die Lüge behandelt den Belogenen, als wäre dieser nicht gleichberechtigt mit dem wir; dieß ist um so unwürdiger, da man Andere nur belügen kann, wenn und soweit ihnen Glauben zu uns zutraut, als ob zwar sie dem Gesetze der Wahrhaftigkeit unterworfen wären, der Lügner aber willkürlich es verletzen dürfte.“ Schmid, christl. Sittenlehre, herausgegeben von Heller, S. 733 f.) Es ist in dieser Beziehung richtig, wenn Rijsch (System der christlichen Lehre §. 172) die Pflicht der Wahrhaftigkeit unter die Rubrik der „Unschuld des christlichen Lebens“ stellt und als „Pflichtung des Gedanken- und Sprachverkehrs“ definiert.

Nicht mit Unrecht jedoch haben verschiedene Theologen (wie schon Augustin de sermo cap. 19, so neuerlich der katholische Moralist Werner, siehe seine Ethik III S. 227) darauf hingewiesen, daß es sich mit der Wahrhaftigkeit gleichmäßig verhalte, wie mit der Keuschheit, sie gehören beide zur christlichen *ayvela*; daß das Verbrechen, das bei jedem noch nicht völlig verdorbenen Menschen die Entdeckung einer von ihm ausgesagten Lüge hervorbringe, wesentlich dasselbe sey, das jeder Verletzung der Wahrhaftigkeit folge. So achtet selbst die Welt den Lügner für infam. Nach dieser Auffassung ist die Wahrhaftigkeit nicht bloß Socialpflicht, sondern, wie alles Ehrenhafte, zu sich selbst eine Selbstpflicht. Worin ist sie aber als solche begründet? Marheineke sagt in seiner christl. Moral, S. 448): der Lügner ist mit sich selbst gespannt und im Widerspruch. Aber erstlich muß dann wieder gefragt werden, warum es Sünde sey, mit sich im Widerspruch zu seyn? — denn daraus, daß dieß ein unbehaglicher, auf die Dauer sogar unerträglicher Zustand ist, folgt noch nicht, daß solch ein Widerspruch unter allen Umständen Sünde ist, und zweitens kann gerade der frechste Lügner mit sich selbst einig seyn, er wisse, was er wolle: *mundus decipit, ergo decipiatur*. Das Richtige liegt vielmehr in dem Satze: ein Mann, dessen Wort ist also sein Wort nicht zuverlässig, so ist er kein Mann, sondern ein Rohr, er Wind hin- und hertreibt, keine ethische Persönlichkeit, die als solche auch von anderen ethischen Persönlichkeiten anerkannt werden und mit ihnen Gemeinschaft pflegen kann. Es greift somit hier die Selbstpflicht zurück auf das sociale Verhältniß, wozu der Mensch unfähig ist, an diesem Theil zu haben, wie der Lügner, der ist eben ein ehrlos. Pädagogisch wird namentlich von dieser Seite, vom Gesichtspunkte der Sünde aus, gegen die Lüge wirksam operirt werden.

Allein auch dieses zweite Motiv erschöpft den Grund des tiefen Abscheus vor der Lüge noch nicht, den das Christenthum einflößt. Es ist erst die religiöse Lebensanschauung, die die Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns, was allein die Versuchung zur Lüge überwindet. Gott hat den Menschen aufrichtig gemacht, hat ihn — wie einen Stamm — gerade wachsen lassen (Pred. 7, 29); durch die Lüge verkrüppelt er sich selbst, macht gemein, was Gott gereinigt hat. Es ist also eine Zersüßung der reinen Ebenbildlichkeit, die durch das Lügen bewerkstelligt wird. Genauer stellt sich das religiöse Motiv in Folgendem dar. Mosheim sagt S. 2. Bd. VIII S. 103: „Fürcht, den allwissenden Gott, diesen Erforscher und Kenner ihrer geheimsten Gedanken und Bewegungen, diesen untrüglichen Zeugen aller ihrer Handlungen durch eine Verleugnung seiner Unwissenheit zu beleidigen, erfüllt den Christen mit einem tiefen Abscheu gegen alle Arten von Unwahrheit.“ Und Harleß, Ethik §. 47, a:

„Die Lüge ist ihrem Wesen nach auch da, wo sie nur Verkündigung an Menschheit und sich im Kreise menschlicher Zustände und Beziehungen bewegt, eine Verkündigung Gottes“ u. s. w. Der Lügner gebärdet sich, als wenn kein Gott wäre, der leuchtet, der das Verborgene an's Licht bringt; er verläugnet den Glauben an Gottes Allwissenheit und Allgegenwart. Wer dagegen weiß, daß Gott Licht ist, und weiß deshalb, wie Gott ihm gegenwärtig ist, so auch sich selber immer und überall in der Gegenwart weiß, der kann nicht lügen, nicht Gott zum Zeugen einer Unwahrheit machen, er läßt sich von Gottes Lichtnatur nicht bloß beleuchten, sondern durchleuchten, er selber Licht, d. h. durchaus wahr. (Das läßt sich selbst durch die Analogie eines menschlichen, socialen Verhältnisses deutlich machen. Wenn A den B in Gegenwart C belügt, und zwar so, daß C weiß, es sey Lüge, so wird dieser zum Mitschuldigen oder ist es, gerade weil man ihn dazu macht, die schwerste Beleidigung für ihn.) diesem Punkt erhellt auch deutlich, daß für den Christen das Bekennen der Wahrheit ohne das Hinzu thun eines Eides durch denselben Beweggrund bestimmt wird, der den Meineid unmöglich macht; es besteht ja in der That der Unterschied zwischen eidlich erhärteten und einer einfachen Aussage ohne Eid lediglich darin, daß das Bewußtseyn der Gegenwart Gottes und die Furcht vor ihm im Eide ausdrücklich und feierlichem Bekenntniß ausgesprochen, ja selbst symbolisch bekräftigt wird, bei der einfachen Aussage dagegen dieses ausdrückliche Aussprechen und Bekennen jenes Bewußtseyns, aber dieses Bewußtseyn selbst wegfällt (siehe die Pastoraltheologie des Unterzeigers S. 495. Chalybäus, spekulative Ethik, Bd. II. S. 511. Wuttke, Sitten Bd. II. S. 364 f.); ein Unterschied, dessen richtige Fassung uns ebenso klar erläßt, warum unter Christen der Eid keine principiell berechnete Stelle haben kann, warum im Zusammenleben mit der Welt seine Auserlegung und Ableistung nicht unvermeidlich, sondern auch für den Christen keine Sünde ist. Würde der Eid als Provocation der göttlichen Strafe, die mein eigenes Haupt nach meinem eigenen Spruch treffen soll, wofür ich lüge, aufgefaßt, so wäre er gar nichts anderes, als roher Fluch, dergleichen man aus dem Munde jedes Fuhrknechts oder Matrosen kann. Daß heute noch etliche Theologen, um auch in diesem Stück allem Subjektive auszuweichen, diese plebejische Definition geben, macht dieselbe um nichts besser. Möglicher Weise kann aber einem Individuum im Allgemeinen jenes Gottesbewußtseyn und somit eine gewisse Gottesfurcht noch beiwohnen, aber als Objekt göttlicher Strafe (1 Petri 3, 12. *προσωπον κυριου ἐπι ποιούντας κακά*) wird von ihm nicht als Thun, das gleichsam materiell in die Erscheinung tretende Werk, nicht aber als leichtbeschwingte, schnell verhallende Wort angesehen. Die tiefere religiöse Sinnlichkeit dagegen sieht auch im einzelnen Wort eine That, wie Gottes Worte sind; ja das Wort, vermöge seiner geistigeren Natur als hörbar werdender Gedanke unmittelbarster und adäquatester Ausdruck des Geistes, ist mit dem Geiste gewisser noch inniger, solidarischer verbunden, als der Hände Werk. Daher müssen die Worte auch Rechenschaft geben von jedem unnützen Worte, das sie geredet haben. — Dem Befolgen zufolge der Schwerpunkt des religiösen Motivs vornehmlich im Hinblick auf das Gericht, so ist es eine ganz sachgemäße Wendung, die Augustin demselben gegeben hat, wenn er de mendacio cap. 19 sagt: Wer einst zum Anschauen der Wahrheit im Himmelreiche gelangen wolle, müsse jetzt schon die Wahrheit lieben und dürfe nicht mendacio corrumpi. Doch liegt darin schon auch ein wichtiger Gesichtspunkt.

Wir haben bisher die Wahrhaftigkeit nur als Neben der Wahrheit im Zusammenhang mit dem Nebenmenschen in's Auge gefaßt, sie aber als solche schon im Zusammenhang mit verschiedenen Pflichtgebieten — Nächstenliebe, Selbstachtung, Gottesfurcht — gegründet gefunden. Allein die Sünde hat den Menschen so sehr verderbt und verdorrt, daß er sogar sich selber belügt. Das ist entweder ein leichtsinniges Vergessen der Wahrheit, die man sich aus dem Sinne schlägt, der man aus dem Wege geht, weil |

menschliche Stärke und Sicherheit stört (vgl. Jak. 1, 24), oder redet man sich positive
 vor — man spricht in seinem Herzen: es ist kein Gott, keine Ewigkeit u. s. w.,
 er berebet sich, man sey gerecht, weise, glücklich, während man all das nicht ist und
 man könnte, daß man es nicht ist (so z. B. 12, 19. 1 Joh. 1, 6. 8. 10. 4, 20).
 es nennt die Schrift Selbstbetrug, Jak. 1, 22., und wegen der praktischen Conse-
 quenzen, die aus ihm fließen, Selbstverführung, 1 Joh. 1, 8. Es ist damit ein
 erstes von Thorheit bezeichnet, wenn eine falsche Selbstliebe zur Ungerechtigkeit gegen
 sich selbst fährt. Soll aber der Christ wahr seyn zu allererst gegen sich selber, so setzt
 er jenen tiefen Respekt vor der Wahrheit, jenen unbedingten Gehorsam gegen sie vor-
 an, der ihm nicht nur nicht erlaubt, etwas Unwahres zu reden, sondern auch etwas ihr
 Widersprechendes zu denken, sich etwas einzubilden, sich (wie der deutsche Ausdruck be-
 züglich sagt) etwas in den Kopf zu setzen, das nicht aus ihr stammt. An diesem
 Punkte stellt sich auch die Wissenschaft, das Forschen, das Construiren, das Hypothesen-
 stellen und Consequenzziehen, das Errichten von Systemen unter die Macht des Ge-
 istes; wer nicht zu allererst in seinem Denken der Wahrheit schlechthin, allein und
 ohne die Ehre gibt, der wird als Schriftsteller oder Docent ebenso gewiß ein Lügner,
 etwa als Gesellschafter oder als Advokat oder als politischer Redner. Und nicht
 ist die bewußte Unwahrheit, die gelehrte Gleichgültigkeit oder die handwerksmäßige Kathe-
 derie, da man mit Faust „herauf, herab, und quer und krumm die Schüler zieht
 über die Nase herum,“ da man „mit saurem Schweiß sagen muß, was man nicht weiß,“
 sondern auch das fromme Irren, in dem sich so gerne die Visionäre, die Sektirer aller
 Zeiten, wie manche Theosophen und Apokalyphtiker festsetzen, die Dreistigkeit, mit welcher
 sie Einfälle und verlebte Traditionen als Wahrheit proklamirt werden: das alles
 sind Dinge, deren sich der Christ mit aller Macht erwehrt, selbst auf die Gefahr hin,
 daß solche Gnostiker seine *ψιλή πίστις* geringschätzen. Während diese über Transscen-
 denz und Zukünftiges lieber irren wollen, als warten und stille seyn, will dagegen
 der Christ, weil er wie sein Meister *ἀληθής* ist (Matth. 22, 16), lieber stille seyn und
 nicht zu wissen bekennen, als irren; irret nicht, ist ihm eine kategorische Grundregel
 1. Tim. 1, 16. Gal. 6, 7; solch ein mit Willen Irrender ist es, von dem 1 Tim. 6, 4.
 heißt ist: *τεύρωται μηδὲν ἐπιστάμενος*. Daher auch Joh. 8, 44. die Juden Kinder
 des Erzlagners gescholten werden, nicht weil sie vorher irgend eine Lüge gesagt, sondern
 weil sie die Wahrheit nicht gläubig angenommen hatten. Daß er nicht irrt, wenn er
 die Größte und Herrlichste von seinem Herrn und dessen Reiche erwartet, das weiß
 der Christ, aber er weiß auch, wie oft Diejenigen, die mit Wort Gottes und Schrift-
 bezeugen den Mund am vollsten nehmen, am allermeisten eigene Spreu unter den Weizen
 mischt haben. Hievon aber liegt der tiefste Grund ohne Zweifel darin, daß die Wahr-
 heit, die wir hier nicht in dem engeren, substantziellen Sinne nehmen, wovon in dem
 Artikel Wahrheit das Nähere zu sagen ist, sondern im allgemeineren, formellen Sinn,
 ist nichts anderes als die erkannte Wirklichkeit ist, und zwar in ihrem Wesen, in ihrem
 Zusammenhang, ihrem Anfang und Ende, d. h. so, wie sie vor Gottes Augen offen-
 bar ist und von ihm geordnet ist — diese Wahrheit ist ihnen mit Nichten das oberste
 Gesetz, die absolute Macht, sondern das, was ihnen gefällt, was sie selber „wollen“
 (wie unsere Großväter im Sinne von „behaupten“ zu sagen pflegten), ist ihnen das
 höchste, das Entscheidende. Sobald ich aber von der Wahrheit abweiche, sobald ich in
 Gedanken oder Worten lüge, so stelle ich damit der göttlich geordneten und gehandhabten
 Wirklichkeit mit Wissen und Willen eine fingirte, selbstersonnene entgegen, baue der gött-
 lichen Ordnung der Dinge zum Trotz eine selbstgemachte Welt auf, und das ist, auch
 ohne Abgesehen von den heillosen Wirkungen der Lüge auf die menschliche Gemeinschaft
 und von der dem Nebenmenschen dadurch zugefügten Rechtsverletzung, an sich schon die
 egoistische Auflehnung gegen Gott, dieselbe Negirung des von ihm Gesezten, wie
 die Thatfünde es durch unmittelbares Eingreifen in die Weltordnung ist. Aus Obigem
 aber auch ersichtlich, wie der Lüge, der Erdichtung gegenüber die Dichtung die Poesie,

in's richtige Verhältniß zu setzen hat. Auch sie stellt der wirklichen Welt eine and' gegenüber; aber wie sich das Ideale vom Sittlichen unterscheidet, so sagt die Dicht' das Wirkliche zwar nicht in seiner vereinzelt' Erscheinung, als bloßes Daseyn auf, d' was sie damit macht, ist nicht eine Negirung, sondern eine Auffassung von höh' Standpunkt aus, so daß gerade hiedurch das Wahre, der Kern des Wirklichen, i' innere Zusammenhang zu Tage tritt, daher man mit Recht sagen kann, die Weltgesch' sey ein Epos, das Gott gedichtet, und die Wirklichkeit, poetisch aufgefaßt, sey poetisch als alle Einfälle und Phantasieen der Poeten.

So einfach und klar aber der allgemeine Nachweis ist, daß die Wahrhaftigkeit allen Formen, selbst bis zum Märtyrertum, Pflicht des Christen ist, daß, wer ein in der Wahrheit steht und aus der Wahrheit ist, eine Unwahrheit über die Lippen bringen gar nicht vermag: so wenig sind wir der casuistischen Frage enthoben, ob d' Regel wirklich ausnahmslos sey — ob selbst die sogenannte Nothlüge als Sünde dicit' werden müsse. Was in dieser Richtung die Jesuiten Schändliches gelehrt' geübt haben, lassen wir hier außer Betrachtung; eine historische Darstellung dessel' gehört nicht in diesen Artikel, und einer ethischen Untersuchung und Begutachtung ist' Übel, das in solch nackter Sittlichkeit auftritt, wie z. B. in der Lehre von einer *varatio mentalis*, gar nicht werth. Auch ist das, was man so leichtthin als Nothlüge erlaubt hält, entweder gar nicht von einer wirklichen Noth erzwungen, sondern ein bequem' Mittel, um den unbedeutendsten Verlegenheiten sich zu entziehen, oder b' wenigstens nur ein mäßiger Grad von Noth dazu gehören, um sich ihrer zu ent' und, was die Wahrhaftigkeit etwa Unangenehmes zur Folge hat, getrost zu er' Ebenso ist die sogenannte Dienstlüge (*mendacium officiosum*) ein sittliches Un' gegen die Entschuldigung, daß dieses ein *genus mendacii* sey, *quod nulli ob' aliovi prodest* (wie wir bei Augustin dieselbe bezeichnet finden, der sie aber ver' siehe unten), gilt die Erinnerung, daß bei sittlichen Problemen nicht nach Schaden' Nutzen für irgend Jemanden, sondern einzig nach Recht und Unrecht zu fragen ist; Thomas von Aquino II. 2. qu. 90. 4. durch den Satz richtig ausdrückt, daß' Lüge eine Verlehrung der Ordnung, solche aber niemals auch in der Absicht erlaubt' um Schaden oder Fehler eines Anderen zu verhüten. Ueberaus schwach hat Hilas zu Ps. 14. geurtheilt, wenn er die Stelle Kol. 4, 6. zu Gunsten des Satzes *est necessarium plerumque mendacium et nonnunquam falsitas utilis est*, d' meint er: *oportet secundum apostoli doctrinam sermonem nostrum salis esse d' ditum*. Aber auch deutschen Philosophen ist es begegnet, sich in dieser Sache' Blößen zu geben. Wie macht sich Christian Wolff den Beweis für die Erlau' der Lüge dieser Gattung so sehr leicht, wenn er („Vernünftige Gedanken über der' schen Thun und Lassen“ S. 688) darthut: „Wenn man durch unwahre Worte' mand schadet, sich aber nuzet, so ist solches keine Lüge, sondern nur eine Versta' Derowegen, da wir unser Bestes befördern sollen, so viel an uns ist, so kann se' auch durch verstellte Worte geschehen, wenn sie nur Niemand Schaden bring' (Ebenso verhalte es sich, wenn man damit Anderen nützen könne.) Daß die Wahr' ein absoluter Maßstab ist, davon hat der Mann keine Ahnung.

Solcher Laxheit gegenüber, wie auch als Gegensatz zu denjenigen Moralisten, die Frage als eine nicht zu lösende offen lassen (s. Abälard in der Schrift: *de Non*, cap. 154, wo freilich Tendenz und Methode des ganzen Buches auf solche' sultatlosigkeit führt; und namentlich Saurin, in dem Abschnitte *sur le mensonge* seinen *Discours historiques, critiques etc.* II, 1728) — s'ißt uns die streng' consequente Behauptung schlechthiniger Verwerflichkeit aller und jeder Unwahrheit' falls höh'ere Achtung ein. Dahin gehört Augustin, der heilige Bernhard, Thomas Aquino; allein selbst diese können theils nicht umhin, zu gestehen, daß die Sach' *concreto*, unter den Verwicklungen des praktischen Lebens schwieriger sey, als in' *strato*, theils gerathen sie durch die biblischen Beispiele von Unwahrheiten, die son

nie sich erlaubt haben, in Verlegenheit. In erster Beziehung gesteht Augustin in einer *Epistola*, gegen die schlechten Grundsätze der Priscillianisten gerichteten Schrift *contra mendacium* cap. 18, daß ihm der Fall, wenn ein Todtfranker durch Mittheilung einer *schönen* Nachricht möglicher Weise getödtet, durch eine falsche möglicher Weise am Leben gehalten werden könne, sehr zu schaffen mache. *Quia homines sumus et inter homines vivimus, saepe me in rebus humanis vincit sensus humanus . . . Moveor his positis vehementer, sed mirum, si et sapienter? Und nachdem er sich sofort wieder einer strengeren Behauptung ermaunt hat, muß er dennoch abermals gestehen: Sed quia sumus homines, et nos in hujusmodi quaestionibus et contradictionibus plerumque perat aut fatigat sensus humanus, ideo et Paulus 2 Cor. 2, 15. 16. subiecit: Ad haec quis idoneus est? Von der Dienstküße gibt er zu: retinet nonnullam involentiam. Ebenso kann der heil. Bernhard (*lib. de modo bene vivendi* c. 31) bei wiederholter Verwerfung aller und jeder Unwahrheit (mit Berufung auf den auch von den anderen Autoren regelmäßig citirten Spruch *Weish. 1, 11*) doch nicht dem *Bedürfniß* antworten, es gebe quoddam genus mendacii levioris culpae, und herzu: tamen hoc genus mendacii facile credimus dimitti. Genauer freilich und *schärfer* hat dieses *credimus* dimitti Schmid bestimmt, wenn er (a. a. O. S. 736) die kategorischen Forderung ausnahmsloser Wahrhaftigkeit den *Beisatz* macht: „Die *schwierigen* Conflitte in den durch die Sünde zerrütteten Lebensverhältnissen mögen dem Einzelnen in seiner Schwäche zur relativen Entschuldigung dienen, denn sie sind nur ein Beweis, daß es dann an einer christlichen Persönlichkeit fehlt, sondern die Folge der Gesamtschuld Aller. Aber die Wahrheit wissentlich verläugnen, kann *nie* doch nicht Sache eines christlichen Charakters sein.“ In solcher Unterscheidung *zwischen* Schwäche und Stärke innerhalb der christlichen Sittlichkeit paßt ein weiterer *Spruch* Augustin's (*Enarr. in Ps. 5, 7*): Multa quidem videntur pro salute aut modo alicujus, non malitia, sed benignitate mendacia; sed etiam ista non re, sed in idole laudantur, quoniam, qui tantum hoc modo mentiuntur, merebuntur aliando ab omni mendacio liberari. Nam in iis, qui perfecti sunt, nec ista mendacia inveniuntur. — Was aber die Zurechtlegung biblischer Exempel anbelangt, so *ist* es, anzuführen, wie Augustin (*contra mend. 10*) die falsche Aussage des Abraham über die Sarah 1 Mos. 12, 11—13 und den Betrug des Jakob, da er seinen Vater *den* macht, er sey Esau, rein zu waschen sucht. Jener, meint er, habe nur die *Wahrheit* nicht ganz gesagt; Jakob's Handlung aber sey gar nicht mendacium, sondern *mysterium*; dergleichen locutiones actionesque propheticae setzen nicht an sich nach *sittlichem* Maßstab zu beurtheilen, sondern ad ea, quae vera sunt intelligenda, referendae.*

Uns machen natürlich diese biblischen Vorfälle keinerlei Noth, da wir mit dem *Verstand* eines Patriarchen keineswegs die Vorstellung der Sündlosigkeit verbinden. Aber *die* Collision selbst, die auch jene strengen Ethiker vergebens zu umgehen suchen, läßt *nicht* ruhen, bis wir eine wissenschaftlich genügende und praktisch ausreichende Lösung *gefunden* haben, — die Collision zwischen dem Sittengebot und jenem sensus humanus, *in* sich auch Augustin nicht erwehren kann. Würde dieser letztere, — also was wir *heute* die Humanität nennen — nur eine Ausnahme in Anspruch nehmen, weil ihm *keine* sittliche Regel zu hart dünkte, so hätten diejenigen vollständig Recht, die, wie *er* aufse (= Ueber die Wahrhaftigkeit. Ein Beitrag zur Sittenlehre.“ Berlin 1844) *eben*so auch *Ritschl* (a. a. O.) jede Abweichung von der Wahrheit als Lüge verurtheilen. Denn Ausnahmen kennt das Sittengesetz nicht; tritt eine Verwicklung ein, in *der* kein Gebot nicht kann befolgt, d. h. ein Fall, auf welchen es nach christlicher *Wahrheit* nicht kann angewendet werden, so steht hier nicht etwas nur Erlaubtes, sondern *etwas* selbst wieder Gebotenes, etwas nicht nur dem humanen Gefühl Entsprechendes, *sondern* etwas positiv Sittliches, der Beobachtung des Gebotes im gegebenen Augenblick *entgegen*. Es werden herkömmlicher Weise immer zwei Fälle namhaft gemacht, in

welcher die Nothlüge gestattet seyn soll: der oben schon erwähnte, wo es sich um einen Todtkranken handelt, und der andere, daß sich ein unschuldig Verfolgter bei mir vor dessen Aufenthalt ich nun dem mich fragenden Verfolger soll weglügen dürfen. Die Auskunft, welche Nothe (in dem Paragraphen von der Collision der Pflichten, Bd. III S. 70 f.) gefunden — daß nämlich, wenn der Beschützer etwa ein Kriegsmann ist, sich dieser als Mann nicht mit jener Lügung werde helfen wollen, sondern die Gewalt mit Gewalt abtreiben, sey es aber etwa eine Jungfrau, dieser kein anderes Mittel, als die List zu Gebot stehe, also die Frage sich einzig nach der Individualität entscheidet, ist nicht ausreichend, da auch der Soldat es gerathener finden kann, den Feind zu tödten, als sich in einen Zweikampf einzulassen. Ebenfowenig befriedigt der Kanon, der Marheineke (Theologische Moral S. 451) aufstellt, daß es ganz darauf ankommt, ob die Noth nur die eigene sey und das Handeln darin durch Eigennutz bestimmt wird, oder ob die Noth eine fremde und das Motiv die Liebe sey. Letzteres würde ein positives Unrecht noch nicht zum Rechte stempeln, andererseits wird das natürliche Gesetz auch dem, der in eigener Noth sich befindet, jenes Mittel nicht immer als Sünde zu rechnen. Ein Beispiel aus Brenz' Leben ist dafür instruktiv. Brenz hat (siehe Heilmann und Jäger, Joh. Brenz, Bd. II. S. 174) Nachricht erhalten, daß er gefangen und dem Kaiser ausgeliefert werden soll. Er macht sich sogleich auf den Weg nach Stadt (Hall) hinaus; unter dem Thore begegnet ihm der kaiserliche Commissär; dessen Frage, wohin er wolle? antwortet er rundweg: in die Vorstadt, um einen Kranken zu besuchen. Jener bleibt stehen und lädt ihn auf den andern Mittag zu Tische. Brenz erwidert: So Gott will. Auch von dieser letzteren Antwort kann man sagen, sie sey volle Wahrheit gewesen, denn der Commissär mußte dieselbe als wenn auch bedingte, Zusage aufnehmen, während Brenz es nicht erst auf eine göttliche Weisung ankommen zu lassen, sondern schlechthin wegzubleiben entschlossen war. Wenn nun auch Niemand behaupten wird, Brenz hätte müssen auf die Frage: was geschehen: ich will mich aus dem Staube machen, so ist für uns die Frage damit nicht erledigt, ob und warum er recht gethan habe, die Wahrheit zu verläugnen. Ob er hier die sittliche Werthe des Gutes, das in solchem Collisionsfalle auf dem Spiele steht, verglichen werden mit dem sittlichen Werthe, den das Wort als solches seiner allgemeinen Bedeutung gemäß hat. So hoch wir nämlich — dem oben Gesagten zu Folge — das Wort stellen, weil es der That gleich kommt und selbst That ist, ist doch andererseits immer seine sittliche Bedeutung zu taxiren mit Beziehung auf die That, der es vernimmt und mit Bezug auf dasjenige Gut, das durch das Wort entweder repräsentirt oder in Frage gestellt wird, und das, einmal verloren, vielleicht nie wieder ersetzt werden kann, während die jetzt ausgesprochene Unwahrheit eine künftige, freimüthige Entdeckung des Wahren durchaus nicht ausschließt. Ich habe zu reden, nicht damit ich überhaupt geredet ist, sondern damit der Hörer etwas daran hat, damit ihm meines Bedenkens Befinnung offenbar wird. Wie nun deswegen die christliche Weisheit nicht bloß ermahnt, sondern schlechthin fordert, daß dem Kinde, dem Geisteskranken, dem Zornmüthigen nicht gesagt wird, obgleich es wahr ist: so tritt in obigem Falle die Nothwendigkeit ein, daß nicht geschwiegen, sondern geredet wird; hier aber würde, wenn ich den wirklichen Sachverhalt angäbe, dieß für den Begner nicht sowohl die Offenbarung meines Willens und Willens, als vielmehr nur ein Mittel, um seinen widergesetzlichen Willen zu führen, und zwar würde ich ihm ein Gut preisgeben, das, einmal verrathen, gar nicht mehr restituirt werden könnte; es steht also sowohl der Werth dieses Gutes, als die schwere Sünde, zu der ich aus vermeintem Pflichtbewußtseyn materiell behülflich werde, der bloß augenblicklichen Täuschung gegenüber, und bei dieser Sachlage kann kein Zweifel seyn, in welche von beiden Wagschalen das weit schwerere Gewicht fällt; es ist unabweisbar, daß jedem geistig gesunden, sittlich hellsehenden Menschen sein Gewissen keinen Vorwurf macht, wenn er den Angreifer hintergangen, wohl aber, wenn er den Unschuldigen sey er es nun selber oder ein anderer, demselben verrathen hat. Steht die Sache

nicht, wie in dem angenommenen Falle, so ist es unumwunden als eine Pflicht, nicht
 gar bloß als erlaubt, zu bezeichnen, daß die Wahrheit momentan verläugnet werde;
 eines der oben aufgeführten Motive, die uns sonst zur Wahrhaftigkeit verpflichten, trifft
 zu, sondern die Liebe im Bunde mit der Weisheit zwingt zur augenblicklichen Unter-
 scheidung derselben. (Daher auch nicht nur Ethiker, wie de Wette, Schwarz u. A., son-
 dern selbst Horaz an solchem Punkte dasselbe zugeben). Wenn z. B. gesagt ist, eine
 christliche Gemeinschaft sey unmöglich, wofern man sich nicht auf des Mannes Wort
 verlassen könne, so muß ganz von demselben Grundverhältniß aus gesagt werden, jede
 christliche Gemeinschaft wird auch dadurch unmöglich, daß ich nicht vor Verrath sicher
 bin; der Verräther vielmehr ist der thatsächliche Lügner; gerade der Wahrhaftige wird
 im Verrath nicht über's Herz bringen. Die absolute Offenheit auch dem Banditen
 gegenüber sünde, wenn sie sich auch für Gewissenhaftigkeit ausgäbe, doch auf derselben
 mit der Treue gegen ein gegebenes Versprechen, durch die Herodes zum Mörder
 des Kaisers geworden ist; es besteht wohl der Unterschied, daß sich Herodes durch sein
 Versprechen selbst in die Klemme gebracht hat; aber immerhin liegt auch in unserm
 keine Sünde vor, die nicht vollführen zu helfen unsere Pflicht ist. — Den richtigen
 hat auch Luther ganz gut herausgeföhlt, wenn er zu 1 Mos. 12, 11—13.
 Bd. I. S. 1189) sagt: „Dieß ist eine Dienstlüge, nicht allein darum, daß
 eines Anderen Nutzen gedient wird, der sonst hätte müssen Noth oder Gewalt
 erdulden, sondern daß dadurch dieselbige Sünde verhindert wird. Darum wird sie eine
 Unrecht genannt, dieweil sie vielmehr eine Tugend und Klugheit ist, damit beide
 Teufels Grimm verhindert und eines Anderen Ehre, Leben und Nutzen gedient
 . Darum könnte man sie nennen eine christliche Sorgfältigkeit für die Brüder,
 wie Paulus redet, einen Eifer der Gottseligkeit.“ Das ist zwar viel zu allgemein
 zu sagen, auch paßt der Grundsatz gerade auf die betreffende Bibelstelle schlecht; aber
 Richtige ist, daß Luther in solchem Verfahren nicht nur etwas Erlaubtes oder eine
 läßliche Sünde, sondern etwas Pflichtmäßiges erkennt. — Im Ganzen trifft obige
 Einteilung zusammen mit denjenigen Erörterungen, in welchen diese nothgedrungene
 Verleugnung der Wahrheit — die man gar nicht Lüge, also auch nicht Nothlüge nennen
 — unter die Kategorie der Nothwehr gestellt wird, siehe Chalzbäus a. a. O.
 14; Schopenhauer, der auch die Nicht-Verbindlichkeit eines abgezwungenen
 Urtheils damit in Parallele setzt, in der Schrift: „Die beiden Grundprobleme der
 Moral“ S. 222 ff., so auch neuerlich Wuttke, S. L. Bd. II. S. 412.
 Uebrigens ist wohl zu beachten, daß, wo irgend die Nothlüge gerechtfertigt werden
 immer nur die oben angegebenen Fälle als stehendes Paradigma dienen; wenn also
 solche ganz außerordentlich complicirte Situationen genannt werden können, so findet
 auf um so mehr der Satz seine Anwendung: *exceptio firmat regulam*. Eine Masse
 unter Nothlügen sammt allen Convenienzlügen und ähnlichen Erzeugnissen sittlicher
 Schwäche und Gedankenlosigkeit fallen von selber weg, weil da keine der vielen Vor-
 sorgeeinrichtungen eintritt, die dort vorhanden sind. Dagegen dürfen wir ein verwandtes
 Verhältniß nicht unberührt lassen, das der Vorwände. Ist das Vorgegebene einfach
 und klar, so fällt es ganz unter dasselbe Urtheil, wie jede Unwahrheit; kein rechtschaffener
 Mensch wird sich krank melden, wenn ihm nichts fehlt — er wird darin nicht nur eine
 Schwäche sehen, sondern ein Gott-versuchen. So wird auch kein Mann von lauterem
 Charakter einen Besuch, den er nicht annehmen kann, damit abweisen, daß er sich für
 schuldig ausgeben läßt. Aber in nicht wenigen Fällen sagt der Vorwand nichts Un-
 rechtes, er gibt nur nicht das Hauptmotiv an; er ist sachlich richtig, aber nicht das für
 die Entscheidung, während der Andere es dafür hält. Daß hiemit viel Unwahrheit
 eben, viel Betrug gespielt wird, ist gewiß; das christliche Gewissen wird nur dann
 diesem Mittel Ja sagen, wenn 1) der wahre, eigentliche Grund einer sittlich durch-
 gerechtfertigten Handlung von dem, dem ich einen Grund angeben muß, gar nicht
 abhängt und mir die Handlung selbst dadurch unmöglich gemacht würde, oder wenn

welcher die Nothlüge gestattet seyn soll: der oben schon erwähnte, wo es sich um Todtkranken handelt, und der andere, daß sich ein unschuldig Verfolgter bei mir dessen Aufenthalt ich nun dem mich fragenden Verfolger soll weglügeln dürfte Auskunft, welche Noth (in dem Paragraphen von der Collision der Pflichten, S. 70 f.) gefunden — daß nämlich, wenn der Beschützer etwa ein Kriegsmann sich dieser als Mann nicht mit jener Lügung werde helfen wollen, sondern die mit Gewalt abtreiben, sey es aber etwa eine Jungfrau, dieser kein anderes Mittel die List zu Gebot stehe, also die Frage sich einzig nach der Individualität entseht ist nicht ausreichend, da auch der Soldat es gerathener finden kann, den Feind schon, als sich in einen Zweikampf einzulassen. Ebenfowenig befriedigt der Kai- ser Marheineke (Theologische Moral S. 451) aufstellt, daß es ganz darauf an- ob die Noth nur die eigene sey und das Handeln darin durch Eigennutz bestimm- oder ob die Noth eine fremde und das Motiv die Liebe sey. Letzteres würde- tives Unrecht noch nicht zum Rechte stempeln, andererseits wird das natürliche auch dem, der in eigener Noth sich befindet, jenes Mittel nicht immer als Mittel rechnen. Ein Beispiel aus Brenz' Leben ist dafür instruktiv. Brenz hat (siehe mann und Jäger, Joh. Brenz, Bd. II. S. 174) Nachricht erhalten, daß er und dem Kaiser ausgeliefert werden soll. Er macht sich sogleich auf den Weg in die Stadt (Hall) hinaus; unter dem Thore begegnet ihm der kaiserliche Commissar dessen Frage, wohin er wolle? antwortet er rundweg: in die Vorstadt, um einen zu besuchen. Jener bleibt stehen und lädt ihn auf den andern Mittag zu Tisch Brenz erwidert: So Gott will. Auch von dieser letzteren Antwort kann man sagen, sie sey volle Wahrheit gewesen, denn der Commissar mußte dieselbe wenn auch bedingte, Zusage aufnehmen, während Brenz es nicht erst auf eine Weisung ankommen zu lassen, sondern schlechthin wegzubleiben entschlossen war wenn nun auch Niemand behaupten wird, Brenz hätte müssen auf die Frage: gestehen: ich will mich aus dem Staube machen, so ist für uns die Frage da nicht erledigt, ob und warum er recht gethan habe, die Wahrheit zu verläugnen. Man muß hier der sittliche Werth des Gutes, das in solchem Collisionssalle Spiele steht, verglichen werden mit dem sittlichen Werthe, den das Wort an seiner allgemeinen Bedeutung gemäß hat. So hoch wir nämlich — dem oben zu Folge — das Wort stellen, weil es der That gleich kommt und selbst That ist doch andererseits immer seine sittliche Bedeutung zu taxiren mit Beziehung der es vernimmt und mit Bezug auf dasjenige Gut, das durch das Wort repräsentirt oder in Frage gestellt wird, und das, einmal verloren, vielleicht nicht ersetzt werden kann, während die jetzt ausgesprochene Unwahrheit eine künstliche, f. Entdeckung des Wahren durchaus nicht ausschließt. Ich habe zu reden, nicht da- haupt geredet ist, sondern damit der Hörer etwas daran hat, damit ihm meines Gesinnung offenbar wird. Wie nun deswegen die christliche Weisheit nicht bloß sondern schlechthin fordert, daß dem Kinde, dem Geisteskranken, dem Zornmüthigen nicht gesagt wird, obgleich es wahr ist: so tritt in obigem Falle die Nothwendigkeit, daß nicht geschwiegen, sondern geredet wird; hier aber würde, wenn ich den Sachverhalt angäbe, dieß für den Gegner nicht sowohl die Offenbarung meines und Willens, als vielmehr nur ein Mittel, um seinen widergesetzlichen Willens fähren, und zwar würde ich ihm ein Gut preisgeben, das, einmal verrathen, nicht mehr restituirt werden könnte; es steht also sowohl der Werth dieses Gutes, schwere Sünde, zu der ich aus vermeintem Pflichtbewußtseyn materiell behülftich der bloß augenblicklichen Täuschung gegenüber, und bei dieser Sachlage kann kein Zweifel seyn, in welche von beiden Waagschalen das weit schwerere Gewicht fällt; es ist klar, daß jedem geistig gefunden, sittlich hellsehenden Menschen sein Gewissen kein Vorwurf macht, wenn er den Angreifer hintergangen, wohl aber, wenn er den Unse- lichen sey er es nun selber oder ein anderer, demselben verrathen hat. Steht die

wie in dem angenommenen Falle, so ist es unumwunden als eine Pflicht, nicht als erlaubt, zu bezeichnen, daß die Wahrheit momentan verläugnet werde; die oben aufgeführten Motive, die uns sonst zur Wahrhaftigkeit verpflichten, trifft, sondern die Liebe im Bunde mit der Weisheit zwingt zur augenblicklichen Unterwerfung derselben. (Daher auch nicht nur Ethiker, wie de Wette, Schwarz u. A., sondern selbst Harleß an solchem Punkte dasselbe zugeben). Wenn z. B. gesagt ist, eine solche Gemeinschaft sey unmöglich, wofern man sich nicht auf des Mannes Wort verlassen könne, so muß ganz von demselben Grundverhältniß aus gesagt werden, jede solche Gemeinschaft wird auch dadurch unmöglich, daß ich nicht vor Verrath sicher zu sein vermag, weil der Verräther vielmehr ist der thatsächliche Lügner; gerade der Wahrhaftige wird durch den Verrath nicht über's Herz bringen. Die absolute Offenheit auch dem Banditen gegenüber ist eine Sünde, wenn sie sich auch für Gewissenhaftigkeit ausgäbe, doch auf derselben ist der Treue gegen ein gegebenes Versprechen, durch die Herodes zum Mörder geworden ist; es besteht wohl der Unterschied, daß sich Herodes durch sein Verbrechen selbst in die Klemme gebracht hat; aber immerhin liegt auch in unserm Verbrechen die Sünde vor, die nicht vollführen zu helfen unsere Pflicht ist. — Den richtigen Grund hat auch Luther ganz gut herausgefühlt, wenn er zu 1 Mos. 12, 11—13. Bd. I. S. 1189) sagt: „Dies ist eine Dienflüge, nicht allein darum, daß sie dem Andern Nutzen gebietet wird, der sonst hätte müssen Noth oder Gewalt erdulden, sondern daß dadurch dieselbige Sünde verhindert wird. Darum wird sie eine Nothflüge genannt, dieweil sie vielmehr eine Tugend und Klugheit ist, damit beide Verhältnisse nicht verfehlet werden, eines Andern Ehre, Leben und Nutzen gebietet. Darum könnte man sie nennen eine christliche Sorgfältigkeit für die Brüder, wie Paulus redet, einen Eifer der Gottseligkeit.“ Das ist zwar viel zu allgemein, auch paßt der Grundsatz gerade auf die betreffende Bibelstelle schlecht; aber richtig ist, daß Luther in solchem Verfahren nicht nur etwas Erlaubtes oder eine bloße Sünde, sondern etwas Pflichtmäßiges erkennt. — Im Ganzen trifft obige Meinung zusammen mit denjenigen Erörterungen, in welchen diese nothgedrungene Meinung der Wahrheit — die man gar nicht Lüge, also auch nicht Nothflüge nennen — unter die Kategorie der Nothwehr gestellt wird, siehe Chalchäus a. a. O. S. 1189; Schopenhauer, der auch die Nicht-Verbindlichkeit eines abgezwungenen Handelns damit in Parallele setzt, in der Schrift: „Die beiden Grundprobleme der Ethik“ S. 222 ff., so auch neuerlich Wuttke, S. L. Bd. II. S. 412.

Uebrigens ist wohl zu beachten, daß, wo irgend die Nothflüge gerechtfertigt werden können, nur die oben angegebenen Fälle als stehendes Paradigma dienen; wenn also eine ganz außerordentlich complicirte Situation genannt werden können, so findet um so mehr der Satz seine Anwendung: *exceptio firmat regulam*. Eine Masse anderer Nothflügen sammt allen Convenienzlügen und ähnlichen Erzeugnissen sittlicher Schwäche und Gedankenlosigkeit fallen von selber weg, weil da keine der vielen Vorurtheile eintritt, die dort vorhanden sind. Dagegen dürfen wir ein verwandtes nicht unberührt lassen, das der Vorwand. Ist das Vorgewendete einfach, so fällt es ganz unter dasselbe Urtheil, wie jede Unwahrheit; kein rechtschaffener wird sich krank melden, wenn ihm nichts fehlt — er wird darin nicht nur eine Krankheit, sondern ein Gott-versuchen. So wird auch kein Mann von lauterem Gewissen einen Besuch, den er nicht annehmen kann, damit abweisen, daß er sich für die Krankheit ausgeben läßt. Aber in nicht wenigen Fällen sagt der Vorwand nichts Unrechtes, er gibt nur nicht das Hauptmotiv an; er ist sachlich richtig, aber nicht das für die Entscheidung, während der Andere es dafür hält. Daß hiemit viel Unwahrheit gesagt, viel Betrug gespielt wird, ist gewiß; das christliche Gewissen wird nur dann durch das Mittel Ja sagen, wenn 1) der wahre, eigentliche Grund einer sittlich gerechtfertigten Handlung von dem, dem ich einen Grund angeben muß, gar nicht abzuwehren ist, und mir die Handlung selbst dadurch unmöglich gemacht würde, oder wenn

2) die schonende Liebe durch unverhohlene Meinungsäußerung den Nächsten zu verlei-
 ihm wehe zu thun fürchtet. So ist es z. B. für einen Beamten, der Bedeutendes
 entscheiden hat, gewiß ein Lob, wenn er unparteiische Strenge in der Sache mit
 in der Form zu verbinden weiß. Aber auch in alledem gibt es eine haarscharfe Grenz-
 die nur ein im tiefsten Grunde lauterer Charakter einzuhalten im Stande ist. Wer
 gegen es leicht nimmt, der Liebe die Wahrheit zu opfern, bei dem wird bald auch
 Liebe keine wahre mehr seyn. Palmer.

Wahrheit. Zur Bestimmung dieses biblischen und christlichen Hauptbegriffes
 ist es nöthig, alles dasjenige vorweg auszuscheiden, was bei genauerer Ausdrucks-
 nicht Wahrheit, sondern Wahrhaftigkeit heißen muß, also namentlich alle die biblischen
 namentlich im Alten Testament häufigen Ausprüche, in welchen Gott als der
 Worthaltende, schlechthin Zuverlässige prädicirt wird — in den Psalmen besonders
 in der Zusammenstellung אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל (Ps. 89, 15. 92, 3. 100, 5. 115, 2. u. sonst)
 Einen andern, nicht auf eine Eigenschaft, sondern auf das Wesen gehenden Sinn
 der Satz Jerem. 10, 10. אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, aber wir werden nicht so weit
 dürfen, mit Um bre it (praktischer Commentar zu den St.) zu interpretiren: Gott
 die Wahrheit, die die Menschen suchen; wie dieser Gedanke, so viel wir sehen, dem
 testamentlichen Ideentreife überhaupt noch nicht angehört (auch sagt das Alte Testam-
 nirgends: Gott ist Licht, sondern nur: Licht ist sein Kleid, Ps. 104, 2., Licht
 bei ihm, Dan. 2, 22., daher er Alles weiß, oder auch: der Herr ist mein Licht,
 27, 1. Mich. 7, 8., was also nicht Gottes Wesen, sondern nur den Trost und
 Freude bezeichnet, die der Fromme an ihm hat): so ist auch in der genannten Jerem-
 stelle aus dem Zusammenhange klar ersichtlich, daß das Prädikat Wahrheit dort nur
 Gegensatz gegen die fingirten Heidengötter, wie in demselben Vers das Prädikat
 Lebendigkeit den Gegensatz gegen die todten Götzen ausdrückt. Auf diese zwei
 hungen beschränkt sich der alttestamentliche Wahrheitsbegriff — Treue im Gegensatz
 menschlichen Lügenhaftigkeit (4 Mos. 23, 19), und wahrhafte, wirkliche Existenz im Ge-
 sage zu den heidnischen אֱלֹהֵי הַגּוֹיִם (3 Mos. 19, 4), den Nichtsen. Ebenso haben wir
 nicht diejenigen sittlichen Vorschriften zu berücksichtigen, die für den Sprachverle-
 Wahrheit zur Pflicht machen; alles hierauf Bezügliche fällt wieder unter den Be-
 der Wahrhaftigkeit.

Wenn dagegen unter uns von Wahrheit schlechtweg die Rede ist, so denken
 dabei in erster Linie nicht an ein Prädikat Gottes, oder an ein Sittengebot für men-
 schlichen Verkehr, sondern an ein Gut, nach dessen Besitz zu streben der Menschengeist
 absolut getrieben fühlt; genauer: an diejenige Seite des höchsten Gutes, die
 menschlichen Erkenntnistrieb entspricht. Alles Erkennen setzt das Sich-gegenüber-
 von Objekt und Subjekt, von Seyn und Denken, Seyn und Geist voraus. Reflektirt
 sich das Seyn im Geiste, wird das Reale durch diese Abspiegelung im Geiste, durch
 Aufnahme und freie Verarbeitung in dessen Gebiet, zu einem Idealen, so ist dabei
 dem Geiste sein Inhalt, seine Lebensnahrung gegeben; ja, das Erkennen, das
 ist für ihn nicht ein Mittel für irgend einen anderweitigen, einen praktischen Zweck,
 sondern es ist Selbstzweck; jede Erkenntniß hat einen absoluten Werth. Wenn nun
 Spiegelung des Sehens im Geiste (der aber auch als ein Seyndes sich selber
 ist) rein und ungetrübt vor sich geht, dann ist die Wahrheit vorhanden; sie ist
 anderes, als der ungetrübt, ungehemmte Reflex dessen, was ist, in dem erkennenden
 Geiste; das Reale als idealer, rein empfangener und rein bewahrter Besitz des erken-
 nenden Geistes, der als Geist zugleich die Mannichfaltigkeit des Realen ebenso ein-
 sich in Gedanken zu verbinden strebt, wie in Gottes Wissen und Schaffen alles Einzelne
 organisch mit dem Ganzen zusammenhängt. Allein das Erkennen geht nicht mit
 selben Naturnothwendigkeit vor sich, wie der Lichtstrahl sich im Spiegel reflektirt. Er
 bedarf es für eine Menge von Objekten erst mannichfacher Vermittelungen, bevor
 dem Geiste zur Erkenntniß sich präsentieren; er muß erst forschen, erst lernen, erst

hien von Schlüssen oder durch Reihen von Versuchen sich durcharbeiten; je länger der Weg solcher Vermittelungen ist, desto leichter ist statt der Wahrheit das Resultat ein Irrthum. In, das Reich des Uebertweltlichen ist dem Menschengesichte verschlossen, so lange es sich nicht durch Offenbarung ihm selber erschließt, Ahnungen mag er haben, her sie sind und bleiben etwas Subjektives und reichen niemals zur Wahrheit aus. Weiters aber ist alles Erkennen zugleich Sache des Willens; es hängt nicht bloß das Wissen nach Wahrheit, sondern auch das Auf- und Annehmen derselben vom Willen ab daher denn die Wahrheit nicht nur ein Gut, eine Gabe, sondern ebenso sehr Gegenstand einer Pflicht, eines Sollens ist. Nicht minder, als das Gebot die Wahrheit zu thun, besteht für den Menschen das Gebot, die Wahrheit zu erkennen, sie, wie immer sie an ihn komme, aufzunehmen, sich mit allem eigenen Meinen ihr unterzuordnen; die Wahrheit fordert Gehorsam. Sich ihr zu verschließen oder sie zu alteriren, ist ein Akt des Eigenwillens, der sich dem Sehenden, das von Gott geordnet ist, entgegensetzt und in Beschöpf eigener Einbildung oder eigenen Gelüstens anmaßlicher Weise geltend macht, der sein eigenes Denken und Meinen über das Wirkliche, d. h. über die real vorhandenen Gedanken Gottes setzen will; solcher Eigenwille ist schlechthin Sünde, es ist die Sünde, was Joh. 8, 44. vom Satan prädicirt wird. Freilich tritt gerade auf dem menschlichen Gebiete nicht selten der Fall ein, daß man glaubt, Gott dadurch am Besten zu dienen, ihn am Devotesten zu ehren, wenn man es zu seinen Gunsten mit der thatlichen Wahrheit nicht allzu genau nimmt, sondern der frommen Phantasie einigen Spielraum läßt, oder wenn man der Wahrheit, wo sie irgend eine fromme Illusion zu erwecken droht, ein tumultuarisches Anathema entgegenschleudert oder auch sachte aus dem Wege geht. Ein Protestant wenigstens sollte darüber unter allen Umständen im klaren seyn, daß der Name und das Reich des großen Gottes solcher Fälsche nicht beehren, daß, was er wirklich gethan und geordnet, viel größer und herrlicher ist, als was menschlicher Wahn ihm andichtet, um ihn zu verherrlichen; der Herr, in dessen Munde der Betrug erfunden worden, bedarf auch keines menschlichen Betrugs, um seinen Thron durch seine Auktorität zu behaupten. Wie viele exegetische Kunstleien und dogmatische Unstimmigkeiten müßten in den theologischen Systemen wegfallen, wenn man der Wahrheit unbedingt die Ehre geben und erkennen wollte, daß Gott und sein Wort wahrlich nicht geehrt wird, wenn nöthigenfalls eine ungeliebte Schwierigkeit eingestanden, ein non plus ausgesprochen, als der frommen Ungebuld zulieb eine gewaltfame Lösung bewerkstelligt wird! „Lieber will ich mit meinem Glauben irren, als gar keinen Glauben haben“ — wer so spricht, dem könnte man allenfalls Recht geben, wenn das Dilemma nicht richtig wäre; das Evangelium aber läßt solches Dilemma nicht gelten: ihr werdet die Wahrheit erkennen, sagt Christus, und die Wahrheit — also nicht ein möglicher Irrthum irrender Glaube, wenn er nur Glaube ist — wird euch frei machen. Wie anders ist jener Vater deutscher Mystik, dessen Frömmigkeit über vieles moderne Frommthum vorragt, Meister Eckart, gedacht, wenn er das kühne Wort spricht: „Wahrheit ist so lieblich, daß, wenn Gott sich von der Wahrheit lehren möchte, ich wollte mich an die Wahrheit haften und Gott lassen“ — (Martensen, Meister Eckart, S. 18) eine Alternative, die freilich ebenso wenig eintritt, als die obige. Noch äbler aber lautet es, wenn man für irgend welche fromme Meinung geltend macht, daß man sich nun einmal bei derselben befinde, es also eine Grausamkeit wäre, dieselbe zu zerstreuen. So ist wir in einer Predigt John Wesleys — übersezt von W. Rast, Bremen 1850, N. L. S. 117 — die das methodistische Dogma von der schon in dieser Welt erreichbaren sündlosen Vollkommenheit behandelt, die Stelle: „Warum seyd ihr so heftig gegen diejenigen, welche Befreiung von der Sünde hoffen? Habt Geduld mit uns, wenn wir in Irrthum sind; erlaubt uns, unseren Irrthum zu genießen. Seyd nicht ärgerlich gegen Diejenigen, welche sich im Irrthum glücklich fühlen, sonst ist euere Gemüthsstimmung, möge sie nun Recht haben oder nicht, unbestreitbar sündlich.“ Könnte man nicht denselben heillosen Argumente auch z. B. gegen die Christianisirung eines Natur-

volles operiren? Auch die Frömmigkeit, auch die Liebe ist nur dann eine christlich wenn sie sich der Wahrheit freut (1 Kor. 13, 6); auch ein gottbegeisterter Apostel zu bekennen (2 Kor. 13, 8): Wir können nichts wider die Wahrheit, sondern für die Wahrheit.

Aber es entsteht nun die Frage, ob das Christenthum wirklich solch allgemein oder formellen Begriff von Wahrheit aufstelle oder zulasse, der — gleichsam als ein blankes — bereit ist, jeden Inhalt, der sich noch ergeben mag, aufzunehmen? Das ist nicht vielmehr einen bestimmten Inhalt als Wahrheit hinstelle, der nicht erst nach einem höheren, allgemeineren Maßstabe zu bemessen, sondern der selbst als der absolute Maßstab anzuerkennen ist, dem also für alle Zeiten und in Ewigkeit nichts widersprechen darf, das Wahrheit seyn will? Und ob es wirklich allem Inhalt, sofern er nur wahr ist, d. h. sofern sich nur das Wirkliche im erkennenden Geiste genau abprägt — gleichsam die Photographie irgend eines Dinges, die der Geist in sich aufnimmt, richtig getroffen ist — denselben Werth zuerkennet, den es der Wahrheit als solcher zuschreibt, daß sie frei macht, daß durch den Gehorsam gegen sie die Seele keusch wird (1 Joh. 1, 22)? Die Antwort hierauf wird dann auch zur Entscheidung der Frage dienen, ob es eine sogenannte höhere Wahrheit, als Gegensatz zu einer niederen, geben könne?

1. Einzelne neutestamentliche Stellen ließen sich etwa dahin deuten, daß die Wahrheit in jenem allgemeinen Sinne sprächen, wornach die christliche nur ein Theil des allgemein Wahren wäre. Christus sagt: wer aus der Wahrheit ist, der höret meine Stimme (Joh. 18. 37); das Allgemeinere nun, was hiernach schon vorhanden seyn muß, um das Besondere, d. h. Christi Wort, als Wahrheit zu erkennen, wäre der natürlich-menschliche Wahrheitsinn, dem es nur in der Atmosphäre der Wahrheit wohl ist, der also in ihr daheim, d. h. aus der Wahrheit ist. So könnte auch 1 Joh. 1, 8. der Satz: die Wahrheit ist nicht in uns, heißen sollen: diese eine, geflügelte Verläugnung der Wahrheit, die unsere eigene Sündhaftigkeit betrifft, ist das sicherste Zeichen, daß wir es überhaupt nicht mit der Wahrheit halten, daß sie nicht das in uns waltende Gesetz ist. Aber es müssen doch auch dergleichen Stellen immer aus dem Zusammenhang, zumal dem johanneischen Sprach- und Gedankentriebe erklärt werden, in diesem ist Wahrheit nicht etwas Formelles, das auf jeden Inhalt paßt, wofür man seyn und Denken zusammenstimmt, sondern sie ist etwas Substantielles, das sich selber, wie es primitiv in Gott und mit ihm identisch, sofort aber durch seine Offenbarung in Christus auch den Menschen zugänglich, d. h. nicht nur erkennbar, wie man auch weit Entlegenes noch erkennen kann, sondern erreichbar und zu persönlicher Aneignung dargeboten ist. Der Wahrheitsbegriff ist, vornehmlich bei Johannes wesentlich identisch mit dem Lebensbegriff, wie Lüge und Tod, nach der aktiven Lüge und Mord (Joh. 8, 44) wesentlich eins sind. Beiden, der ἀλήθεια wie der Lüge steht der κόσμος gegenüber, der darum auch Joh. 14, 17. den heiligen Geist, weil er der Geist der Wahrheit ist, schlechthin nicht empfangen kann; jene sind die überweltliche, das göttliche Seyn, das der passiven Nichtigkeit und aktiven Lügenhaftigkeit der Welt gegenüber die Wahrheit, das Wesenhafte, das ὄντως ὄν — der Todeshaftigkeit in der Welt und deren Unseligkeit gegenüber die Seligkeit, das Leben ist. Aber sofern jenes überweltliche, allein wesenhafte Seyn sich in Gedanken und Worte faßt, es die Wahrheit; sofern es empfunden, erlebt, praktisch vollzogen wird, ist es das Leben, wiewohl die letztgenannte Beziehung auch mit dem Ausdruck ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν Joh. 3, 21. bezeichnet wird. Sofern nun jenes göttliche Seyn — als das πληρωμα θεότητος Kol. 2, 9. — in Christus zur Offenbarung gelangt, in ihm menschlich-menschlich geworden ist, um den Menschen zugänglich zu werden, ist er, wie die ζωὴ die ἀλήθεια, Joh. 14, 6; was ja Niemand mehr von der bloßen Zuverlässigkeit des Lehrwortes deuten wird. In demselben substantiellen Sinne wird 1 Joh. 5, 6. gesagt: ὅτι τὸ πνεῦμα ἐστὶν ἡ ἀλήθεια; in demselben Sinne wird das Wort Christi Joh. 1, 18. als der λόγος ἀληθείας prädicirt; es regenerirt den Menschen, nicht indem

in ein neues Wissensgebiet aufschließt, sondern indem es ihm ein neues Seyn mittheilt, ihm *θελος κοινωνον φρασεως* macht 2 Petr. 1, 4; in dieser wesentlichen Wahrheit, d. h. in dem allein wahren, darum auch unvergänglichen Seyn, wird der Mensch heiligt, Joh. 17, 17. Und hiernach sind nun zweifelsohne auch die wenigen Stellen, die eine allgemeinere Deutung zulassen, bestimmter zu fassen. 1 Joh. 1, 8. heißt nun da ja von solchen die Rede ist, die bereits an Christum gläubig sind — wenn wir unsere Sündhaftigkeit läugnen, so ist die Wahrheit, d. h. nun eben die in Christus lebendige und in uns real gewordene Wahrheit nicht in uns, d. h. wir verrathen damit, daß wir, wenn wir auch zu Christi Lehre, zu christlichem Glauben uns bekennen, dieselbe nicht als Wahrheit in uns haben. Und in dem Ausdruck Jesu Joh. 18, 37. ist die Bezeichnung *ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας* offenbar synonym mit der Joh. 8, 47. *ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ*, wie auch das Zeichen dieser geistigen Herkunft in beiden Stellen dasselbe ist, nämlich das *ἀκοῦειν*; den Gegensatz dazu bildet, 1 Joh. 4, 6. *ὁς οὐκ ἴσται ἐκ τοῦ θεοῦ, οὐκ ἀκοῦει ἡμῶν*. Diese Stellen führen uns aber noch auf einen besonderen Punkt. Nach Joh. 1, 17. ist durch Moses das Gesetz gegeben, durch Christus aber *ἀγαπητοῦ ἢ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια*. Da hier, was durch Christus geworden ist, dem durch Moses Gegebenen entgegengesetzt wird, so versteht es sich, daß der dem Alten Testament geläufige Ausdruck Gnade und Wahrheit hier nicht im alttestamentlichen Sinn, sondern gerade im Gegensatz zum Alten Testament genommen ist; der verdammenden Aussage des Gesetzes gegenüber wird uns in Christus Gnade, und der *παρά* alles alttestamentlichen Wesens gegenüber (Hebr. 10, 1) wird uns in ihm die Wahrheit, d. h. für die Väter noch *μυλλοῦσα ἀγαθὰ*, das Wesenhafte zu Theil, was dort nur vorbedeutet, nur verheißen war. Hiernach wird und existirt also die *ἀλήθεια* erst durch Christus. Wie kann aber dann gefordert werden, daß man, um Christi Wort zu hören, auch nur vernehmen zu können, bereits *ἐκ τῆς ἀληθείας* seyn müsse? Dies ist bekanntlich die Form, in welcher bei Johannes eine Art von Prädestination gemeint ist, nur daß diese nicht in einem absoluten göttlichen Willen ihren Grund hat, sondern in's Innere des Menschen verlegt wird, indem nach Joh. 3, 20. 21. die Menschen die Finsterniß mehr lieben, als das Licht und darum von dem aufgehenden Lichte abzuwenden, während die Anderen auch im Zustande vor der Erlösung die Wahrheit liebten, d. h. nach der noch nicht geschenkten, erst mit der Gnade erscheinenden Wahrheit sich hinwandten, und so weit sie schon auf niederer Erkenntnißstufe Wahrheit finden, ihr auch gehorsam leisteten. Damit eben bekunden sie, daß die Wahrheit ihre geistige Heimat ist, daß sie, auch wenn sie noch nicht darin sind, doch dahin gehörend. Auf solch eine schon in der neutestamentlichen Offenbarung sogar im Heidenthum vorhandene, dem Menschen als Menschen zugängliche Wahrheit weist auch Röm. 1, 18. hin, wo der Vorwurf, die Wahrheit durch Ungerechtigkeit zu hemmen, die Gottlosen überhaupt, die unter Gottes Zorn stehende Welt trifft, die also, wenn sie im Stande ist, solches gegen die Wahrheit auszuüben, dieser doch irgendwie muß theilhaftig seyn. Wenn also auch der Begriff der Wahrheit, namentlich der johanneische Begriff der Wahrheit sich auf das in Christus lebendige und in uns real gewordene, überweltliche Leben und Wesen beschränkt, das deswegen die Wahrheit heißt, weil ihm gegenüber alles Andere nur Schein, Eitelkeit, Täuschung ist: so zeigt sich doch die Fähigkeit eines Menschen für diese Wahrheit daran, daß er schon die noch sparsamen Funken, die noch seltenen Spuren dieser Wahrheit, die in der Offenbarung in Christo vorangehen, dankbar aufnimmt und treulich anwendet, daß er überhaupt auch in kleinen Dingen, im Alltagsleben wahr ist und alle Lüge haßt.

2. Und nun erst können wir der Frage näher treten, wie sich die christliche Wahrheit, das, was die Bibel Wahrheit nennt, zu demjenigen verhalte, was wir oben weit allgemeineres im Wahrheitsbegriffe gefunden haben. Die Bibel kennt — abgesehen von dem Allen, was unter die sittliche Forderung der Wahrhaftigkeit zu subsumiren ist — nur das himmlische Wesen, nur die überweltliche Realität, wie sie in Christi Person, Wort und Geist uns zugänglich ist, als Wahrheit; wir aber haben alle Realität, sofern

sie der Geist durch Erkenntniß sich zum idealen Eigenthum macht, zur *W* rechnet; die mathematische, die naturwissenschaftliche, die historische Wahrheit hohes, geistiges Gut, das wir um sein selbst willen erstreben; befinden wir im Widerspruche mit der Schrift?

Im Widerspruche zuverlässig nicht; denn Alles ist euer, dieses apostol legimus gilt sicherlich am unbeschränktesten vom Wissen, und wenn nach Timotheusstelle alle Creatur Gottes gut und nichts verwerflich ist, was mit genossen wird, so ist das gewiß am allerwahrsten von demjenigen rein g nusse der Creatur, der im Wissen von ihr besteht. Die Schrift läßt sich Gebiet nicht selber ein, denn sie hat eine andere Aufgabe; sie soll weder e pädie noch ein Compendium alles zu Wissenden seyn, ihr auf ein bestimm beschränkter Zweck ist 2 Tim. 3, 16. klar ausgesprochen. Aber wenn sie t nicht selbst mit uns die anderen, weiten Gebiete des Wissens, d. h. der W schreitet: sie läßt doch durch Aussprüche, wie die angeführten, die Thüre zu bieten offen; wenn Paulus 1 Kor. 8, 1. der Gnosis nachsagt, daß sie auf damit nicht ausgeschlossen, daß es ein Wissen von sehr weitem Umfange gib aufbläht, sondern das bescheiden macht, und wenn er 1 Kor. 2, 2. in der Korinther sich nicht dafür gehalten hat, daß er außer Christo dem Geire Anderes wisse, so ist damit nicht über den Umfang seines Wissens überhan nur über den Gebrauch oder vielmehr Nichtgebrauch etwas gesagt, den e apostolischen Berufsthätigkeit davon gemacht — es ist eine *κρύψις*, keine *κένσι* auch nicht gleichgültig stehen beide Wahrheitsgebiete, das biblisch-religiöse, ur man es so nennen will — das profan-wissenschaftliche neben einander: so seits weckt und schärft in hellen, regsamem Geistern die christliche Wahrheit meinen Wahrheitsinn und Wahrheitstrieb; sie macht gewissenhafter, macht un macht dankbarer und freudiger in allem Forschen, welches auch der Wege mag, denn alle Wahrheit ist ebenso Eins, wie ihr Inhalt, d. h. das Univ schadet der Scheidung zwischen Zeit und Ewigkeit, zwischen Welt und Himn das Christenthum statuirt, in Gott, dem Schöpfer aller Dinge, Eins ist. aber thut das profane Wissen, wofern es nur Wahrheit zum Inhalte hat Heiligen erkleckliche Dienste, sowohl positiv, als Propädeutik und durch Dan Apparats — was einst die griechischen Väter besser, als die lateinischen e was ebenso unseren Reformatoren vollkommen klar war — wie auch negativ wahrung vor allerlei Wahn, vor dem nicht immer die Inbrunst der Frömm aber ein gründliches, auch profanes Wissen und ein an diesem gebildeter, gesd schlägt. — Aber wird es trotzdem möglich seyn, die beiden Wahrheitsgeb nebeneinander bestehen zu lassen? Soll die biblische, die geoffenbarte W Gefahr preisgegeben werden, daß irgend einmal die profane Wissenschaft Wahrheit auffinde oder verkündige, wodurch sie in irgend einem Theile ver Ober soll, um dieser Gefahr vorzubeugen, an irgendwelchen Punkten ein errichtet werden, über welchen hinaus schon das Fragen und Forschen, in schon das Zweifelnd sich verräth, schlechthin untersagt wäre? Oder, wenn da nicht ausführbar wäre, soll nicht desto mehr festgestellt werden, daß we Stück der geoffenbarten Wahrheit einer entgegenstehenden, wissenschaftlichen Ansicht opfert, damit auch aus der Liste der Gläubigen, der Kirchenglieder sey? Oder soll auch das Gebiet der profanen Wahrheit so christianisirt u Alles, was daselbst zu Tage kommt, schließlich mit der Bibelwahrheit gleich l Nichts von alle dem, weil die Voraussetzung von alle dem eine falsche is schon niemals vergessen werden, daß das Kundwerden der christlichen Wahrk nicht in der Aufstellung und Proklamtion von Lehrsätzen, selbst nicht in de eines Buches besteht, sondern eine Thatfache ist; eine Thatfache kann, was kommen mag, nicht alterirt, nicht ungeschehen gemacht werden; man kann f

faßlch denken, sie entstellen, sie selbst aber bleibt unverrückbar stehen, und was irgend Wahrheit später entdeckt werden mag, es kann mit einer geschenehen Sache nicht im Widerspruch stehen, d. h. sie nicht vernichten, sondern es kann nur mit unrichtigen Aufnahmen derselben in Conflict gerathen. Da kann es denn freilich vorkommen, daß man evident gewordene Wahrheit — das Ergebniß historischer, naturwissenschaftlicher, mathematischer oder anderer Forschungen — darum eben nicht an sich herankommen lassen, weil sie derjenigen Auffassung jener göttlichen Wahrheit, an die man sich gewöhnt, der man sich wohl befunden hat, ungunstig ist; da retirirt man sich hinter die der Wahrheit gebührende, absolute Autorität, die man auch für die einmal angenommene Auffassung derselben ohne Weiteres im Anspruch nimmt, gibt aber damit bloß zu verstehen, daß man nicht gesonnen ist, der Wahrheit unbedingt die Ehre zu geben, ihr den frommen Eigenthum — freilich eine *contradictio in adjecto*, aber in der Rücksicht gar nichts Seltenes — zum Opfer zu bringen. Wer aber von den Fortschritten der Wissenschaften sich bange machen läßt für die Wahrheit des Himmelsreichs, der muß, so gläubig er zu dogmatischen Sätzen sich verhalten mag, doch zur Wahrheitssubstanz derselben ein schwaches Vertrauen haben.

3. Wäre es aber nicht denkbar, daß im menschlichen Erkenntnißvermögen eine Distinction stattfinde von der Art, daß ein höheres Organ eine Wahrheit erkennen könnte, während ein niederes verborgen bleibt, und daß umgekehrt den niederen Organen Solches wahrhaft sich darstellte, worin die höheren vielmehr eine Täuschung sehen? Daß z. B. die Wissenschaft wohl etwas als Wahrheit beweisen könnte, es wäre das nur eben für das niedere Erkennen, während dem höheren Erkennen, dem des Menschen, gerade das Gegentheil sich als Wahrheit darstellte? Es ist bekanntlich (insbesondere durch Joh. Friedr. von Meyer) der Terminus „höhere Wahrheit“ üblich worden, die „keinen anderen Gegenstand hat, als die Geheimnisse Gottes in Christo, sich nur denen erschließt, welche Kopf, Herz, Willen und Gewissen den tiefen, stillen Wirkungen des heiligen Geistes in liebender Glaubensinnigkeit öffnen, und statt die Straße der rein menschlichen Logik, Speculation und Moral zu wandeln, den alleinigen Pfad der Gottseligkeit betreten, den nur Wenige finden“ (s. Dr. Joh. Friedr. Meyer's Blätter für höhere Wahrheit, Auswahl in 2 Bänden, Stuttgart 1853, Bd. I. Einleitung S. 28). Ob dieser Begriff mehr im Sinne der Theosophie oder orthodox gefaßt wird, immer ist der Sinn der, daß zu jenen, dem christlichen Abwägungsgebiete angehörigen Dingen, um sie zu erkennen, die natürlich-menschlichen Mittel des Erkennens nicht hinreichen, daß also die höhere Wahrheit von der niederen sich durch ihren Gegenstand, als durch das für sie erforderliche Organ wesentlich unterscheiden. Würde sich also das für die höhere Wahrheit nicht geweihte Auge dieser Menschen, der gemeine Verstand über sie urtheilen, so müßte er zu falschem Resultate kommen, während ihm in seinem Gebiete sein Recht und seine Wahrheit in allem gewahrt wird. Diese Unterscheidung ist an sich vollkommen richtig; ein Zugeständniß derselben von der entgegengesetzten Seite, das freilich zugleich eine Verwerfung seyn soll, ist in der Aeußerung Goethe's gegen Lavater: er, Goethe, sey auch aus der Wahrheit, aber aus der Wahrheit der fünf Sinne. Aber vorerst eignet diese Distinction zwischen höherem und niederem Erkennen, zwischen dem, wozu es besonderer Gabe oder Übung bedarf, und zwischen dem, was Hans und Kung ebenso gut wissen können, gar nicht ausschließlich dem religiösen Gebiete. Wer alles Schönheitsfinnes baar, oder wer purer Verstandesmensch ist, dem wird man die Berechtigung zum Urtheil über ästhetische Dinge rund absprechen; umgekehrt, wer Alles sofort mit der Wärme des Gemüths, mit dem Feuer der Phantasie ergreift, dem wird man keine Aufgabe zu lösen anempfehlen, die juristischen Verstand fordert. Welches ist nun für jene höhere Wahrheit das Organ, wenn die dem weltlichen Wissen dienbaren Erkenntnißwerkzeuge für sie nicht ausreichen sollen? Eine leichte Antwort hierauf ist die, es sey der heilige Geist, den man haben müsse, um die Gotteswahrheit zu vernehmen, während für alle profane

Erkenntniß der Menschengestalt genüge. Wohl, aber der heilige Geist ist kein Erkenntnißorgan, sondern eine göttliche Potenz, die auf das menschliche Erkenntniß und in diesem wirkt, und zwar, wie überhaupt der heilige Geist nichts achtet von sich ab, sondern liebend in dasselbe eingeht und es in seinen Dienst zieht, so gibt es auch kein dem Menschen angeborenes Erkenntnißvermögen, das der heilige Geist nicht nur durch seine reinigende und erleuchtende Kraft für die höhere brauchbar und thätig machte; die Ideen erzeugende Vernunft, der calculirende und combinirende Verstand, das Gedächtniß, die Phantasie, das die unmittelbar empfindende Gefühl, — sie alle können und sollen in den Dienst des Geistes treten und werden in diesem Dienste zur höheren Wahrheit führen; Anschauungskraft der Sinne ist nicht ausgeschlossen; ein Auge z. B., das in der Liebe steht, sieht auch an sichtbaren Gegenständen, an Personen und Sachen was jedem Anderen unsichtbar bleibt. So setzt also auch die höhere Wahrheit, Menschen erkannt zu werden, keine anderen, als nur eben diese menschlichen Organe, die Empfänglichkeit derselben für die Einwirkung des Gottesgeistes bei ihm vorheißt: wenn sie nicht erkannt wird, so ist nicht der Mangel eines specifisch dem menschlichen Organen daran Schuld, sondern es ist der Wille des Menschen, der sich nicht den übersinnlichen Dingen zuzuwenden und sich von dem an ihm anwesenden Geiste Gottes in Zucht nehmen zu lassen. Die Fähigkeit dazu liegt in jedem Menschen, wenn zum Vernehmen des Himmlischen ein besonderes Vermögen, etwa die Visionen zu haben, postulirt werden wollte, so ist dem entgegenzuhalten, daß solche Zustände zu wirklicher Wahrheitskenntniß gedient haben, sie immer auf des Menschen nur auf einer Steigerung und Concentrirung jener natürlichen Kräfte beruhten, die einer besonderen, providentiellen Absicht und Führung entsprachen, während außerdem und in den meisten Fällen solche Zustände vielmehr anderer Art sind, daher auch die Ausbeute an Wahrheit, die wir allen Visionären mengenommen verdanken, eine nicht nur quantitativ sehr geringe, sondern auch höchst unbedeutende ist. Dergleichen Dingen gegenüber sind auch wir „aus der Wahrheit der fünf Sinne“; sie geben uns Wahrheit, nur sind sie nicht das Organ der ganzen Wahrheit, wie auch Goethe denn doch Eins und Anderes gewußt und an sich hat, was nicht aus der Wahrheit der fünf Sinne war. — Der Herr der himmlischen Vater, daß er die Wahrheit des Himmelreichs den Unmündigen gegeben habe; solche Unmündigen sind aber die Geistesfehler so wenig, als die Freigeisterei die Bedeutung des Willens für die Wahrheitskenntniß beschränkt sich zwar auch auf das religiöse Gebiet, — es gilt von aller Wahrheit schlechthin, daß nur, wer Wahrheit ist, ihre Stimme hört; dort aber allerdings greift diese Bedeutung tiefsten, erstens weil die religiöse Wahrheit nicht wie die mathematische, die naturwissenschaftliche, beziehungsweise auch die historische, sich durch die Evidenz des Axioms mit zwingender Gewalt auch dem Widerstrebenden aufbringt, und zweitens, weil der egoistische Wille in der christlichen Wahrheit seine principielle Feindin und Gegnerin erkennt, also, so lange er egoistisch bleibt, mit allen Mitteln gegen sie reagirt. Das Verhältniß des Willens zur religiösen Wahrheit, als dem Inbegriff eines geistlichen Inhalts, wird dadurch ausgedrückt, daß das Auf- und Absteigen derselben nicht als Schauen, Verstehen, Wissen, sondern als Glaube definiert, dessen Grund es erst zu einem Wissen, einem immer gründlicheren Verstehen und schließlich Schauen kommt. (Vergl. über diesen Gegenstand: K. B. K. K., der Glaube und das Wesen u. s. w. Gotha, bei Besser, 1859, S. 86 — 168 „die Glaubenserteilung“ Aus demselben Grunde aber, weil objectiv der Wahrheitsinhalt ein überstimmlich göttlicher, subjektiv aber der Wille nicht nur bei seiner Aufnahme wesentlich ist, sondern von dieser Wahrheit afficirt, durchdrungen, geheiligt wird, ist das religiöse Wissen, auch wenn es in wissenschaftliche Form gebracht ist, doch noch Wissenschaft, — es ist Weisheit.

Damit ist allerdings der Gotteswahrheit ein höherer Werth beigelegt, als jedem irdischen, ob auch durchaus wahren Erkennen, und zwar aus dem Grunde, weil die höchste Gut ein überweltliches, weil, wie oben bemerkt, diese *ἀλήθεια* Eins ist mit *ἡ ζωή*. Andere Wahrheit, wie sie der Gegenstand des mannigfachen wissenschaftlichen Lebens und *ἐκ μέρους* (1 Kor. 13, 9) auch schon das Besitztum unserer verschiedenen Wissenschaften bildet, kann einem Menschen möglicher Weise unbekannt bleiben, ohne daß er dadurch von jener höchsten Wahrheit ausgeschlossen wäre, mit welcher das ewige Leben verbunden ist; umgekehrt kann ein Mensch in jenen Wissensgebieten zu Hause seyn, während ihm diejenige Wahrheit verschlossen ist, in welcher allein der Schlüssel zum ewigen Leben und damit der allein ausreichende, den ganzen Menschen selig machende Licht gegeben ist. Aber daran ist nicht eine innere Geschiedenheit, ein Widerspruch zwischen beiden Wahrheitsgebieten Schuld, denn wie nur Ein Gott ist, so ist auch die Wahrheit Eine, und es ist derselbe Geist Gottes, der nicht nur in ein oder das andere Wahrheitsgebiet, sondern in alle, in die ganze Wahrheit leitet, wie der *λόγος* nach Joh. 1, 9. das Licht ist, das alle Menschen erleuchtet. Der Geist Gottes wirkt zwar anders in der Natur, anders im allgemeinen Menschengenosse, anders als Kindesgeist im Wiedergeborenen; aber substantiell ist er, wo er überhaupt wirkt, überall derselbe, und wenn die moderne Ueberweisheit als Quelle profaner, wissenschaftlicher Erkenntniß einen andern Geist, Naturgeist oder Erdgeist oder wie sonst benannt, statuiren möchte, so ist das eine Nachahmung des gnostischen Demiurg, die Alles eher als christlich fromm genannt zu werden verdient. Keiner Art von Wahrheit ist der heilige Geist fremd; bleibt ein Mensch nur bei der niederen Wahrheit, d. h. bei der Erkenntniß des Zeitlichen stehen, so ist daran bloß der Eigenwille schuld, der sich entweder aus Abneigung gegen alles Uebersinnliche, das unbedingte Selbstverläugnung fordert, von der höheren Wahrheit abwendet, oder der wenigstens an der die irdischen Realitäten betreffenden Wahrheit die unendliche Genüge zu haben wähnt. Damit aber verräth er, daß ihm nicht die Wahrheit selbst das höchste Gut und oberste Gesetz ist, denn alles andere Wissen bleibt auf den letzten, höchsten und tiefsten Fragen die Antwort schuldig, und nicht das Denken und Wissen, sondern nur die Denksaulheit und das dunkelhafte Halbwissen bleibt auf dem Wege der Wahrheitskenntniß, wie ein störrisches Pferd, das nicht mehr vom Flecke ablassen will, da stehen, wo die offenen Pforten der Offenbarung zum Weiterschreiten, zum Vordringen bis zu dem Grund aller Dinge, bis zu den Tiefen der Gottheit einladen.

4. Durch die obige Auseinandersetzung ist der christliche Wahrheitsbegriff auch der Meinung gegenüber festgestellt, daß Wahrheit für den Menschen überhaupt immer nur in Bruchstücken, die volle Wahrheit mithin niemals zu erlangen sey. Diese Ansicht kann als purer Scepticismus, als Verzweiflung an aller Wahrheitskenntniß auftreten — wie in der Pilatusfrage: Was ist Wahrheit? Oder sagt man mit Lessing's berühmtem Ausspruche, das Interesse der Forschung liege nicht in dem, was man als Wahrheit erlange, sondern nur im Streben darnach, in der Arbeit des Ringens; Gott allein habe das Vorrecht, die Wahrheit zu besitzen, den Menschen würde ihr Besitz träge und stolz machen (s. E. Schwarz, Lessing als Theolog, Halle 1854, S. 7). Welchen Werth man der Arbeit haben soll, durch die Nichts zu Stande gebracht wird, ein Forschen, von dem man zum Voraus weiß, sein Resultat ist immer nur Irrthum, das wird wohl schwer zu sagen seyn. Annehmbarer wäre noch die Hegel'sche Idee, daß die Wahrheit in verschiedenen Zeiten eine verschiedene sey; sie ist insoweit sogar richtig, als nicht die verschiedenen Bildungsstand der Zeiten, sondern die große Verschiedenheit individueller Befähigung die Wirkung hat, daß dem Einen etwas als unzweifelhafte Wahrheit vor der Seele steht, auf die er leben und sterben kann, woran der Andere noch mehr oder weniger Falsches zu sehen ebenso klar überzeugt ist. Es ist in dieser Beziehung wesentlich die Anlage zur Intuition und die Anlage zur Kritik, die einander gegenüberstehen, und die bei gleich reinem Wahrheitsverlangen, bei gleicher Redlichkeit doch die gegengesetztesten Behauptungen über das, was wahr sey und was nicht, zur Folge

haben. Allein alles dieß sind doch nur subjektive Differenzen; die Wahrheitsfindung nur Eine, sich selbst gleiche, und sie zu erkennen, dazu ist Jeder berufen, weil er Mensch ist. Was aber zwischen dem Theosophen und dem Kritiker, zwischen dem Kalyptiker und dem Historiker, zwischen dem, der die Wahrheit durch inneres Schauen und zwischen dem, der sie durch dialektische Vermittlung gewinnt, in dieser Welt ungleich bleibt, dessen Ausgleichung heißt uns das Christenthum von der Ewigkeit her wo (1 Kor. 13, 11) die Dogmatiker in ihren Positionen ebenso sehr kindische Denkungsformen werden erkennen müssen, wie die Kritiker in ihren Negationen. Darin aber, der zur vollen Wahrheit gelangen wird, ist nicht der eitle Mensch, der, sey es als Gelehrter, sey es als Seher und Prophet, jetzt schon Alles zu wissen meint, sondern nur wer mit reiner Seele die Wahrheit sucht und Denjenigen liebt, der die Wahrheit selber ist.

Wahrsager. Die Wahrsagerkünste und Drakel verdanken ihr Entstehen dem natürlichen Wunsche des Menschen, das kommende Geschick kennen zu lernen oder in zweifelhaften Fällen das Beste zu erfahren. Diese Neigung gründet sich theils auf intellektuelle und sittliche Trägheit des Menschen, welche sich tiefere Ueberlegung erwehrt, theils auf die Meinung, daß das göttliche Walten abgelautet oder beirathet werden könne, daß es aber regellos und willkürlich den Menschen treffe. Das letztere Moment, welches den Gottesbegriff wesentlich unter dem Gesichtspunkte und nach Analogie einer (unberechenbaren oder, anthropomorphistisch übersezt, launischen) Kraft vorstellt, begründet die innige Verbindung des ganzen Drakelwesens mit der Naturreligion. Das zeigt sich recht deutlich bei den Griechen, wo die Manteis durch die Auktorität uralter Bräuche sich in der mehr ethisirten Schicht der Religion aufschauung zu erhalten vermag. (Daher geht das Drakel von Gää, der Ursprung durch Vermittelung von Themis und Phöbe auf Apollo-Helios über.) Vgl. Schlegel's griechische Alterthümer 1859, Bd. II. S. 277 ff. Darum war auch der rechte Name der Wahrsager, Zauberer, Beschwörer in Babylonien und Syrien. — Da der Götterdienst des israelitischen Volks Vieles von diesen allgemein semitischen Vorstellungen entlehnte und fortpflanzte, so fanden sich auch bei ihm zu allen Zeiten dergleichen Wahrsager. Das mosaische Gesetz verbietet dieses mantische Beschwören und Wahrsagen strengste, setzt es mit vollem Rechte der direkten Abgötterei gleich und bedroht die Thäter mit Ausrottung und Steinigung. 3 Mos. 19, 26. 31. 20, 6. 27. 4 Mos. 18, 17. Jerem. 27, 9. (Jene Stellen finden sich in Gesetzesabschnitten, welche populäre Zusammenfassungen von wichtigen Hauptgeboten enthalten. Die letzteren Stellen geben die Arten dieser Betrüger am Vollständigsten an). Der tiefere Grund dieses Verbotes lag nicht sowohl in dem sachlichen Zusammenhange dieser Mantik mit der Naturculte, noch auch in dem bloßen Monotheismus der Jehovahreligion als solcher, sondern vielmehr darin, daß der leitende, göttliche Zweck Jehovah's bei der geschichtlichen Führung Israels klar geoffenbaret vorlag, und jeder Israelit sein gesamtes Leben im Einzelnen, als ein diesem höchsten, allgemeinen Zwecke schlechthin untergeordnet anerkennen und glauben sollte. Weil aber diese Offenbarung noch keine vollkommene war, erhielt selbst auf theokratischem Boden jene natürliche Neigung, auch im Einzelnen und in konkreten Fällen nicht nur die nothwendige, noch unerkannte Pflanzsondern auch das kommende Geschick zu erfahren, einen gewissen Raum. Man glaubte dazu hie und da den hochpriesterlichen Amtschmuck auf dem Echoschen (s. den Urnim, Band XVI.). Aber auch ältere Propheten übten eine dem Vorhersagen Wahrsagen ähnliche Thätigkeit aus, selbst in rein privaten und äußerlichen Dingen. So war der „Seher“ Samuel als solcher berühmt und wies dergleichen Anfragen, wie über die Gesinnen des Kis, nicht zurück, vgl. 1 Sam. 9, 6. 9. 20. Und der Prophet Ezechiel betrachtete auch später diese Fähigkeit als das Eigenthümliche der Propheten. Von Micha, dem Sohne Jemlah's 1 Rdn. 22, 5—8., von Elisa 2 Rdn. 6, 12, kann auch die geistige Uebermacht hervorgehoben werden, welche die theokratischen

der heidnischen und über alle Pseudopropheten ausübten. Das tritt bereits in der Geschichte Joseph's hervor 1 Mos. 41, 24. 25 ff., noch stärker bei Daniel Kap. 2, im Traum bei Ezech. 14, 14 ff. Denn das Gebiet der ersteren berührte sich mit dem der letzteren, besonders wo es die Entscheidung zu politischen Thaten galt. Vergl. die Untersuchungen Hävernia's in seinem Commentar zu Ezechiel S. 345. — Abgöttische Mantele beförderten wohl die untheokratische Wahrsagerei, wie z. B. Manasse 2 Kön. 17, 17, 18; aber nur die streng theokratischen Fürsten, wie Josia, vermochten sie auszurotten 2 Kön. 23, 24. In jener Stelle (wie auch 4 Mos. 18, 10 ff.) tritt die ganze heidnische Mantil in eine enge Verbindung mit dem Cultus von Baal und Astarte, ohne dass dieselbe jedoch bei den Beschreibungen selbst sich einen Ausdruck gegeben haben. Der spezifische Unterschied von allem theokratischen Vorhersagen lag mithin weder in der Gegenstande des privaten und öffentlichen, noch in dem des eudämonistischen und unglücklich segensreichen, noch in dem der Füge und Wahrheit, sondern wohl nur — in dem von der inneren Aechtheit und Wahrheit des rein theokratischen Sehertums in der Anwendung künstlicher, abergläubischer Mittel, besonders in der Citation der Propheten. Denn Saul hört bei der Wahrsagerin von Ghén Dör theokratisch Bedeutendes, das wirklich eintraf.

Wenn wir nun aber nach den Manipulationen dieser Wahrsager, so hören wir wenig Bestimmtes, sobald wir uns auf Israel beschränken und nicht, wie gewöhnlich geschieht, die ausländische Mantil gleich mit hineinziehen. Die mannichfachen Manipulationen der ungesegneten Mantil geben nur dürftige Fingertweise. Das umfassendste Wort ist wohl עֲוָה. Irriger Weise hat Gesenius (thesaur. p. 1226) dasselbe auf die arabische Sitte des Loosens mit Pfeilen (Belomantie) beziehen wollen, nur gemäß auf Ezech. 21, 26., wo עֲוָה zwar ausdrücklich den allgemeinen Begriff bezeichnet, sich die verschiedenen Formen der Divination, die dort genannt sind, unterordnet, darunter diesen sey „das Schütteln der Pfeile“ zuerst genannt. Ist diese Deduktion sehr wenig stringent, so wird sie theils durch die Objecte עֲוָה, אֲוָה u. andere, die עֲוָה beigefügt werden, theils durch die gute Bedeutung von עֲוָה Sprüche. 16, 10. als unwahrscheinlich. Vielmehr ist mit Ewald (Prophet. 1, 16) die Grundbedeu-

ung scheiden, entscheiden, wie arabisch قَسَمَ, verwandt mit עָוָה, עָוָה, עָוָה und ähnlichen Verbindungen. Die neutrale Grundbedeutung nahm dann im Gebrauche übergehend den technischen Sinn des von heidnischen Wahrsagern ausgehenden Entscheidens, an. („Fest aussprechen“ liegt nicht im Worte, wie Jul. Fürst, Handwörterbuch der hebräischen Sprache Bd. II. S. 322 will.) עֲוָה wird häufig mit עָוָה, עָוָה verbunden: einen Entscheid geben; einmal heißt עָוָה (obgleich nicht gewiß, da Salmond Omen wiedergibt, Andere an Zaubergeräthe denken) der Lohn des Wahrsagers. — Andere Ausdrücke sind עָוָה, עָוָה, עָוָה. Alle drei beziehen sich auf das Flüstern, welches die Form der Götterstimme war und das daher von den Wahrsagern nachgeahmt wurde. Die hebräische Form deutet auf den Begriff des Technischen hin, der sich an die iterative Bedeutung des Spiel anlehnt, nicht, wie Manche meinen, auf dies Moment der Steigerung. Den Ausdruck עָוָה darf man nicht mit der Schlange combiniren und an ein Schlangenorakel denken, die ὄφιομαντεία (wie Herodotus, bibl. Realwörterb. II, 673 thut); denn keine Stelle, in der es sich findet, hat dafür und 1 Mos. 44, 5. (von der ägyptischen Sitte, aus dem Becher zu wahrnehmen) deutlich dagegen. Die Schlange selbst hat von dem leisen Rascheln ihren Namen. Insofern ist die Uebersetzung der LXX. ὄφιομαντεία (daher Luther meist: auf Vogelweisen achten) zu verwerfen: denn wie sich das augurium in Israel nicht nachweisen lässt (da Jos. Ant. 19, 18, 2. höchstens für ganz späte Zeiten Wahrheit hat), so findet man in den Worten selbst keinen Halt; auch müssen es die LXX. selbst allgemeiner gefasst sein, da sie es auch 1 Mos. 44, 5. setzen, wo, wie gesagt, der Zusammenhang jeden Gedanken von Wahrsagung durch Vogelflug ausschließt. — Das sehr controverse עָוָה

(s. Gesen. thes. p. 1053) steht fast nur mit wahrsagerischen Verben zusammen, sich besonders Jerem. 27, 9., und geht daher schwerlich auf Zauberei. Dadurch fallen 4 Bedeutungen fort, 1) mit bösem Blide verhexen, von عَانَ, 2) Wolken zusammenziehen, Regen machen von קָרַר, 3) eine Erscheinung hervorrufen, von قָן apparuit, 4) ein verhüllt, verdeckt machen (Jul. Fürst l. c. II, 167). Ebenso wenig hat die Bedeutung Recht, auf die Ibn Esra rieth: nach dem Wolkenzuge schauen und daraus weisagen, noch auch die von Rabbi Aliba (bei Kimchi) aufgestellte (der Luther — „Tagewächter“ — Fuller, Spencer folgen): die günstigen Tage auswählen, wobei man sich auf falsche Deutung von קָרַר 2 Mos. 21, 10. „Zeit“ stützt. Diese beiden Bedeutungen würden wohl im Alten Testament deutlichere Parallelen aufzuweisen haben. Es kommt her von قָן sonum stridulum edidit, IV. susurravit (s. Wilmet): also gleichfalls dem geheimnißvollen Flüstern der Wahrsager. Ähnlich das weniger bestrittene קָרַר — Die substantivischen Bezeichnungen für diese Wahrsager sind: קָרַר and אֵרַב. Das erste kommt von einer sonst ungebräuchlichen Pluralform her und bezeichnet „den Auserwählten“ nach einer bestimmten Seite hin. Es wird so der Wahrsager selbst genannt, nicht der in ihm redende Geist. Dagegen scheint das Wort אֵרַב noch jedes Erklärungssucheres spotten zu wollen. Die ausführlichste Relation über die zahlreichen Deutungen des Wortes gibt Böttcher, de inferis I. p. 101—108. Das arabische اَبٌ 1) versus est, 2) occidit (sol), 3) noctu venit aquatum gewährt keinen sicheren Anhaltspunkt. Aus der ersten Bedeutung folgerten David Millius und Simonis, der reuvenant, der aus dem Scheol zurückkehrende Geist, Gespenst, was wohl hier und besonders Jes. 29, 4., paßt, indessen die Uebertragung auf den Wahrsager selbst nicht gestattet. Auch hätte das Weib von Ghén Dör dann gesagt: ich sehe ein אֵרַב auf der Erde emporsteigen, und nicht Elohim 1 Sam. 28, 13. Die meisten Neueren leiten sich theils an אֵרַב Schlauch, Hiob 32, 19., theils an die Uebersetzung der LXX. ἀστρομυθος, ventriloquus, — eine Deutung, welcher die jüdische Tradition sich schenkt. Dann wäre אֵרַב „Murmelauch“ (so Böttcher a. a. D. S. 107) für den Wahrsager, wie für den Geist; ähnlich Gesenius (thes.) und Julius Fürst. Hier steht hiebei nicht ein, daß die Auffassung der Wahrsager als Bauchredner den natürlichen Schein derselben sofort zerstört; denn daß Bauchredner als solche Zauberer gehalten wären, läßt sich nicht nachweisen. Während der Wahrsager die Kräfte vorgibt, läugnet dieselben jene Erklärung und setzt dafür eine rein natürliche Fertigkeit. Allein eine solche skeptische Auffassung zeigt zwar die LXX., aber nicht das Alte Testament, da der enge Zusammenhang des Wahrsagens mit der Abgötterei ganz unmotivirt bliebe, sobald es sich nach der Meinung des Gesetzgebers um bloßen Betrug handelte. Jes. 8, 19. spricht dafür, daß selbst erleuchtete Propheten an die natürliche Fähigkeit, Todte zu befragen, geglaubt haben. — Die Deutung mit πύθω, griechisch πύθω gibt kein Licht. — Man möchte versucht sein, an die zweite Bedeutung des arabischen Verbi zu denken; danach wäre אֵרַב einer, der zur Nachtzeit, im Dunkeln erscheint und spricht. Das paßte auf den Todten, der antwortet, und auf den Beschwörer selbst. Allein an der Hauptstelle 1 Sam. 28. fällt hierauf kein Gewicht, auch sonst vernehmen wir nicht, daß die Beschwörer stets die Nacht gewählt hätten; Zirkeln, Flüstern, Dampfreden, bleibt ihre Haupteigenthümlichkeit. — Das Passiv אֵרַב scheint mir, auf אֵרַב, als Erweichung der härteren Laute, im Arabischen جَافٌ hohl — zurückzugehen; so wäre אֵרַב der hohle Gegenstand (Schlauch), dann: der dumpf redende. So kann es 1) den Geist in der Erde bezeichnen, den redenden Todten, wie aus Jes. 29, 4. ganz deutlich erhellt, 2) den Geist, inwiefern er in dem Wahrsager selbst zu hausen scheint, wie 3 Mos. 20, 27., 3) den so redenden Wahrsager, wie den meisten anderen Stellen. Die „Hexe“ von Ghén Dör heißt אֵרַב-כַּלְדָּא,

nach der ersten, als nach der zweiten Deutung, also weniger Inhaberin eines דָּבָר , als דָּבָר über ihn, da sie nicht selbst zu reden scheint, sondern bei dem Gespräche Saul's mit dem Geiste Samuel's abwesend ist.

Und hienit haben wir auch die Hauptform der israelitischen Wahrsagerie berührt: die Nekromantie. Sie ist die einzige, über welche wir etwas Bestimmteres auszugehen im Stande sind. Die Scene in Ghên Dôr ist so klar erzählt, daß wir den Vorgang ganz leicht durchschauen. Nur das Weib behauptet, die Erscheinung zu sehen und beschreibt sie, um dann Saulen die Deutung auf Samuel zu überlassen. Sobald sie zu fragen beginnt, zieht sie sich zurück, und erteilt (etwa hinter einem Vorhange stehend) die Antworten, durch welche sie sich zugleich an dem Könige, der alle Wahrsager angetrieben hatte, rächt. Erst nachdem das Gespräch beendet ist, erscheint sie wieder Sam. 28, 21. Hierbei ist die Annahme des Bauchredens nicht einmal nöthig, um die Rede zu erklären. Die Erfüllung von B. 19 geschieht erst durch die Verzweiflung, welche Saul in Folge dieser Weissagung ergriffen hat 31, 4. — Dagegen mag in anderen Fällen die Bauchrederei zur Hülfe genommen seyn, wo dann der Todte in dem Wahrsager selbst zu reden schien. Daß man vor recht plumpem Betrage nicht zurückbleibt, erhellt sehr klar aus jener Geschichte; denn nur sehr abergläubische und also leichtgläubige Leute wenden sich bekümmert an Wahrsager. Wir haben keine Veranlassung, wirklich weissagerische Kräfte, eigentlich sichere Ahnungen u. dgl., bei diesen Wahrsagern zu glauben. Wenn 5 Mos. 18, 11. den כֹּהֲנֵי גֵוִים vom כֹּהֵן יִשְׂרָאֵל unterschiedet, so mag die Differenz in der supponirten Erscheinung der Todten gelegen haben, die bei einigen Manipulationen gefehlt zu haben scheint. — Freilich müssen wir uns mehrere scharf ausgeprägte Formen der Wahrsagerie, außer der Nekromantie, denken, die die technischen Ausdrücke so constant wiederkehren. Aber eine Beschreibung ist uns nicht möglich, wenn wir uns nicht in haltlosen Vermuthungen, ohne sicheren Boden, ergreifen wollen. Aus Jerem. 27, 9. erhellt, daß man sich auch eigenthümliche Träume haben ließ, aber nicht die Existenz von Traumorakeln, wie sie bei den Griechen nicht vorkamen.

Auf die Rhadromantie (Xylomantie, Delomantie) hat man aus Hosea 4, 12. geschlossen: „Mein Volk befragt sein Holz und sein Stab soll ihm verkünden.“ Liegt hier kein identischer Parallelismus vor, so würde bei עֵץ an Stäben zu denken seyn, die die Propheten gerne dieselben mit diesem verdächtlichen Ausdrucke stempeln. Das mag dann auf Teraphim, wie Ezech. 21, 26. vom Könige Nebukadnezar behauptet wird, daß er von ihnen Orakel heische. Richtig meint Häverniel zu dieser Stelle, daß Orakel hier einen israelitischen Ausdruck setze für ähnliche babylonische Gottheiten, etwa תְּרָפִים und מְנִינִי . Dies konnte er nicht, wenn in Israel die Teraphim niemals zu wahrer prophetischen Zwecken verwendet wurden. Ein solcher Gebrauch ist freilich sonst von den Teraphim nicht bekannt. Allein in anderen Gegenden mußten sich, besonders kleinere Orakelbilder, diese Benennung gefallen lassen, und so kann es auch in dem Reiche Israel gewesen seyn, das ja seit der Trennung des Reiches von heidnischen Elementen stark gewandert war. Der Modus dieses Wahrsagens läßt sich schwer klar machen. Vielleicht ist ein Neigen des Hauptes die Hauptsache. — Das zweite Versglied spricht von einem Stabe als Medium höherer Kunde. Das würde auf die Delomantie der Araber passen, die hierzu Pfeile ohne Gefieder und ohne Spitze, also einfache Stäbe, genommen zu werden pflegten. Auf den einen Stab schrieb man: Gott will es! auf den zweiten: Gott verbietet's! der dritte blieb ohne Zeichen. Von diesen ward nun Ein Stab aus dem Orakel gezogen. Die Voraussetzung war hiebei die Anfrage, ob eine bestimmte Handlung vorgenommen werden solle. Das Ganze ist eigentlich ein Loosen. Vergleiche *W. Oakes, specimen historiae Arabum p. 323 sq.* Da wir diese Delomantie auch in Chaldeen ganz deutlich vorfinden, Ezech. 21, 26., so scheint diese Form des Wahrsagens im semitischen Gebiete sehr verbreitet gewesen zu seyn, wofür ihre Einfachheit spricht. An Runenstäbe ist gar nicht zu denken, da die Manipulation nur

Ja oder Nein, oder Nichts ergab, ähnlich wie bei dem mantischen Gebrauche des Orakels an vielen Stellen, s. den Art. Urim. — Später scheint das Verfahren complicirter geworden zu seyn, wie Hieronymus zu Ezechiel l. o. schreibt: „Sie schrieben auf verschiedene Pfeile die Namen der Städte, die sie anzugreifen, gesonnen waren, thaten es dann in einen Korb, schüttelten sie durcheinander und zogen dann einen, wie ein Loos heraus, und die Stadt, deren Name darauf stand, griffen sie zuerst an.“ Oft waren es eilf Pfeile. Der Wahrsager hieß Dharib. Trotzdem daß dieses Orakel im Rom streng verboten ist, hat es sich im Morgenlande doch erhalten, bella Valle, Reisen Bd. IV. S. 276. — Die Rhabdomantie im engeren Sinne bestand nach Eyrill von Alexandrien darin, daß man zwei Stäbe, welche gewisse Dinge bedeuten sollten, aufstellte und ihren Fall beobachtete, ob derselbe nach rechts oder links hin erfolgte.

Zu der ausländischen Wahrsagerei gehören zunächst die beiden eben besprochenen Arten: die Befragung der Götterbilder und die Belomantie. Zu beiden tritt Babylon, Ezech. 21, 26., das extispicium: der König „beschaut die Leber.“ Dem unter den Eingeweiden beobachtet man diese am Sorgfältigsten Cic. divin. 2, 1, Rosenmüller, Morgenland Bd. IV. S. 336 f. War sie gesund, roth, zweifelsso galt das für ein glückliches Anzeichen, das Gegentheil für unglücklich. Sie galt, Philostratus vit. Apollon. VIII, 7, 15. sagt, für „den weissagenden Dreifuß der Wahrsagungen.“ Uebrigens war diese Art der Wahrsagung im Abendlande verbreitet als im Oriente. Die Stelle im Barhebr. chron. p. 125 spricht nur dafür, daß neben der Nekromantie auch diese *ἡπατοσκοπία* noch im 8. Jahrhundert n. Chr. existirte, in Harran, dem alten Sitze babylonischen Aberglaubens, s. Hävernici zu dieser Stelle, S. 350. In Israel selbst ist sie nicht nachzuweisen. — Auf *haruspices* deutet man auch früher die *חַרְסִי* von *חַרַּס* dissecare; allein es geht auf die Eintheilung des Himmels in verschiedene Sphären und heißt „Bestimmer“ sc. des Fatums, also Aktivitätssteller. So Gesenius thes. p. 278; Hävernici, Daniel S. 54. 161 E. v. Lengerke, zu Daniel S. 50. Wie sehr Chaldaä hiezu durch seine Lage geeignet war, weist nach Palmblad, de rebus Babyloniorum p. 34 sq. — Die Befragung mit Bileam gehört hier nicht her, da von ihm nicht eine Wahrsagung gefordert wird, sondern eine Verfluchung Israels mit so kräftigen Zaubersprüchen, daß durch dieselbe die Kraft des Volkes völlig gelähmt würde. — Beim Pharao in Aegypten begegnet wir einer Wahrsagerei aus dem Becher 1 Mos. 44, 5. Die Manipulation soll dem bestanden haben, daß man kleine Stückchen Gold oder Silberblech nebst Steinen hineinwarf, auf welche gewisse Charaktere eingegraben waren. Man sprach dann Beschwörungsformeln. Die höhere Kunde ward theils durch eine Stimme, theils der Art offenbar, daß man auf der Oberfläche des Wassers die Charaktere der Steine in bestimmter Reihenfolge erblickte. Sehr modernen Manipulationen ist die Nachricht des Cornelius Agrippa ähnlich, daß Manche in den Becher Wassers geschmolzenes Wachs gossen und die daraus entstehenden Figuren deuteten. Noch heute bedient man sich in Nubien eines ähnlichen Orakels, s. Norden, Reise nach Aegypten und Nubien, Bd. III. S. 68. ed. Langhans. Die Sage weiß von weissagenden Bechern des mythischen Parsenkönigs Dschemschid sowie des Salomo und Alexander, s. Rosenmüller, Morgenland Bd. I. S. 210 ff. — Mit Unrecht haben Manche die Stelle bei Jamblichus, de mysteriis III, 14. ed. G. Parthey p. 133 f. herbeigezogen. Denn hier ist vom Becher gar nicht die Rede, sondern vom Weissagen aus den Sonnenstrahlen, welche einige im Wasser spiegeln lassen, andere mit einer Wand auffangen: *ἐν τοῖς δ' αὖ καὶ δι' ὕδατος ὡραίου τὸ φῶς, ἐπειδὴ διαφανὲς ὄν τοῦτο ἑφ' ὧν διακρίνεται πρὸς ἰσοδοχίαν τοῦ φωτός.* Bei einem silbernen Becher würde dieser Zweck sehr schlecht erreicht werden. — Im Neuen Testamente wird Apostelgesch. 16, 16 ff. eine Sklavin erwähnt, welche ein *πνεῦμα πύθωνος* besaß und dadurch ihrem Herrn viel Vortheil brachte. Als Paulus und Silas nach Philippi kamen, trieben sie ihr den Wahrsagergeist aus. Hier war es die unmittelbare Umgebung, welche das Wahrsagen veranlaßt haben soll, die *μυστερια*

inhavou. Darüber handelt sehr gelehrt und ausführlich Walch, de servis vett. satidicis in vier Abhandlungen seiner dissertat. ad Aota App. Meist war Kaserei mit Confulsionen damit verbunden. Diese ganze Sache hat griechischen Ursprung und hängt mit der Gesamterscheinung der griechischen Mantil enge zusammen.

Zur Literatur vgl. Casp. Peucor, de praecipuis divinationum generibus. Viteb. 1580, 8. Ant. van Dale, de idololatria lib. 2 und 3, und f. dissertat. de oraculis ethnicorum. Amstelod. 1700, 4. Saalschütz, mosaisches Recht. Berlin 1853, S. 510 ff. Dazu die Commentare zu den Hauptstellen. Winer, biblisches Realwörterbuch, unter „Wahrsagen, Todtenbeschwörer, Tagewähler, Zauberei“ u. sonst. L. Diestel.

Walachei. Der Ursprung der christlichen Kirche in der Walachei entzieht sich dem Auge der Geschichte. Wahrscheinlich gab es schon Christen unter den von Trajan nach Dacien versetzten römischen Kolonisten. Daß sich im letzten Viertel des dritten Jahrhunderts unter den Geten schon viele Christen befunden haben, bezeugen ausdrücklich die Kirchenväter (Eusebius und Tertullian). Einen größeren Einfluß auf die Ausbreitung des Christenthums dürfen wir wohl dem Ulfilas und seinen Gothen zuschreiben. Von Seiten des Staats soll das Christenthum schon vor Ulfilas, nach dem Siege Constantins des Großen nämlich über die Gothen im Jahre 332, in Dacien eingeführt worden seyn. Als Apostel Daciens wird der Bischof Nicetas genannt, der 401 in Italien war, dessen Geburtstag der 7. Januar ist. Er soll viele Völker zum Christenthum bekehrt, auch schon Mönchsgesellschaften eingeführt haben, übrigens von seinem Leben wenig bekannt. Die christliche Kirche kann sich unter dem Einflusse der Hunnen und Avarn und anderer heidnischer Völker nur kümmerlich erhalten. Die neuen einwandernden, slavischen Völkerschaften, die sich mit den Resten der römischen Kolonisten vermischten, führten bei den Slaven den Namen Walachen, selbst aber nennen sich bis auf die Gegenwart Römer (Romuni). Unter Justinian I., eine Zeit der Ruhe eintrat, wurden die kirchlichen Verhältnisse wieder geregelt, die Walachei wurde in kirchlicher Hinsicht dem Metropolit von Ochrida in Macedonien anvertraut. Um die Mitte des siebenten Jahrhunderts gerieth diese Gegend in die Gewalt der Bulgaren. Die Verbindung mit dem Abendlande wurde immer spärlicher, Haupteinfluß kam von Constantinopel. Als die Bulgaren 861 von dem heiligen Kyrillus zum Christenthum bekehrt wurden, nahmen die Walachen, da auch bei ihnen die christliche Kirche um diese Zeit neu auflebte, das von Cyrillus erfundene Alphabet und die slavonische Sprache als Kirchensprache an. In dem damals ausbrechenden Streit der Griechen und Lateiner, der beide Kirchen bis auf unsere Zeit getrennt hat, besaß die Walachei einen der Hauptpunkte. Seit dieser Zeit wandten sich die orientalischen und die mit ihnen in Verbindung stehenden Völker mit Abscheu von der lateinischen Kirche fern. Alle späteren Versuche der Päpste, in der Walachei für die lateinische Kirche einen festen Fuß zu fassen, mußten an diesem nationalen Widerwillen scheitern. Es gelang zwar von einem unter Ladislaus, dem Heiligen, König von Ungarn, (1092) errichtetem Bisthum zu Milkow, oder Balow, oder Bisthum der Romaner, oder Bisthum zu Balow — denn das scheinen nur verschiedene Namen für dasselbe Bisthum gewesen zu seyn — geredet, allein in der eigentlichen Walachei scheint dies kaum je, wiewohl beabsichtigt, Einfluß gewonnen zu haben. Als im Jahre 1204 Constantinopel in die Gewalt der Lateiner fiel, machten die Päpste neue Anstrengungen, die orientalischen Völker der lateinischen Herrschaft zu unterwerfen. Um 1220 ließ sich der Fürst der Rumanen, der damalige Herrscher des trajanischen Daciens, von dem Erzbischof von Gran mit seinem Volke taufen. Im Jahre 1234 schrieb Gregor IX. an Bela, den König von Ungarn, er möge auch die Walachen zum lateinischen Glauben bekehren. In dem Jahre 1243 wurden diese Länder von den Schwärmen der Mongolen entseztlich verheert. In dem Jahre 1243 suchte man die Johanniter-Ritter in diese Gegenden zu ziehen, versprach ihnen große Vorrechte und hoffte durch sie das Land mit neuen Kolo-

nisten zu bevölkern. Die Unterhandlungen mit dem Orden hatten aber keinen Erfolg. Um 1253 schickte Pabst Innocenz IV. Bettelmönche, zunächst Dominikaner, mit großen Vorrechten ausgestattet, in diese Gegenden, späterhin auch Franziskaner, Minoriten, von denen zwei in der Moldau den Martyrertod starben. In der letzten Hälfte des 13. Jahrhunderts suchten die Walachen unter einheimischen Fürsten sich von der Abhängigkeit von Ungarn zu befreien. Radu, der Schwarze, der erste einheimische Fürst, duldete nicht nur die Minoriten, sondern baute ihnen selbst zwei lateinische Klöster. Unter dem ungarischen König Karl Robert, 1330, scheint ein zweites lateinisches Bisthum zu existirt zu haben, welches wenigstens beabsichtigt, wahrscheinlich auch, vielleicht nur dem Namen nach, jetzt an einem Bischof verliehen worden zu seyn. Der Einfluß Karl Robert's und seines Sohnes Ludwig des Großen, bewog sogar einen walachischen Fürsten, Alexander, zum lateinischen Glauben zu bekennen, ja, dessen Tochter Clara hat sich durch ihre Eifer für die lateinische Kirche selbst einen Namen erworben. Ungefähr um diese Zeit war auch der Fürst Laslo in der Moldau zur lateinischen Kirche übergetreten und viele angesehenere Edelleute folgten seinem Beispiel. Es waren dieß aber rein politische Begebenheiten, die in sich selbst zerfielen und den Haß der Walachen gegen die römisch-katholische Kirche nur verstärkten, soll doch selbst jener lateinische Fürst Alexander die fünf Minoriten, welche die dortige Mission leiteten, haben tödten lassen. Der Pabst Gregor X. belohnte den Eifer der Franziskaner (1373) dadurch, daß er ihnen das Vorrecht ertheilte, alle priesterlichen und bischöflichen Würden in jenen Gegenden allein zu bekleiden. In der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts in Abhängigkeit von den Türken geriethen, fiel jede äußere Veranlassung weg, sich den Abendländern anzubequemen, trat die innere Abneigung um so allgemeiner hervor. Seit dieser Zeit kann eigentlich von einer Geschichte der Kirche nicht die Rede seyn, wie freilich kaum auch vorher, sondern die Kirche stagnirte in der Walachei, wie im ganzen Morgenlande, war abhängig von der weltlichen Macht und suchte nur ihre Institute und Gebräuche aufrecht zu halten. Die Türken mischten sich nicht in die kirchlichen Angelegenheiten der Walachei, nur unter der Bedingung hatten sich die Walachen unterworfen, daß kein Muhammedaner sich in der Walachei aufhalten dürfe. Unter Radulo IV., dem Großen, am Ende des 15. Jahrhunderts, ward die Walachei, die bisher nur einen bischöflichen Sprengel gebildet hatte, in drei Sprengel getheilt. Seit 1714 verloren die Walachen ihre einheimischen Fürsten, es wurden ihnen von da an von dem Sultan Fürsten aus den Fürstentümern, den Griechen Constantinopels gesetzt, die es sich vor allen Dingen angelegen ließen, so viel Geld, als möglich, zu erpressen. Erst seit dem Frieden von Adrianopel 1829, in welchem der Tribut der Walachei auf 1,900,000 Dulaten festgesetzt ist, ward die Hospodare von den Wojaren selbst gewählt. Auch in der Walachei macht sich gegenwärtig in neuester Zeit das Streben laut, der Kirche ihre Einkünfte zu schmälern, zu Besten des Staats.

Die griechisch orthodoxe Kirche in der Walachei steht unter der Leitung des Metropolitens von Bukarest. Dieser wird von der Generalversammlung der Stände gewählt, vom Fürsten bestätigt und vom Patriarchen zu Constantinopel anerkannt, dem der Metropolit aber übrigens nicht unterworfen ist. Der Metropolit ist zugleich Präsident der Ständeversammlung und nimmt als solcher an der weltlichen Regierung Theil. Die geistlichen Güter stehen unter der Aufsicht des Cultus-Ministeriums. Die erste Abteilung desselben sorgt für die Klostergüter, die zweite für die Seminarien, die dritte für die Wohlthätigkeitsanstalten und die Schulen. Das Ministerium muß zugleich über den Wandel der Geistlichen wachen und über jede Ordination nach vorheriger Berathung mit dem Metropolitens, an den Fürsten berichten. Der Metropolit ist zugleich Bischof über sieben Kreise der Walachei. Ihm zur Seite stehen der Generalvikar (in der Abwesenheit sein Nachfolger), der Dekonomus, der Ecclesiarch, der Kaplan und der Archidiaconus, diese Männer bilden sein Capitel. Außerdem gehören in den Klöstern zum geistlichen Stande die Vorleser, die Sänger, die Diakonen und Hypodiatonen, die *Expoquid*

(Mönche), die Vorsänger (*αρχιψαλμοι*), die Thürhüter und Lichtpüger. Unter dem Metropolit stehen in der Walachei noch drei Bischöfe, der von Kimmik, der aber den Titel Bischof von Seberinum führt, weil der Sitz desselben früher zu Tornou Seberinu war. Sein Sprengel erstreckt sich über fünf Kreise. Der zweite Bischof ist der von Iules, dessen Sprengel umfasst vier Kreise. Der Bischof von Argisch endlich hat einen Sprengel von zwei Kreisen. Der Metropolit darf die Bischöfe weder ein- noch absetzen. Auf den Willen des Fürsten erhält manchmal ein Bischof den Titel: Erzbischof, ohne noch Suffragane zu haben. Auf den Bischof folgen die Protopopen oder Dekane, die im Popen vorgelegt sind. Unter den Popen stehen die Diaconen, von denen immer einige den Metropolit begleiten und ihm seinen Bischofsstab nachtragen. Die höhere Bildung, die nur aus der Klostergeistlichkeit genommen wird, lebt sehr einfach und abgezogen, an Gastwählern und Gesellschaften nehmen sie keinen Theil; selbst dann, wenn sie religiöse Handlungen dabei verrichten, entfernen sie sich gleich nach denselben. Die Weltgeistlichen sind unwissend und beim Volke verachtet, sie können kaum mehr als schwach schreiben und ihre Liturgie lesen, sie unterscheiden sich von den Bauern nur durch ihre langen Haare und ihren Bart, ja, sie verdingen sich oft als Knechte und verrichten Tagelöhnerarbeit; Popen werden sie deshalb gern, weil sie dadurch steuerfrei sind, dem Bischof dagegen müssen sie jährlich eine Abgabe entrichten. Gepredigt wird gar nicht in der Walachei. Als ein Hauptmerkmal der Frömmigkeit erscheint ihnen die strenge Beobachtung der Fasten; ein Mord ist nicht so schlimm, als die Verachtung der Fasten. Diese sind sehr zahlreich, sie haben Fasten zur Zeit des Advents, zu Ostern, zu St. Peter und Paul, zu Maria Empfängniß, ferner jeden Mittwoch und Freitag. Neben liegt es ihnen am Herzen, einige gute Werke zu thun, d. h. Almosen der Kirche oder den Armen zu geben, in aller Geschwindigkeit sich zu bekreuzen und sich zu verbengen (die Metanien). Die Katholiken hassen sie, die Protestanten verachten sie. Die Hauptfest, wie in der ganzen orientalischen Kirche, ist auch in der Walachei die Weihung des Wassers, am 6. Januar, man verschiebt die Taufe der Kinder, um sie an diesem Tage in dem geweihten Wasser zu taufen. Die Leichen werden in einem goldenen Sarge mit großem Pomp in die Kirche getragen, dort nimmt man von ihnen Abschied durch einen Kuß auf das an ihre Brust gelegte Marienbild. Am dritten, fünften und vierzigsten Tage nach der Beerdigung, sowie am Jahrestage, geschieht die *komana*, das öffentliche Almosen für die Armen und die Kirche, in gekochtem Weizenmehl bestehend. Bei der Hochzeit wechseln die Brautleute in der Kirche dreimal die Krone und werden, nachdem ihnen die eisernen Kronen aufgesetzt sind, von dem Priester durch seinen Ministranten um das Peseput geführt, zuletzt werfen sie Geld, oder, wenn sie arm sind, Rüße und Kastanien unter die Zuschauer in der Kirche. Mannichfaltig ist der Aberglaube, der sich bei dem Volke neben dem Christenthum erhalten hat. Am Freitag nimmt die walachische Frau keine Nadel in die Hand, weil Christus, der am Freitag gestorben ist, alle ihre Nadelstiche empfinden würde. Der Glaube an Zauberei, Hexen und Gespenster, an Wehrwölfe u. s. w. ist allgemein. Die Sittlichkeit der Walachen ist nicht eben zu rühmen. Die Mißachtung fremden Eigenthums beschränkt sich nicht allein auf die niederen Klassen, Keulichkeit und Anständigkeit sind nicht einmal den Bojaren, auch sie sind nicht frei von Ungeziefen, sie sind niederträchtig, schleichend und stolz, feig und grausam, ihre Zunge wissen sie ebenso wenig im Zaum zu halten, im Fluchen und Schimpfen übertrifft den Walachen nicht leicht Jemand und die Frömmigkeit ist eine Tugend, welcher beide Geschlechter wenig nachstreben. Die einzige vortheilhafte Tugend der Walachen ist die Gastfreihheit.

Wie die Mönche in der ganzen orientalischen Kirche, und nicht ganz mit Unrecht, bei weitem größerem Ansehen, als die Weltgeistlichen, bei den Gemeinden stehen, so auch in der Walachei. Die Zahl der Klöster ist 190, darunter sind 40 Einsiedeleien, die vom Anstande abhängig, 91 Landesklöster. Nur zwölf große Klöster werden von rechtmäßigen geleitet, die vor dem Abt eines jeden anderen Klosters, dem Ighumen,

das Vorrecht haben, über ihren Mönchshut einen schwarzen, bis auf den halben herabhängenden Schleier zu tragen; auch werden nur ihnen am grünen Donner vom Metropolit die Füße gewaschen. Der Ighumen wird vom Fürsten mit Zustimmung des Bischofs ernannt, doch haben häufig die Erben des Stifters auch eine Stimme bei der Ernennung eines Abtes. Die Klöster sind von allen Abgaben frei, mit Ausnahme des Schafzehnten, doch müssen sie nicht selten dem Fürsten auf sein Ansuchen eine gewisse Summe, unter dem Namen eines Darlehens oder eines Geschenkes (Polkou) geben, nach dem Verhältniß ihrer Einkünfte, die sie bei der fürstlichen Schatzkammer anbringen müssen, eingetheilt und vom Metropolit erhoben wird. Auch müssen die Klöster monatlichen Beitrag zur Unterhaltung der Schulen geben. Von den Klöstern, die im Auslande abhängig sind, gehören 8 dem heiligen Grabe, 11 anderen Orten des Landes, 3 dem Berge Sinai, 19 dem Berge Athos, 18 den Gemeinden in der Umgegend. In die Verwaltung dieser Klöster hat der Staat kein Recht, sich einzumischen, die russischen Consule sind die Beschützer ihrer Rechte. Der Ighumen eines solchen Klosters wird von dem Hauptkloster selbst ein- und abgesetzt, und hat demselben jährlich eine vorgeschriebene Summe zu entrichten. Alle übrigen Einkünfte gehören ihm, er selbst für die wirthschaftlichen Angelegenheiten einen Verwalter (Oeconomus), für die geistlichen einen Priester (Ecclesiarchum), beide dingt er um Lohn und entläßt sie, wenn ihm ihre Dienste nicht mehr anstehen. In den meisten Klöstern leben die Mönche als Einsiedler (Anachoreten), Jeder sorgt für sich selbst; doch gibt es auch gemeinschaftliche Klöster, deren Vermögen allen Mitgliedern gehört, in denen alle Mönche gleich gekleidet werden. Doch kann auch in ihnen jeder Mönch, welcher Vermögen hat, seine eigene Haushaltung führen. Dies geschieht besonders in den Nonnenklöstern, nur die ärmeren Nonnen gemeinschaftlich leben, die wohlhabenden leben jede für sich in Häusern, die sie in der Nähe des Hauptklosters kaufen oder sich bauen lassen und eine arme Nonne als Dienerin zu sich nehmen, weil der Anstand verbietet, allein zu wohnen. Von strenger Klosterzucht ist nicht die Rede, die Nonnen können Besuche annehmen, Reisen machen, nur müssen sie die Fasten streng beobachten, die Kirchenstunden halten und dürfen an den Fasttagen keinen Umgang mit Männern haben. Wenn ein Bojar viele Töchter hat und fürchtet, sie nicht standesmäßig ausstatten zu können, schickt er sie oft noch als Kinder in's Kloster und sichert ihnen eine Ausstattung, wodurch sie als Nonnen ziemlich anständig leben können. Die Vorsteherin eines Nonnenklosters heißt Stariza. Die Kleidung der Mönche weicht nicht sehr von der Landtracht ab, ein Jeder trägt seinen Pelz und ein Unterkleid (Tschubee) von einem Zeug und einer Farbe, wie er will, nur muß die letztere nicht zu lebhaft seyn. Die Nonnen tragen eine weite Kutte aus grobem, von ihnen selbst verfertigtem Tuch, über den Kopf einen schwarzen Schleier. Die Klöster sind größtentheils klein und schlecht. Man findet sich eine niedere Mauer, welche einen viereckigen, kleinen Hof umgibt, in der Mitte desselben eine kleine Kirche, rund umher Schwibbögen, die zu den engen Zellen der Mönche führen. Zuweilen ist für den Ighumen eine besondere, größere Wohnung erbaut. Die Kirchen sind klein und dunkel, auswendig und inwendig mit Bildern der Heiligen bemalt. In der neuesten Zeit erhebt sich auch hier die Stimme der Presse gegen die Klöster; es ist beschlossen, sie zu Gunsten der Staatskasse einer Besteuerung zu unterwerfen. So schwach die theologische Gelehrsamkeit auch in der Walachei vertreten sein mag, so geht sie doch nur von den Klöstern aus. Aus der Druckerei des Klosters Snagowa sind am Ende des 17. Jahrhunderts mehrere Bibelübersetzungen in orientalischen Sprachen hervorgegangen. Die älteste Bibelübersetzung in walachischer, romanischer Sprache ist die der Evangelien vom Jahre 1512. Im Jahre 1648 ließ der Fürst von Siebenbürgen, Georg Racozy, für die dortigen Walachen die Bibel in der romanischen Sprache übersetzen, sie verbreitete sich bald nach der Walachei, fand aber dort auf Widerstand bei dem Klerus, weil zu nah verwandt mit den evangelischen Bibelübersetzungen. Der Fürst der Walachei, Serban II., ließ daher auf Bitten

Buch, in der von ihm neu angelegten Druckerei durch die beiden Brüder Greciani das Alte Testament aus der LXX., das Neue Testament aus dem griechischen Text in romanische Sprache übersezen. Im Jahre 1686 erhielten die beiden Brüder den Auftrag dazu, 1688 wurden die ersten Blätter gedruckt, 1697 unter Constantin Bran- war die Uebersetzung vollendet, die freilich ebenfalls keinen allgemeinen Beifall. Im Jahre 1819 ist von der englischen Bibelgesellschaft eine neue Uebersetzung in romanische Sprache veranstaltet worden. Seit 1634 darf auch die Messe in der Sprache in der romanischen Sprache gelesen werden. Die Zahl der Mönche und Nonnen schätzt man in der Walachei auf 4500, nämlich 3000 Mönche und 1500 Nonnen, die größere Zahl derselben wohnt in den ärmeren Klöstern. Die Einkünfte dieser Klöster werden im Ganzen angegeben auf gegen 2,700,000 Piaſter. Die Zahl der Priester ist 7327, nämlich 6113 Popen und 1214 Diakonen, mit ihren Frauen und Töchtern bilden sie eine Anzahl von 35—40,000 bei einer Bevölkerung von 2,893,000 Seelen. Die Zahl der Kirchen, die zum Bisthum Bukarest gehören, ist 1230, zum Bisthum Rimnik 1611, zum Bisthum Argisch 520, zum Bisthum Buseo 617, zusammen 3978, von diesen Kirchen sind $\frac{1}{6}$ von Holz erbaut, $\frac{5}{6}$ von Stein.

Die römischen Katholiken bilden in der Walachei nach Stein's Handbuch der Geographie, neu bearbeitet von Wappaus, eine Anzahl von 50,000 Seelen. Sie haben nichtig in der Walachei keinen Bischof, sondern gehören zu dem Bisthum von Buda in der Bulgarei, der Bischof wohnt aber in Ruſſchud. Der Bischof inspicirt die römischen Klöster und ertheilt die Firmelung. Lateinische Franziskanerklöster gibt es zu Bukarest, zu Rimnik und zu Kimpolung, die beiden letzten besitzen Grundstücke. In Krajowa und Tirgoviſt sind lateinische Pfarren. Die Geistlichen und ihre Familien sind von Abgaben frei.

Die evangelisch-lutherische und reformirte Kirche ist von Ungarn und Siebenbürgen nach der Walachei verpflanzt worden. Im Anfange waren es nur einzelne, zerstreute Protestanten; sie vermehrten sich besonders gegen Ende des 17. Jahrhunderts in die nördliche Ungarn. Im Anfang des 18. Jahrhunderts erhielten sie durch Karl XII. die Erlaubniß, eine lutherische Kirche zu bauen. Die protestanten standen daher bis vor einigen Jahren unter schwedischem Schutze, seitdem Preußen und Oesterreich an Schwedens Stelle getreten. Erst 1752 wurde die lutherische Kirche mit einem Glockenthurm in Bukarest erbaut. In diesen Jahren nahm aber die Zahl der Protestanten in Bukarest so sehr zu, daß man beschloß, die alte abzubauen und eine größere zu erbauen. Allein jetzt widersetzten sich die Bewohner; erst 1777 konnte unter schwedischem Schutze die neue Kirche vollendet werden. In neuester Zeit hat die lutherische Gemeinde, die 2500—2800 Seelen zählt und von zwei Predigern geleitet wird, sich durch die Hilfe des Gustav-Adolph-Vereins gehoben. Durch diese Unterstützung ist es der Gemeinde gelungen, sich eine neue Kirche zu bauen. Durch Prediger Neumeister ist eine Schule errichtet, um die deutsche, dort wohnender Arzt, Dr. Zucker, sich große Verdienste erworben hat. Sittlich und in religiöser Hinsicht hat sich die Gemeinde, die aus sehr verschiedenen Nationen zusammengesetzt ist, sichtlich gehoben. In Bukarest ist auch eine reformirte Gemeinde mit einem eigenen Geistlichen. Den Hauptunterschied der beiden Gemeinden bilden die Sprache, da in der reformirten Kirche der Gottesdienst in ungarischer Sprache gehalten wird, in der lutherischen in deutscher, weshalb viele deutsche Reformirte die lutherische Kirche besuchen und lutherische Ungarn die reformirte. Auch helfen und unterstützen sich die Geistlichen beider Confessionen bei allen kirchlichen Handlungen. In Bukarest findet man noch eine lutherische Gemeinde zu Krajowa von 280 Seelen. Diese Gemeinde hat durch den Oberkirchenrath in Berlin und den Gustav-Adolph-Verein einen Geistlichen erhalten, der zugleich für die in der Umgegend zerstreut lebenden Protestanten sorgt, so z. B. für die 130 Protestanten zu Tournu Severinu. Außerdem sind noch 70 Protestanten zu Pitesti, 25 zu Giurgevo, 40 zu Plojesti, 20 zu

Buseo, 30 zu Braila, 50 zu Focschan. Wären diese Protestanten alle von Frey evangelische Christen, so könnten sie ein wichtiges Salz für jene Gegenden werden, da lernen manche deutsche Handwerker, aus denen der größte Theil der dortigen Evangelischen besteht, erst dort den Werth eines evangelischen Gottesdienstes schätzen. Die protestantischen Gemeinden der Walachei haben sich mit denen der Moldau und Serbien zu einer Synode vereinigt und 1859 im August zu Galacz gemeinschaftliche Beratungen zur Stärkung und Erbauung ihrer Gemeinden gehalten. Die evangelische Gemeinde in Bukarest hat auch schon selbst einen Gustav-Adolph-Verein gebildet und besetzt eine Diakonissenanstalt zur Mädchenerziehung und Krankenpflege. — Auch die in Bukarest lebenden armenischen Kaufleute bilden unter sich eine Gemeinde.

Vgl. Franz Joseph Sulzer, Geschichte des transalpinischen Daciens, Bd. I.—II Wien 1780—1782. J. A. Vaillant, La Romanie, T. 1—3. Paris 1844. Mich. de Kogalnitichan, Histoire de la Valachie, de la Moldavie et des Valaques Transdanubiens T. 1. Berlin 1837. G. Ganesco, La Valachie depuis 1800 jusqu'à ce jour. Bruxelles 1855. J. Ferdinand Neigebaur, Beschreibung der Moldau und Walachei, Leipzig 1848. Rudolph Neumeister, ein kirchlicher Versuch über die Verhältnisse der evangelischen Deutschen in den Donaufürstenthümern, mit besonderer Rücksichtnahme auf Bukarest, 1854. Rudolph Neumeister, ein Wort zur Aufklärung über die bei der evangelischen Marienkirche in Bukarest gemachte Stiftung des ritterlichen Ordens St. Johannis vom Spital zu Jerusalem. Bukarest 1854. Die Zeitschriften des Gustav-Adolph-Vereins. Mise.

Walafrib Strabo, s. Strabo.

Walch, Christian Wilhelm Franz, der zweite Sohn des angehenden Professors der Theologie und Kirchenraths zu Jena, Johann Georg Walch (s. unten) und der einzigen Tochter des berühmten Franz Buddens (s. d. Art.), Charlotte Katharine, ist geboren den 25. Dezember 1726. Seine Studien trieb er unter der Anleitung seines Vaters in Jena, wo er bereits 1745 die Magisterwürde erhielt und dann 1747 exegetische, philosophische und historische Collegien hielt. Hierauf begab er sich mit seinem ein Jahr älterem Bruder Johann Ernst Immanuel (s. unten) auf große gelehrte Reisen durch Deutschland, Holland, Frankreich, Schweiz und Italien, wodurch ihm die persönliche Bekanntschaft der bedeutendsten Gelehrten der Zeit verschafften, z. B. die Maffei's. Eine Folge von diesen Verbindungen war seine Betheiligung an der von Gorius in Florenz herausgegebenen *Symbola literaria* und seine durch denselben bewirkte Ernennung zum Mitglied der Laubengesellschaft zu Florenz 1751. Zurückgekehrt, erhielt er 1750 in Jena eine außerordentliche Professur der Philosophie, 1751 einen Ruf nach Göttingen als ordentlicher Professor der Philosophie, wurde dort 1754 außerordentlicher Professor der Theologie und durch Neumann (vgl. dessen *De haeretico Paulino* Tit. III, 10. mit der *Vita Walch's*) zum Doctor der Theologie promovirt (Walch's Doktor-dissertation: *de obediencia Christi activa*). Drei Jahre darauf trat er als ordentlicher Professor in die theologische Fakultät. Bis zu seinem Tode hat er seine umfassende gelehrte Thätigkeit der Georgia Augusta gewidmet. In der Zeit seiner vollen Manneskraft (1765) schildert Pütter in seiner *Univ.-gesch.* Walch's Collegienthätigkeit. Danach las er „ordentlicher Weise“ im Sommer täglich vier, im Winter drei Stunden, und zwar alle Jahre (in zwei Semestern) *De matil* um acht über seines Vaters Lehrbuch (das er, wie dessen *epit. theol. moral.* u. *theol. polem.* herausgab); 2) alle Jahre um elf Kirchenhistorie bis Ende des 17. Jahrhunderts über sein eigenes Compendium, ebenfalls in zwei Semestern; 3) um neun wechselweise die *Moral* (ein Semester) und die *Polemik* (zwei Semester). Außerdem ferner *publico* alle zwei Jahre nacheinander, im Sommer um sieben, im Winter um noch und Sonnabend um acht und neun: natürliche Theologie, symbolische Theologie, Kirchenhistorie des 18. Jahrhunderts, alles über seine eigenen Bücher, und *privato* ein *exegeseon* über einen oder mehrere Briefe Pauli oder über die *Passion*.

ie auch über die christlichen Alterthümer nach eigenen Grundsätzen (d. i. Grundlinien, *compendium*), auch wohl dazwischen privatim die hist. litor. theolog. und publicos die *istor. litor. histor. eccles.*, das *ius publicum ecclesias*, die theologische *casuisticam* *er* über einen griechischen *patrem*, zum Exempel Justini M. Apologie u. s. w. *ndlich* ließ er *privatissime*, wenn es verlangt wird, gemeiniglich um drei *examina*, auch wohl mit selbigen verbundene *disputatoria* über Dogmatik, oder was außer *r Ordnung* von den bisher benannten Vorlesungen begehret wird. Nimmt man hierzu *ne zahlreichen*, gelehrten Werke, die große Menge akademischer Gelegenheitschriften, *ne Betheiligung* an Leitung und Verwaltung der Universität, seine Direktion des *episcopatocollegiums*, sowie seine Betheiligung an der Göttinger Societät der Wissen-
justen, welche ihn 1763 zum ordentlichen Mitgliede in der historischen Klasse machte, *erhält* man einen Begriff von dem Fleiß und der Arbeitskraft des Mannes, worin *ndlich* andere gelehrte Zeitgenossen, wie Baumgarten, Semler u. a. mit ihm wetteifern. *im Jahre* 1772 erhielt er den Charakter eines großbritannischen Consistorialraths. Ziem-
h spät erst, nämlich 1763, trat er in die Ehe mit Leonore Friederike, Tochter des *Wesphälischheimischen* Consistorialraths und Generalsuperintendenten Crome. Walch's *nd*, der am Schlagfluß erfolgte, fällt 1784.

Walch gehört nicht zu den geistigen Größen, den schöpferischen Geistern in der *heologie*; auch hinter dem licht- und geschmackvollen Mosheim, der noch den Beginn *in* Walch's Thätigkeit in Göttingen erlebte, und hinter dem bei aller Form- und *g* *schmacklosigkeit* überall anregenden und befruchtenden Semler tritt er bedeutend zurück; *er* er gehört zu jenen emsigen, unermüdblichen Gelehrten des vorigen Jahrhunderts, *den* *zusammengetragene* Schätze wir noch dankbar benutzen. Seine Bedeutung liegt *in* dem Gebiete der Kirchengeschichte. In seiner Richtung auf die ganze Breite histo-
rischer Gelehrsamkeit und Literaturkenntniß tritt er gewissermaßen in die Fußstapfen seines *aters* und mütterlichen Großvaters, wie er auch in seinem dogmatischen Standpunkte *in* *Allgemeinen* die lutherische Orthodoxie etwa in der gemilderten Weise der Genannten *in* *inhalten* sucht; aber freilich der Geist ist aus seiner Orthodoxie schon sehr gewichen, *er* ist zwar nicht seiner Frömmigkeit, aber wohl seiner Theologie ein todt's Object *worden*, und um historische Gewißheit dreht sich Alles. — In dem noch verhältniß-
mäßig frisch geschriebenen Jugendwerk des 27jährigen Walch: Geschichte der evangelisch-
christlichen Religion, als ein Beweis, daß sie die wahre sey, knüpft er an den *Ge-
mens*, der, wie er sagt, einen tiefen Eindruck bei ihm gemacht, daß das Daseyn der *un-
kommenste* Wesen Gottes aus der Geschichte ebenso zu erkennen sey, als aus der *in-
lehre* und anderen Theilen der Weltweisheit, und bezeichnet es als einen Mangel, *daß* sich noch Niemand aus diesem Gesichtspunkte um die historischen Wissenschaften so *er-
bient* gemacht, wie Nie uventyt (Rechter Gebrauch der Weltbetrachtung zur Er-
kenntniß der Macht, Weisheit und Güte Gottes, übersetzt von Segner, Jena 1747), *in* *die* *Physik*, und ihr (der Geschichte) Zeugniß von der Größe des unendlich vollkom-
men Wesens zur Befestigung der Wahrheit und Bestreitung des Irrthums aufgestellt *ist*. *Unter* so vielen Stücken der Historie nun, welche die Majestät Gottes verherr-
chen, habe er das Leichteste gewählt, durch welches sich die göttliche Weisheit auf eine *klare* *und* *deutliche* Weise offenbare. Denn „die Geschichte der evangelisch-lutherischen *Religion* ist unerschöpflich an Zeugnissen, daß Gott Gott sey.“ In der That stellt *in* *das* *Buch* manches einer religiösen Geschichtsbetrachtung förderliche zusammen. *Die* *aber* *jener* *an* *sich* *religiös* *fruchtbare* *und* *ewig* *gütige* *Gedanke* *der* *damaligen* *christlichen* *Theologie* *in* *seiner* *mitrologischen* *Ausführung* *hinauslief* *auf* *eine* *Rufterung* *der* *Natur* *in* *Höhen* *und* *Tiefen*, *in* *allen* *Elementen* *und* *Naturreichen*, *nach* *einem* *in* *der* *dürftigen*, *sich* *immer* *im* *Kreise* *drehenden* *Zweckmäßigkeitbegriff*, so darf man auch *in* *Walch* *nicht* *etwa* *den* *Ausflug* *zu* *einer* *höheren*, *religiösen* *Geschichtsphilosophie* *sehen*, *sondern* *nur* *die* *apologetische* *Anwendung* *eines* *im* *Grunde* *doch* *recht* *beschränkten* *Versehungsbegriffes* *auf* *Entstehung* *und* *Fortgang* *der* *lutherischen* *Reformation*. *Und*

Buseo, 30 zu Braila, 50 zu Focschan. Wären diese Protestanten alle von Frey evangelische Christen, so könnten sie ein wichtiges Salz für jene Gegenden werden, wo lernen manche deutsche Handwerker, aus denen der größte Theil der dortigen Com-
schen besteht, erst dort den Werth eines evangelischen Gottesdienstes schätzen. Die protestantischen Gemeinden der Walachei haben sich mit denen der Moldau und Serbien zu einer Synode vereinigt und 1859 im August zu Galacz gemeinschaftliche Berathungen zur Stärkung und Erbauung ihrer Gemeinden gehalten. Die evangelische Gemeinde Bukarest hat auch schon selbst einen Gustav-Adolph-Verein gebildet und besitzt eine Diakonissenanstalt zur Mädchenerziehung und Krankenpflege. — Auch die in Bukarest lebenden armenischen Kaufleute bilden unter sich eine Gemeinde.

Vgl. Franz Joseph Sulzer, Geschichte des transalpinischen Daciens, Bd. I. Wien 1780—1782. J. A. Vaillant, La Romanie, T. 1—3. Paris 1844. M. de Kogalnitichan, Histoire de la Valachie, de la Moldavie et des Valaques Transdanubiens T. 1. Berlin 1837. G. Ganesco, La Valachie depuis 1812 jusqu'à ce jour. Bruxelles 1855. J. Ferdinand Reigebaur, Beschreibung der Moldau und Walachei, Leipzig 1848. Rudolph Neumeister, ein kirchlicher Doctor über die Verhältnisse der evangelischen Deutschen in den Donaufürstenthümern, mit besonderer Rücksichtnahme auf Bukarest, 1854. Rudolph Neumeister, ein Wort zur Aufklärung über die bei der evangelischen Marienkirche in Bukarest gemachte Stiftung des ritterlichen Ordens St. Johannis vom Spital zu Jerusalem. Bukarest 1854. Die Zeitschriften des Gustav-Adolph-Vereins. Bukarest 1854. Mosk.

Walafrib Strabo, s. Strabo.

Walch, Christian Wilhelm Franz, der zweite Sohn des angesehenen Professors der Theologie und Kirchenraths zu Jena, Johann Georg Walch (s. unten) und der einzigen Tochter des berühmten Franz Buddens (s. d. Art.), Charlotte Caroline, ist geboren den 25. Dezember 1726. Seine Studien trieb er unter der Anleitung seines Vaters in Jena, wo er bereits 1745 die Magisterwürde erhielt und dann 1747 exegetische, philosophische und historische Collegien hielt. Hierauf begab er sich mit seinem ein Jahr älterem Bruder Johann Ernst Immanuel (s. unten) auf gelehrte Reisen durch Deutschland, Holland, Frankreich, Schweiz und Italien, wo ihm die persönliche Bekanntschaft der bedeutendsten Gelehrten der Zeit verschafften, z. B. die Maffei's. Eine Folge von diesen Verbindungen war seine Betheiligung an der von Gorius in Florenz herausgegebenen *Symbola literaria* und seine durch denselben bewirkte Ernennung zum Mitglied der Laubengesellschaft zu Florenz 1751. Zugleich gelehrt, erhielt er 1750 in Jena eine außerordentliche Professur der Philosophie, 1751 einen Ruf nach Göttingen als ordentlicher Professor der Philosophie, wurde dort 1754 außerordentlicher Professor der Theologie und durch Heumann (vgl. dessen *De haeretico Paulino* Tit. III, 10. mit der *Vita Walch's*) zum Doctor der Theologie promovirt (Walch's Doktor-dissertation: *de obedientia Christi activa*). Drei Jahre darauf trat er als ordentlicher Professor in die theologische Fakultät. Bis zu seinem Tode hat er seine umfassende gelehrte Thätigkeit der Georgia Augusta gewidmet. In der Zeit seiner vollen Manneskraft (1765) schildert Pütter in seiner *Univ.-gesch.* Walch's Collegienthätigkeit. Danach las er „ordentlicher Weise“ im Sommer täglich vier, im Winter drei Stunden, und zwar alle Jahre (in zwei Semestern) *De matil* um acht über seines Vaters Lehrbuch (das er, wie dessen *epit. theol. moral.* 1764 *theol. polem.* herausgab); 2) alle Jahre um elf Kirchenhistorie bis Ende des 17. Jahrhunderts über sein eigenes Compendium, ebenfalls in zwei Semestern; 3) Um sechs und wechselseitig die *Moral* (ein Semester) und die *Polemik* (zwei Semester). *Lectiones* ferner *publicae* alle zwei Jahre nacheinander, im Sommer um sieben, im Winter um sechs und Sonnabend um acht und neun: natürliche Theologie, symbolische Theologie, Kirchenhistorie des 18. Jahrhunderts, alles über seine eigenen Bücher, und endlich ein *exegoticon* über einen oder mehrere Briefe Pauli oder über die *Passion*.

der die christlichen Alterthümer nach eigenen Grundsätzen (d. i. Grundlinien, m), auch wohl dazwischen privatim die hist. litor. theolog. und publico die r. histor. eccles., das jus publicum ecclesiae, die theologische casuisticam einen griechischen patrem, zum Exempel Justinus M. Apologie n. s. w. ß er privatissimo, wenn es verlangt wird, gemeiniglich um drei examina wohl mit selbigen verbundene disputatoria über Dogmatik, oder was außer ng von den bisher benannten Vorlesungen begehret wird. Nimmt man hierzu icken, gelehrten Werke, die große Menge akademischer Gelegenheitschriften, rligion an Leitung und Verwaltung der Universität, seine Direktion des Allegiums, sowie seine Betheiligung an der Göttinger Societät der Wissen- welche ihn 1763 zum ordentlichen Mitgliede in der historischen Klasse machte, um einen Begriff von dem Fleiß und der Arbeitskraft des Mannes, worin ere gelehrte Zeitgenossen, wie Baumgarten, Semler u. a. mit ihm wetteifern. 1772 erhielt er den Charakter eines großbritannischen Consistorialraths. Ziem- ß, nämlich 1763, trat er in die Ehe mit Leonore Friederike, Tochter des heimischen Consistorialraths und Generalsuperintendenten Crome. Walch's m Schluß erfolgte, fällt 1784.

) gehört nicht zu den geistigen Größen, den schöpferischen Geistern in der auch hinter dem licht- und geschmackvollen Mosheim, der noch den Beginn 's Thätigkeit in Göttingen erlebte, und hinter dem bei aller Form- und Ge- leit überall anregenden und befruchtenden Semler tritt er bedeutend zurück; hört zu jenen emsigen, unermüdblichen Gelehrten des vorigen Jahrhunderts, unengetragene Schätze wir noch dankbar benutzen. Seine Bedeutung liegt ebiete der Kirchengeschichte. In seiner Richtung auf die ganze Breite histo- ehrsamkeit und Literaturkenntniß tritt er gewissermaßen in die Fußstapfen seines) mütterlichen Großvaters, wie er auch in seinem dogmatischen Standpunkte inen die lutherische Orthodoxie etwa in der gemilderten Weise der Genannten sucht; aber freilich der Geist ist aus seiner Orthodoxie schon sehr gewichen, r nicht seiner Frömmigkeit, aber wohl seiner Theologie ein todt's Object und um historische Gewißheit dreht sich Alles. — In dem noch verhältniß- h geschriebenen Jugendwerk des 27jährigen Walch: Geschichte der evangelisch- Religion, als ein Beweis, daß sie die wahre sey, knüpft er an den Ge- ;, wie er sagt, einen tiefen Eindruck bei ihm gemacht, daß das Daseyn und sie Wesen Gottes aus der Geschichte ebenso zu erkennen sey, als aus der und anderen Theilen der Weltweisheit, und bezeichnet es als einen Mangel, ch Niemand aus diesem Gesichtspunkte um die historischen Wissenschaften so macht, wie Nie uventhyt (Rechter Gebrauch der Weltbetrachtung zur Er- r Macht, Weisheit und Güte Gottes, übersetzt von Segner, Jena 1747), hßt, und ihr (der Geschichte) Zeugniß von der Größe des unendlich vollkom- jens zur Befestigung der Wahrheit und Bestreitung des Irrthums aufgestellt er so vielen Stücken der Historie nun, welche die Majestät Gottes verherr- : er das Leichteste gewählt, durch welches sich die göttliche Weisheit auf eine d deutliche Weise offenbare. Denn „die Geschichte der evangelisch-lutherischen st unerschöpflich an Zeugnissen, daß Gott Gott sey.“ In der That stellt Buch manches einer religiösen Geschichtsbetrachtung Förderliche zusammen. jener an sich religiös fruchtbare und ewig gültige Gedanke der damaligen Theologie in seiner mitologischen Ausführung hinauslief auf eine Ausrüstung in Höhen und Tiefen, in allen Elementen und Naturreichen, nach einem jen, sich immer im Kreise drehenden Zweckmäßigkeitsbegriff, so darf man auch nicht etwa den Aufflug zu einer höheren, religiösen Geschichtsphilosophie dern nur die apologetische Anwendung eines im Grunde doch recht beschränkten lbegriffes auf Entstehung und Fortgang der lutherischen Reformation. Und

Buseo, 30 zu Braila, 50 zu Focschan. Wären diese Protestanten alle von Frey evangelische Christen, so könnten sie ein wichtiges Salz für jene Gegenden werden, da lernen manche deutsche Handwerker, aus denen der größte Theil der dortigen Evangelischen besteht, erst dort den Werth eines evangelischen Gottesdienstes schätzen. Die protestantischen Gemeinden der Walachei haben sich mit denen der Moldau und Serbien zu einer Synode vereinigt und 1859 im August zu Galacz gemeinschaftliche Beratungen zur Stärkung und Erbauung ihrer Gemeinden gehalten. Die evangelische Gemeinde Bukarest hat auch schon selbst einen Gustav-Adolph-Verein gebildet und besitzt eine Diakonissenanstalt zur Mädchenerziehung und Krankenpflege. — Auch die in Bukarest lebenden armenischen Kaufleute bilden unter sich eine Gemeinde.

Vgl. Franz Joseph Sulzer, *Geschichte des transalpinischen Daciens*, Bd. I. Wien 1780—1782. J. A. Vaillant, *La Romanie*, T. 1—3. Paris 1844. M. de Kogalnitichan, *Histoire de la Valachie, de la Moldavie et des Valaques Transdanubiens* T. 1. Berlin 1837. G. Ganesco, *La Valachie depuis 1812 jusqu'à ce jour*. Bruxelles 1855. J. Ferdinand Neigebaur, *Beschreibung der Moldau und Walachei*, Leipzig 1848. Rudolph Neumeister, ein kirchlicher Beamter über die Verhältnisse der evangelischen Deutschen in den Donaufürstenthümern, mit besonderer Rücksichtnahme auf Bukarest, 1854. Rudolph Neumeister, ein Wort der Aufklärung über die bei der evangelischen Marienkirche in Bukarest gemachte Stiftung des ritterlichen Ordens St. Johannis vom Spital zu Jerusalem. Bukarest 1854. Die Zeitschriften des Gustav-Adolph-Vereins. Bukarest 1854.

Walafrib Strabo, s. Strabo.

Walch, Christian Wilhelm Franz, der zweite Sohn des angesehenen Professors der Theologie und Kirchenraths zu Jena, Johann Georg Walch (s. unten) und der einzigen Tochter des berühmten Franz Buddens (s. d. Art.), Charlotte Caroline, ist geboren den 25. Dezember 1726. Seine Studien trieb er unter der Anleitung seines Vaters in Jena, wo er bereits 1745 die Magisterwürde erhielt und dann 1747 exegetische, philosophische und historische Collegien hielt. Hierauf begab er sich mit seinem ein Jahr älterem Bruder Johann Ernst Immanuel (s. unten) auf gelehrtre Reisen durch Deutschland, Holland, Frankreich, Schweiz und Italien, wo ihm die persönliche Bekanntschaft der bedeutendsten Gelehrten der Zeit verschafften, z. B. die Maffei's. Eine Folge von diesen Verbindungen war seine Betheiligung an der von Gorius in Florenz herausgegebenen *Symbola literaria* und seine durch denselben bewirkte Ernennung zum Mitglied der Leubengesellschaft zu Florenz 1751. Zugleich erhielt er 1750 in Jena eine außerordentliche Professur der Philosophie, 1751 einen Ruf nach Göttingen als ordentlicher Professor der Philosophie, wurde dort 1754 außerordentlicher Professor der Theologie und durch Heumann (vgl. dessen *De de haeretico Paulino* Tit. III, 10. mit der *Vita Walch's*) zum Doktor der Theologie promovirt (Walch's Doktorarbeit: *de obedientia Christi activa*). Drei Jahre darauf trat er als ordentlicher Professor in die theologische Fakultät. Bis zu seinem Tode hat er seine umfassende gelehrte Thätigkeit der Georgia Augusta gewidmet. In der Zeit seiner vollen Manneskraft (1765) schildert Pütter in seiner *Univ.-gesch.* die Geschichte Walch's Collegienthätigkeit. Danach las er „ordentlicher Weise“ im Sommer täglich vier, im Winter drei Stunden, und zwar alle Jahre (in zwei Semestern) 1) Matthei um acht über seines Vaters Lehrbuch (das er, wie dessen *epit. theol. moral.* 1764 theol. polem. herausgab); 2) alle Jahre um elf Kirchenhistorie bis Ende des 17. Jahrhunderts über sein eigenes Compendium, ebenfalls in zwei Semestern; 3) Umwechselfeise die Moral (ein Semester) und die Polemik (zwei Semester). Außerdem ferner publicos alle zwei Jahre nacheinander, im Sommer um sieben, im Winter um neun und Sonnabend um acht und neun: natürliche Theologie, symbolische Theologie, Kirchenhistorie des 18. Jahrhunderts, alles über seine eigenen Bücher, und wenigstens ein oxegotikum über einen oder mehrere Briefe Pauli oder über die Passionen.

te auch über die christlichen Alterthümer nach eigenen Grundsätzen (d. i. Grundlinien, *pendium*), auch wohl dazwischen privatim die hist. liter. theolog. und publicos die *histor. liter. histor. eccles.*, das *ius publicum ecclesias*, die theologische *casuisticam* über einen griechischen *patrem*, zum Exempel Justini M. Apologie u. s. w. Walch ließ er *privatissime*, wenn es verlangt wird, gemeiniglich um drei *examina*, auch wohl mit selbigen verbundene *disputatoria* über Dogmatik, oder was außer der Ordnung von den bisher benannten Vorlesungen begehret wird. Nimmt man hierzu die zahlreichen, gelehrten Werke, die große Menge akademischer Gelegenheitschriften, die Betheiligung an Leitung und Verwaltung der Universität, seine Direction des *studentencollegiums*, sowie seine Betheiligung an der Göttinger Societät der Wissenschaften, welche ihn 1763 zum ordentlichen Mitgliede in der historischen Klasse machte, so erhält man einen Begriff von dem Fleiß und der Arbeitskraft des Mannes, worin sich auch andere gelehrte Zeitgenossen, wie Baumgarten, Semler u. a. mit ihm wetteifern. Im Jahre 1772 erhielt er den Charakter eines großbritannischen Consistorialraths. Ziemlich spät erst, nämlich 1763, trat er in die Ehe mit Leonore Friederike, Tochter des hildesheimischen Consistorialraths und Generalsuperintendenten Crome. Walch's Tod, der am Schlagfluß erfolgte, fällt 1784.

Walch gehört nicht zu den geistigen Größen, den schöpferischen Geistern in der Theologie; auch hinter dem licht- und geschmackvollen Mosheim, der noch den Beginn der Walch's Thätigkeit in Göttingen erlebte, und hinter dem bei aller Form- und Gemächlichkeit überall anregenden und befruchtenden Semler tritt er bedeutend zurück; er gehört zu jenen emsigen, unermüdblichen Gelehrten des vorigen Jahrhunderts, deren zusammengetragene Schätze wir noch dankbar benutzen. Seine Bedeutung liegt in dem Gebiete der Kirchengeschichte. In seiner Richtung auf die ganze Breite historischer Gelehrsamkeit und Literaturkenntniß tritt er gewissermaßen in die Fußstapfen seines Vaters und mütterlichen Großvaters, wie er auch in seinem dogmatischen Standpunkte Allgemeinen die lutherische Orthodoxie etwa in der gemilderten Weise der Genannten zu erhalten sucht; aber freilich der Geist ist aus seiner Orthodoxie schon sehr gewichen, er ist zwar nicht seiner Frömmigkeit, aber wohl seiner Theologie ein todt's Object geworden, und um historische Gewißheit dreht sich Alles. — In dem noch verhältnißmäßig frisch geschriebenen Jugendwerk des 27jährigen Walch: Geschichte der evangelisch-lutherischen Religion, als ein Beweis, daß sie die wahre sey, knüpft er an den Gedanken, der, wie er sagt, einen tiefen Eindruck bei ihm gemacht, daß das Daseyn und die vollkommenste Wesen Gottes aus der Geschichte ebenso zu erkennen sey, als aus der Naturlehre und anderen Theilen der Weltweisheit, und bezeichnet es als einen Mangel, daß sich noch Niemand aus diesem Gesichtspunkte um die historischen Wissenschaften so verdient gemacht, wie Nieuwentijt (Rechter Gebrauch der Weltbetrachtung zur Erkenntniß der Macht, Weisheit und Güte Gottes, übersetzt von Segner, Jena 1747), der die Physik, und ihr (der Geschichte) Zeugniß von der Größe des unendlich vollkommenen Wesens zur Befestigung der Wahrheit und Bestreitung des Irrthums aufgestellt hat. Unter so vielen Stücken der Historie nun, welche die Majestät Gottes verherrlichen, habe er das Leichteste gewählt, durch welches sich die göttliche Weisheit auf eine einfache und deutliche Weise offenbare. Denn „die Geschichte der evangelisch-lutherischen Religion ist unerhöflich an Zeugnissen, daß Gott Gott sey.“ In der That stellt das Buch manches einer religiösen Geschichtsbetrachtung Förderliche zusammen. Aber jener an sich religiös fruchtbare und ewig gültige Gedanke der damaligen lutherischen Theologie in seiner mikrologischen Ausführung hinauslief auf eine Aufzählung der Natur in Höhen und Tiefen, in allen Elementen und Naturreichen, nach einem dürftigen, sich immer im Kreise drehenden Zweckmäßigkeitsbegriff, so darf man auch von Walch nicht etwa den Ausflug zu einer höheren, religiösen Geschichtsphilosophie erwarten, sondern nur die apologetische Anwendung eines im Grunde doch recht beschränkten Zweckmäßigkeitsbegriffes auf Entstehung und Fortgang der lutherischen Reformation. Und

Buseo, 30 zu Braila, 50 zu Focschan. Wären diese Protestanten alle von evangelische Christen, so könnten sie ein wichtiges Salz für jene Gegenden werden lernen manche deutsche Handwerker, aus denen der größte Theil der dortigen Schulen besteht, erst dort den Werth eines evangelischen Gottesdienstes schätzen. Die protestantischen Gemeinden der Walachei haben sich mit denen der Moldau und zu einer Synode vereinigt und 1859 im August zu Galacz gemeinschaftliche Versammlungen zur Stärkung und Erbauung ihrer Gemeinden gehalten. Die evangelische Gemeinde Bukarest hat auch schon selbst einen Gustav-Adolph-Verein gebildet und besitzt eine Diakonissenanstalt zur Mädchenziehung und Krankenpflege. — Auch die in Bukarest lebenden armenischen Kaufleute bilden unter sich eine Gemeinde.

Vgl. Franz Joseph Sulzer, Geschichte des transalpinischen Daciens, Bd. I. Wien 1780—1782. J. A. Vaillant, La Romanie, T. 1—3. Paris 1844. J. de Kogalnitichan, Histoire de la Valachie, de la Moldavie et des Valaches Transdanubiens T. 1. Berlin 1837. G. Ganesco, La Valachie depuis son origine jusqu'à ce jour. Bruxelles 1855. J. Ferdinand Neigebaur, Beschreibung der Moldau und Walachei, Leipzig 1848. Rudolph Neumeister, ein kirchlicher Führer über die Verhältnisse der evangelischen Deutschen in den Donaufürstenthümern, insbesondere Rücksichtnahme auf Bukarest, 1854. Rudolph Neumeister, ein Wort zur Aufklärung über die bei der evangelischen Marienkirche in Bukarest gemachte Erneuerung des ritterlichen Ordens St. Johannis vom Spital zu Jerusalem. Bukarest 1854. Die Zeitschriften des Gustav-Adolph-Vereins.

Walafrib Strabo, s. Strabo.

Walch, Christian Wilhelm Franz, der zweite Sohn des angehenden Professors der Theologie und Kirchenraths zu Jena, Johann Georg Walch (s. unten) und der einzigen Tochter des berühmten Franz Buddens (s. d. Art.), Charlotte Friederike, ist geboren den 25. Dezember 1726. Seine Studien trieb er unter der Aufsicht seines Vaters in Jena, wo er bereits 1745 die Magisterwürde erhielt und bis 1747 exegetische, philosophische und historische Collegien hielt. Hierauf begab er sich mit seinem ein Jahr älterem Bruder Johann Ernst Immanuel (s. unten) auf gelehrte Reisen durch Deutschland, Holland, Frankreich, Schweiz und Italien, ihm die persönliche Bekanntschaft der bedeutendsten Gelehrten der Zeit verschafften die Maffei's. Eine Folge von diesen Verbindungen war seine Betheiligung an von Gorius in Florenz herausgegebenen Symbola literaria und seine durch die bewirkte Ernennung zum Mitglied der Leubengellschaft zu Florenz 1751. In Jena, gelehrt, erhielt er 1750 in Jena eine außerordentliche Professur der Philosophie, einen Ruf nach Göttingen als ordentlicher Professor der Philosophie, wurde 1754 außerordentlicher Professor der Theologie und durch Heumann (vgl. dessen de haeretico Paulino Tit. III, 10. mit der Vita Walch's) zum Doctor der Theologie promovirt (Walch's Doktor-dissertation: de obedientia Christi activa). Drei darauf trat er als ordentlicher Professor in die theologische Fakultät. Bis zu seinem Tode hat er seine umfassende gelehrte Thätigkeit der Georgia Augusta gewidmet. In der Zeit seiner vollen Manneskraft (1765) schildert Pütter in seiner Urtheile-geschichte Walch's Collegienthätigkeit. Danach las er „ordentlich Weise“ im Sommer täglich vier, im Winter drei Stunden, und zwar alle Jahre (in zwei Semestern) einmal um acht über seines Vaters Lehrbuch (das er, wie dessen epit. theol. moral. theol. polem. herausgab); 2) alle Jahre um elf Kirchenhistorie bis Ende des 17. Jahrhunderts über sein eigenes Compendium, ebenfalls in zwei Semestern; 3) abwechselungsweise die Moral (ein Semester) und die Polemik (zwei Semester). Außerdem ferner publicos alle zwei Jahre nacheinander, im Sommer um sieben, im Winter noch und Sonnabend um acht und neun: natürliche Theologie, symbolische Theologie, Kirchenhistorie des 18. Jahrhunderts, alles über seine eigenen Bücher, und was ein exegotikum über einen oder mehrere Briefe Pauli oder über die Passionen

te auch über die christlichen Alterthümer nach eigenen Grundsätzen (d. i. Grundlinien, *pendium*), auch wohl dazwischen privatim die hist. liter. theolog. und publicos die *lit. histor. eccles.*, das *ius publicum ecclesiae*, die theologische *casuisticam* oder über einen griechischen *patrem*, zum Exempel *Justini M. Apologie* u. s. w. Walch ließ er *privatissime*, wenn es verlangt wird, gemeinlich um drei *examina*, auch wohl mit selbigen verbundene *disputatoria* über Dogmatik, oder was außer der Ordnung von den bisher benannten Vorlesungen begehret wird. Nimmt man hierzu die zahlreichen, gelehrten Werke, die große Menge akademischer Gelegenheitschriften, die Betheiligung an Leitung und Verwaltung der Universität, seine Direktion des *patentcollegiums*, sowie seine Betheiligung an der Göttinger Societät der Wissenschaften, welche ihn 1763 zum ordentlichen Mitgliede in der historischen Klasse machte, erhält man einen Begriff von dem Fleiß und der Arbeitskraft des Mannes, worin sich andere gelehrte Zeitgenossen, wie Baumgarten, Semler u. a. mit ihm wetteifern. Im Jahre 1772 erhielt er den Charakter eines großbritannischen Confistorialraths. Ziemlich spät erst, nämlich 1763, trat er in die Ehe mit Leonore Friederike, Tochter des schleswigheimischen Confistorialraths und Generalsuperintendenten Crome. Walch's Tod, der am Schlagfluß erfolgte, fällt 1784.

Walch gehört nicht zu den geistigen Größen, den schöpferischen Geistern in der Theologie; auch hinter dem licht- und geschmackvollen Mosheim, der noch den Beginn von Walch's Thätigkeit in Göttingen erlebte, und hinter dem bei aller Form- und Gemüthslosigkeit überall anregenden und befruchtenden Semler tritt er bedeutend zurück; er gehört zu jenen emßigen, unermüdblichen Gelehrten des vorigen Jahrhunderts, die zusammengetragene Schätze wir noch dankbar benutzen. Seine Bedeutung liegt im Gebiete der Kirchengeschichte. In seiner Richtung auf die ganze Breite historischer Gelehrsamkeit und Literaturkenntniß tritt er gewissermaßen in die Fußstapfen seines Vaters und mütterlichen Großvaters, wie er auch in seinem dogmatischen Standpunkte im Allgemeinen die lutherische Orthodoxie etwa in der gemilderten Weise der Genannten zu erhalten sucht; aber freilich der Geist ist aus seiner Orthodoxie schon sehr gewichen, er ist zwar nicht seiner Frömmigkeit, aber wohl seiner Theologie ein todes Object geworden, und um historische Gewißheit dreht sich Alles. — In dem noch verhältnißmäßig frisch geschriebenen Jugendwerk des 27jährigen Walch: *Geschichte der evangelisch-lutherischen Religion*, als ein Beweis, daß sie die wahre sey, knüpft er an den Gedanken, der, wie er sagt, einen tiefen Eindruck bei ihm gemacht, daß das Daseyn und die vollkommenste Wesen Gottes aus der Geschichte ebenso zu erkennen sey, als aus der Naturlehre und anderen Theilen der Weltweisheit, und bezeichnet es als einen Mangel, daß sich noch Niemand aus diesem Gesichtspunkte um die historischen Wissenschaften so bemüht gemacht, wie *Nieuwentijt* (*Rechter Gebrauch der Weltbetrachtung zur Erkenntniß der Macht, Weisheit und Güte Gottes*, übersetzt von Segner, Jena 1747), die *Physik*, und ihr (der Geschichte) Zeugniß von der Größe des unendlich vollkommenen Wesens zur Befestigung der Wahrheit und Bestreitung des Irrthums aufgestellt. Unter so vielen Stücken der Historie nun, welche die Majestät Gottes verherrlichen, habe er das Leichteste gewählt, durch welches sich die göttliche Weisheit auf eine einfache und deutliche Weise offenbare. Denn „die Geschichte der evangelisch-lutherischen Religion ist unerschöpflich an Zeugnissen, daß Gott Gott sey.“ In der That stellt das Buch manches einer religiösen Geschichtsbetrachtung förderliche zusammen. Aber jener an sich religiös fruchtbare und ewig gültige Gedanke der damaligen lutherischen Theologie in seiner mitteleuropäischen Ausführung hinaus auf eine Natur in Höhen und Tiefen, in allen Elementen und Naturreichen, nach einem dürftigen, sich immer im Kreise drehenden Zweckmäßigkeitsbegriff, so darf man auch Walch nicht etwa den Ausfluß zu einer höheren, religiösen Geschichtsphilosophie nennen, sondern nur die apologetische Anwendung eines im Grunde doch recht beschränkten Zweckmäßigkeitsbegriffes auf Entstehung und Fortgang der lutherischen Reformation. Und

Buseo, 30 zu Braila, 50 zu Focschan. Wären diese Protestanten alle von evangelische Christen, so könnten sie ein wichtiges Salz für jene Gegenden werden lernen manche deutsche Handwerker, aus denen der größte Theil der dortigen Schulen besteht, erst dort den Werth eines evangelischen Gottesdienstes schätzen. Protestantischen Gemeinden der Walachei haben sich mit denen der Moldau und zu einer Synode vereinigt und 1859 im August zu Galacz gemeinschaftliche Versammlungen zur Stärkung und Erbauung ihrer Gemeinden gehalten. Die evangelische Gemeinde Bukarest hat auch schon selbst einen Gustav-Adolph-Verein gebildet und besitzt eine Diakonissenanstalt zur Mädchenziehung und Krankenpflege. — Auch die in Bukarest lebenden armenischen Kaufleute bilden unter sich eine Gemeinde.

Vgl. Franz Joseph Sulzer, Geschichte des transalpinischen DACIENS, Bd. I. Wien 1780—1782. J. A. Vaillant, La Romanie, T. 1—3. Paris 1844. J. de Kogalnitichan, Histoire de la Valachie, de la Moldavie et des Val Transdanubiens T. 1. Berlin 1837. G. Ganesco, La Valachie depuis jusqu'à ce jour. Bruxelles 1855. J. Ferdinand Reigebaur, Beschreibung der Moldau und Walachei, Leipzig 1848. Rudolph Neumeister, ein kirchlicher Führer über die Verhältnisse der evangelischen Deutschen in den Donaufürstenthümern, eine besondere Rücksichtnahme auf Bukarest, 1854. Rudolph Neumeister, ein Wort zur Aufklärung über die bei der evangelischen Marienkirche in Bukarest gemachte Erneuerung des ritterlichen Ordens St. Johannis vom Spital zu Jerusalem. Bukarest 1854. Die Zeitschriften des Gustav-Adolph-Vereins.

Walafrib Strabo, s. Strabo.

Walch, Christian Wilhelm Franz, der zweite Sohn des angeh. Professors der Theologie und Kirchenraths zu Jena, Johann Georg Walch (s. d. Art.) und der einzigen Tochter des berühmten Franz Budden (s. d. Art.), Charlotte Christine, ist geboren den 25. Dezember 1726. Seine Studien trieb er unter der Aufsicht seines Vaters in Jena, wo er bereits 1745 die Magisterwürde erhielt und daselbst 1747 exegetische, philosophische und historische Collegien hielt. Hierauf begab er sich mit seinem ein Jahr älterem Bruder Johann Ernst Immanuel (s. unten) auf gelehrte Reisen durch Deutschland, Holland, Frankreich, Schweiz und Italien, ihm die persönliche Bekanntschaft der bedeutendsten Gelehrten der Zeit verschafften, die Maffei's. Eine Folge von diesen Verbindungen war seine Betheiligung an von Gorius in Florenz herausgegebenen Symbola literaria und seine durch denselben bewirkte Ernennung zum Mitglied der Laubengesellschaft zu Florenz 1751. In Jena gelehrt, erhielt er 1750 in Jena eine außerordentliche Professur der Philosophie, einen Ruf nach Göttingen als ordentlicher Professor der Philosophie, wurde 1754 außerordentlicher Professor der Theologie und durch Heumann (vgl. dessen de haeretico Paulino Tit. III, 10. mit der Vita Walch's) zum Doctor der Theologie promovirt (Walch's Doktor-dissertation: de obediencia Christi activa). Drei darauf trat er als ordentlicher Professor in die theologische Fakultät. Bis zu seinem Tode hat er seine umfassende gelehrte Thätigkeit der Georgia Augusta gewidmet. In der Zeit seiner vollen Manneskraft (1765) schildert Pütter in seiner Universalgeschichte Walch's Collegienthätigkeit. Danach las er „ordentlicher Weise“ im Sommer täglich vier, im Winter drei Stunden, und zwar alle Jahre (in zwei Semestern) einmal um acht über seines Vaters Lehrbuch (das er, wie dessen epit. theol. moral. theol. polem. herausgab); 2) alle Jahre um elf Kirchenhistorie bis Ende des 17. Jahrhunderts über sein eigenes Compendium, ebenfalls in zwei Semestern; 3) umwechselweise die Moral (ein Semester) und die Polemik (zwei Semester). Außerdem ferner publicos alle zwei Jahre nacheinander, im Sommer um sieben, im Winter noch und Sonnabend um acht und neun: natürliche Theologie, symbolische Theologie, Kirchenhistorie des 18. Jahrhunderts, alles über seine eigenen Bücher, und wenn ein exegotikum über einen oder mehrere Briefe Pauli oder über die Passionsgeschichte

er auch über die christlichen Alterthümer nach eigenen Grundsätzen (d. i. Grundlinien, *pendium*), auch wohl dazwischen privatim die hist. liter. theolog. und publicos die *lit. histor. eccles.*, das *ius publicum ecclesiae*, die theologische *casuisticam* er aber einen griechischen *patrem*, zum Exempel Justini M. Apologie u. s. w. Walch ließ er *privatissimo*, wenn es verlangt wird, gemeiniglich um drei *examina*, auch wohl mit selbigen verbundene *disputatoria* über Dogmatik, oder was außer Ordnung von den bisher benannten Vorlesungen begehret wird. Nimmt man hierzu die zahlreichen, gelehrten Werke, die große Menge akademischer Gelegenheitschriften, die Betheiligung an Leitung und Verwaltung der Universität, seine Direction des *patentcollegiums*, sowie seine Betheiligung an der Göttinger Societät der Wissenschaften, welche ihn 1763 zum ordentlichen Mitgliede in der historischen Klasse machte, erhält man einen Begriff von dem Fleiß und der Arbeitskraft des Mannes, worin Walch andere gelehrte Zeitgenossen, wie Baumgarten, Semler u. a. mit ihm wetteifern. Im Jahre 1772 erhielt er den Charakter eines großbritannischen Confistorialraths. Ziemlich spät erst, nämlich 1763, trat er in die Ehe mit Eleonore Friederike, Tochter des schleswig-holsteinischen Confistorialraths und Generalsuperintendenten Crome. Walch's Tod, der am Schlagfluß erfolgte, fällt 1784.

Walch gehört nicht zu den geistigen Größen, den schöpferischen Geistern in der Theologie; auch hinter dem licht- und geschmackvollen Mosheim, der noch den Beginn Walch's Thätigkeit in Göttingen erlebte, und hinter dem bei aller Form- und Gemüthslosigkeit überall anregenden und befruchtenden Semler tritt er bedeutend zurück; er gehört zu jenen emsigen, unermüdblichen Gelehrten des vorigen Jahrhunderts, die zusammengetragene Schätze wir noch dankbar benutzen. Seine Bedeutung liegt im Gebiete der Kirchengeschichte. In seiner Richtung auf die ganze Breite historischer Gelehrsamkeit und Literaturkenntniß tritt er gewissermaßen in die Fußstapfen seines Vaters und mütterlichen Großvaters, wie er auch in seinem dogmatischen Standpunkte Allgemeinen die lutherische Orthodoxie etwa in der gemilderten Weise der Genannten zu erhalten sucht; aber freilich der Geist ist aus seiner Orthodoxie schon sehr gewichen, er ist zwar nicht seiner Frömmigkeit, aber wohl seiner Theologie ein todt's Object geworden, und um historische Gewißheit dreht sich Alles. — In dem noch verhältnißmäßig frisch geschriebenen Jugendwerk des 27jährigen Walch: Geschichte der evangelisch-lutherischen Religion, als ein Beweis, daß sie die wahre sey, knüpft er an den Gedanken, der, wie er sagt, einen tiefen Eindruck bei ihm gemacht, daß das Daseyn und Wohlwollen Wesen Gottes aus der Geschichte ebenso zu erkennen sey, als aus der Naturlehre und anderen Theilen der Weltweisheit, und bezeichnet es als einen Mangel, daß sich noch Niemand aus diesem Gesichtspunkte um die historischen Wissenschaften so verdient gemacht, wie Nieuwentijt (Rechter Gebrauch der Weltbetrachtung zur Erkenntniß der Macht, Weisheit und Güte Gottes, übersetzt von Segner, Jena 1747), die Physik, und ihr (der Geschichte) Zeugniß von der Größe des unendlich vollkommenen Wesens zur Befestigung der Wahrheit und Bestreitung des Irrthums aufgestellt hat. Unter so vielen Stücken der Historie nun, welche die Majestät Gottes verherrlichen, habe er das Leichteste gewählt, durch welches sich die göttliche Weisheit auf eine einfache und deutliche Weise offenbare. Denn „die Geschichte der evangelisch-lutherischen Religion ist unerschöpflich an Zeugnissen, daß Gott Gott sey.“ In der That stellt das Buch manches einer religiösen Geschichtsbetrachtung förderliche zusammen. Aber jener an sich religiös fruchtbare und ewig gültige Gedanke der damaligen lutherischen Theologie in seiner mitrologischen Ausführung hinansief auf eine Naturerkenntniß in Höhen und Tiefen, in allen Elementen und Naturreichen, nach einem dürftigen, sich immer im Kreise drehenden Zweckmäßigkeitsbegriff, so darf man auch Walch nicht etwa den Ausfluge zu einer höheren, religiösen Geschichtsphilosophie bezichtigen, sondern nur die apologetische Anwendung eines im Grunde doch recht beschränkten Erkenntnisbegriffes auf Entstehung und Fortgang der lutherischen Reformation. Und

Buseo, 30 zu Braila, 50 zu Focschan. Wären diese Protestanten alle von Frey evangelische Christen, so könnten sie ein wichtiges Salz für jene Gegenden werden, da lernen manche deutsche Handwerker, aus denen der größte Theil der dortigen Evangelischen besteht, erst dort den Werth eines evangelischen Gottesdienstes schätzen. Die protestantischen Gemeinden der Walachei haben sich mit denen der Moldau und Serbien zu einer Synode vereinigt und 1859 im August zu Galacz gemeinschaftliche Versammlungen zur Stärkung und Erbauung ihrer Gemeinden gehalten. Die evangelische Gemeinde Bukarest hat auch schon selbst einen Gustav-Adolph-Verein gebildet und besetzt eine Diakonissenanstalt zur Mädchenerziehung und Krankenpflege. — Auch die in Bukarest lebenden armenischen Kaufleute bilden unter sich eine Gemeinde.

Vgl. Franz Joseph Sulzer, *Geschichte des transalpinischen Daciens*, Bd. I. Wien 1780—1782. J. A. Vaillant, *La Romanie*, T. 1—3. Paris 1844. M. de Kogalnitichan, *Histoire de la Valachie, de la Moldavie et des Valaques de Transdanubiens* T. 1. Berlin 1837. G. Ganesco, *La Valachie depuis 1812 jusqu'à ce jour*. Bruxelles 1855. J. Ferdinand Neigebaur, *Beschreibung der Moldau und Walachei*, Leipzig 1848. Rudolph Neumeister, ein kirchlicher Bericht über die Verhältnisse der evangelischen Deutschen in den Donaufürstenthümern, mit besonderer Rücksichtnahme auf Bukarest, 1854. Rudolph Neumeister, ein Wort zur Aufklärung über die bei der evangelischen Marienkirche in Bukarest gemachte Stiftung des ritterlichen Ordens St. Johannis vom Spital zu Jerusalem. Bukarest 1854. Die Zeitschriften des Gustav-Adolph-Vereins. Bukarest 1854.

Walafrib Strabo, s. Strabo.

Walch, Christian Wilhelm Franz, der zweite Sohn des angesehenen Professors der Theologie und Kirchenraths zu Jena, Johann Georg Walch (s. unten) und der einzigen Tochter des berühmten Franz Buddens (s. d. Art.), Charlotte Caroline, ist geboren den 25. Dezember 1726. Seine Studien trieb er unter der Anleitung seines Vaters in Jena, wo er bereits 1745 die Magisterwürde erhielt und dann 1747 exegetische, philosophische und historische Collegien hielt. Hierauf begab er sich mit seinem ein Jahr älterem Bruder Johann Ernst Immanuel (s. unten) auf gelehrte Reisen durch Deutschland, Holland, Frankreich, Schweiz und Italien, wo ihm die persönliche Bekanntschaft der bedeutendsten Gelehrten der Zeit verschafften, z. B. die Maffei's. Eine Folge von diesen Verbindungen war seine Betheiligung an dem von Gorius in Florenz herausgegebenen *Symbola literaria* und seine durch denselben bewirkte Ernennung zum Mitglied der Laubengesellschaft zu Florenz 1751. Zurückgekehrt, erhielt er 1750 in Jena eine außerordentliche Professur der Philosophie, 1751 einen Ruf nach Göttingen als ordentlicher Professor der Philosophie, wurde dort 1754 außerordentlicher Professor der Theologie und durch Heumann (vgl. dessen *De haeretico Paulino* Tit. III, 10. mit der Vita Walch's) zum Doctor der Theologie promovirt (Walch's Doktor-dissertation: *de obedientia Christi activa*). Drei Jahre darauf trat er als ordentlicher Professor in die theologische Fakultät. Bis zu seinem Tode hat er seine umfassende gelehrte Thätigkeit der Georgia Augusta gewidmet. In der Zeit seiner vollen Manneskraft (1765) schildert Pütter in seiner *Universitäts-geschichte* Walch's Collegienthätigkeit. Danach las er „ordentlicher Weise“ im Sommer täglich vier, im Winter drei Stunden, und zwar alle Jahre (in zwei Semestern) *De matit* um acht über seines Vaters Lehrbuch (das er, wie dessen *epit. theol. moral. theol. polem.* herausgab); 2) alle Jahre um elf Kirchenhistorie bis Ende des 17. Jahrhunderts über sein eigenes Compendium, ebenfalls in zwei Semestern; 3) um sechs wechselsweise die *Moral* (ein Semester) und die *Polemik* (zwei Semester). Außerdem ferner *publico* alle zwei Jahre nacheinander, im Sommer um sieben, im Winter um sechs und Sonnabend um acht und neun: natürliche Theologie, symbolische Theologie, Kirchenhistorie des 18. Jahrhunderts, alles über seine eigenen Bücher, und wenigstens ein *exegotikum* über einen oder mehrere Briefe Pauli oder über die *Passionen*.

er auch über die christlichen Alterthümer nach eigenen Grundsätzen (d. i. Grundlinien, *pendium*), auch wohl dazwischen privatim die hist. litor. theolog. und publicos die hist. litor. histor. eccles., das *jus publicum ecclesiae*, die theologische *casuisticam* über einen griechischen *patrem*, zum Exempel *Justini M.* Apologie u. s. w. Auch ließ er privatissimo, wenn es verlangt wird, gemeinlich um drei *examina*, auch wohl mit selbigen verbundene *disputatoria* über Dogmatik, oder was außer der Ordnung von den bisher benannten Vorlesungen begehret wird. Nimmt man hierzu die zahlreichen, gelehrten Werke, die große Menge akademischer Gelegenheitschriften, die Betheiligung an Leitung und Verwaltung der Universität, seine Direktion des *studentencollegiums*, sowie seine Betheiligung an der Göttinger Societät der Wissenschaften, welche ihn 1763 zum ordentlichen Mitgliede in der historischen Klasse machte, so erhält man einen Begriff von dem Fleiß und der Arbeitskraft des Mannes, worin sich andere gelehrte Zeitgenossen, wie Baumgarten, Semler u. a. mit ihm wetteifern. Im Jahre 1772 erhielt er den Charakter eines großbritannischen Consistorialraths. Ziemlich spät erst, nämlich 1763, trat er in die Ehe mit Leonore Friederike, Tochter des schleswigheimischen Consistorialraths und Generalsuperintendenten Crome. Walch's Ehe, der am Schlagfluß erfolgte, fällt 1784.

Walch gehört nicht zu den geistigen Größen, den schöpferischen Geistern in der Theologie; auch hinter dem licht- und geschmackvollen Mosheim, der noch den Beginn von Walch's Thätigkeit in Göttingen erlebte, und hinter dem bei aller Form- und Geschmacklosigkeit überall anregenden und befruchtenden Semler tritt er bedeutend zurück; er gehört zu jenen emsigen, unermüdblichen Gelehrten des vorigen Jahrhunderts, die zusammengetragene Schätze wir noch dankbar benutzen. Seine Bedeutung liegt in dem Gebiete der Kirchengeschichte. In seiner Richtung auf die ganze Breite historischer Gelehrsamkeit und Literaturkenntniß tritt er gewissermaßen in die Fußstapfen seines vater- und mütterlichen Großvaters, wie er auch in seinem dogmatischen Standpunkte im Allgemeinen die lutherische Orthodoxie etwa in der gemilderten Weise der Genannten zu erhalten sucht; aber freilich der Geist ist aus seiner Orthodoxie schon sehr gewichen, er ist zwar nicht seiner Frömmigkeit, aber wohl seiner Theologie ein todt's Object geworden, und um historische Gewißheit dreht sich Alles. — In dem noch verhältnißmäßig frisch geschriebenen Jugendwerk des 27jährigen Walch: *Geschichte der evangelisch-lutherischen Religion*, als ein Beweis, daß sie die wahre sey, knüpft er an den Gedanken, der, wie er sagt, einen tiefen Eindruck bei ihm gemacht, daß das Daseyn und die vollkommenste Wesen Gottes aus der Geschichte ebenso zu erkennen sey, als aus der Naturlehre und anderen Theilen der Weltweisheit, und bezeichnet es als einen Mangel, daß sich noch Niemand aus diesem Gesichtspunkte um die historischen Wissenschaften so verdient gemacht, wie *Nieuwentijt* (*Rechter Gebrauch der Weltbetrachtung zur Erkenntniß der Macht, Weisheit und Güte Gottes*, übersetzt von Segner, Jena 1747), die *Physik*, und ihr (der Geschichte) Zeugniß von der Größe des unendlich vollkommenen Wesens zur Befestigung der Wahrheit und Bestreitung des Irrthums aufgestellt hat. Unter so vielen Stücken der Historie nun, welche die Majestät Gottes verherrlichen, habe er das Leichteste gewählt, durch welches sich die göttliche Weisheit auf eine einfache und deutliche Weise offenbare. Denn „die Geschichte der evangelisch-lutherischen Religion ist unerschöpflich an Zeugnissen, daß Gott Gott sey.“ In der That stellt das Buch manches einer religiösen Geschichtsbetrachtung förderliche zusammen. Aber jener an sich religiös fruchtbare und ewig gültige Gedanke der damaligen lutherischen Theologie in seiner mikrologischen Ausführung hinauslief auf eine Aufzählung der Natur in Höhen und Tiefen, in allen Elementen und Naturreichen, nach einem dürftigen, sich immer im Kreise drehenden Zweckmäßigkeitsbegriff, so darf man auch Walch nicht etwa den Ausflug zu einer höheren, religiösen Geschichtsphilosophie zuschreiben, sondern nur die apologetische Anwendung eines im Grunde doch recht beschränkten Zweckmäßigkeitsbegriffes auf Entstehung und Fortgang der lutherischen Reformation. Und

so wird denn die Wahrheit der lutherischen Religion aus allem Möglichen, nur nicht aus der Sache selbst bewiesen. — Bei seinen späteren bedeutenderen kirchengeschichtlichen Arbeiten, insbesondere bei seiner Rehergeschichte, zeigt sich nun Walch tief durchdrungen von der Pflicht der gewissenhaften, alle Zeugenaussagen anermüdtlich und methodisch hörenden Erforschung der Wahrheit, d. h. des wirklich Geschehenen, und man kann der That „die Genauigkeit in der Anführung der Quellen und Erläuterungsschriften und der Erörterung der kleinsten Umstände nicht höher treiben, als er es gethan“ (Schröckh). Er erinnert aber, daß das gewissenhafte Streben nach Wahrheit sich nicht nur vor der Leichtgläubigkeit, sondern auch vor einer unbegründeten, krankhaften Zwang sucht zu hüten habe, namentlich aber auch „vor der Ausschweifung des gelehrten Wissens durch eine übertriebene Begierde, auf Alles, was man fragen kann, zu antworten, alle Lücken auszufüllen und alle Dunkelheiten aufzuklären, nur gar zu leicht verleiten läßt, seine Einfälle unter erwiesene Wahrheiten oft unvermerkt zu mischen und anstatt des Wahren nur Mögliches zu erzählen“ (Kritische Nachrichten von den Quellen der Kirchenh. S. 4 ff.). „Bloß Erfahrung, langwierige Erfahrung lehret uns Demuth, und der einzige, recht philosophische Gedanke, die Historie habe in ihrem Umfange nicht eine nothwendige Wahrheit, sondern nur zufällige Veränderungen zufälliger Dinge, wird uns davor verwahren, Begebenheiten durch Schlüsse da zu erweisen, wo keine historischen, d. i. durch Zeugnisse erwiesene Beweise vorhanden sind“ (ebendasselbst). Walch verwahrt sich gegen Mißdeutung der charakteristischen Sätze und will natürlich auch für sich das Recht, Folgerungen, Schlüsse aus dem Gegebenen zu machen, wo „physische oder moralische Nothwendigkeiten“ vorliegen, in Anspruch nehmen, hat auch offenbar den berechtigten Gegensatz gegen die ganze Gattung von Hypothesen im Sinne. Aber es ist doch bezeichnend, daß er hier die Berechtigung eines höheren, combinatorischen Elements in der Historie, ruhend auf ideeller Durchdringung des Gegebenen, gar nicht in's Auge faßt. Der Mangel der tieferen, geistigen Zusammenhänge reproducirenden, organischen Auffassung (der Auffassung, die sich nicht damit begnügen kann, das Einzelne bloß in der Zufälligkeit seines Geschehens protokolllarisch genau aufzunehmen) macht sich in der That sehr empfindlich geltend. In einer Zeit, wo Mosheim bereits so Bedeutendes auch für Dogmengeschichte geleistet, und wo Semler mit Nachdruck auf die Veränderungen in Lehrbegriff und Lehrart hinwies, faßt zwar auch Walch die Bedeutung der Geschichte für Entschiedenheit und Ausbildung des Lehrbegriffs in's Auge (Gedanken von der Geschichte der Glaubenslehre), aber er begnügt sich, in dieser Beziehung darauf hinzuweisen, daß eine Menge von Sätzen, Fragen und Nebensarten nicht verstanden werden können ohne die geschichtliche Kenntniß der Streitigkeiten; namentlich könne, „warum dieses gelehret, und warum so und nicht anders ausgedrückt werde,“ gründlich nicht begriffen werden, wo nicht zugleich angezeigt werde, „daß der Widerspruch gegen diesen oder jenen Irrthum die Nothwendigkeit, diesen Satz einzuschärfen und eben diesen Ausdruck veranlaßt“ (Rehergeschichte I, 27). Wie wenig eine organische Auffassung der Lehrentwicklung auch versucht wird, das kann man schon schließen aus dem naiven Eingang der Rehergeschichte (Bd. I. S. 3): „Wenn Diejenigen, welche sich zur Religion Jesu Christi bekennen haben, nie von ihren beiden Haupttheilen, der Wahrheit und Liebe, abgewichen wären so würden wir der Mühe überhoben seyn können, den größten Theil der Bücher, welche die Geschichte der christlichen Religion vortragen, mit Erzählungen von Ketzereien, Spaltungen und Streitigkeiten anzufüllen. Allein da es der ewigen Weisheit unseres preiswürdigen Erbläters gefallen, wie die Verfolgungen und Unterdrückungen seiner Bekennenden von außen, also eine Menge von Zwietracht und Uneinigkeit von innen zuzulassen, so ist nunmehr die Kenntniß der dadurch entstandenen Begebenheiten ein unentbehrliche Theil der Kirchengeschichte.“ Zwar legt nun Walch großes Gewicht auf den pragmatischen Vortrag, wozu er rechnet: 1) daß die wahren Ursachen und Quellen der hierhergehörigen Begebenheiten entdeckt werden, und 2) daß der Geschichtsschreiber über die

Begebenheiten gegründete Urtheile beifüge. Aber in erster Beziehung sieht er die Ursachen und Quellen theils in den Personen selbst, und zwar entweder in dem Maß ihrer Verstandeskkräfte und erlangten Wissenschaften, Fertigkeiten und deren richtigen oder unrichtigen Bestimmungen durch angenommene Vorurtheile und beliebte Lehrbegriffe, oder in der Beschaffenheit ihrer Gemüthsaffnungen und darin gegründeten, herrschenden Leidenschaften (Ehrgeiz, Neuerungssucht, Eigendünkel u. s. w.), theils in den äußeren Umständen, worinnen dergleichen Personen sich befunden, Verbindungen mit Anderen u. s. w. Was die Beurtheilung betrifft, so soll sie sich theils auf die Sache beziehen, nämlich (bei Streitigkeiten) a) auf den Thatbestand und b) auf die Frage, welcher Theil die Wahrheit auf seiner Seite gehabt, was dann nach der Uebereinstimmung mit den Lehren und Grundsätzen der christlichen Religion zu entscheiden ist und wobei auch beide Theile Recht bekommen können; theils soll sich das Urtheil, was ihm überall wichtig scheint, richten auf die Art und Weise, wie bei einer entstandenen Irrung sich beide Theile zu einander betragen. Wirklich läßt er sich selten die Gelegenheit zu einer solchen kritischen Aburtheilung entgehen. Daher sieht er es auch für einen Hauptzweck an, die Untersuchung der Ketzereien und Streitigkeiten habe, daß sie fruchtbare Beispiele der Regeln von dem klugen Verhalten bei entstehenden Uneinigkeiten geben, im Gegensatz sowohl gegen die Ausschweifungen der Verfolgungssucht, als gegen die Unwissenheit in Ansehung der Wahrheit.

Man mag nun gestehen, daß aus Wald's Werken schwerlich irgend Jemand die Methode zu lebendiger, produktiver Geschichtsauffassung empfangen wird, und fühlt man sich ferner, was seine Darstellung betrifft, versucht, zu seinem eigenen, unwiderleglichen Urtheile: „an der Wahl der Ausdrücke hat die Kunst keinen Antheil“ hinzuzufügen: „daß die Natur auch nicht, — so bleibt ihm doch das Verdienst, welches die Ketzergeschichte noch heute zu einem unentbehrlichen Hülfsmittel macht, das Verdienst der „mit großer als kirchenhistorischer Geduld“ (Spittler) und mit gewissenhafter Treue ohne Entstellung durchgeführten, methodischen Erschöpfung der Quellen und Hülfsmittel, die auch die große Zerstückelung des Stoffs und die damit verbundene Weitläufigkeit des Studiums noch so ermüdend machen. Dasselbe Streben nach methodischer Durchdringung und Umspannung eines bestimmten, inhaltlich abgegränzten Gebietes, welches J. B. Semler gegenüber, auszeichnet, macht auch seinen Entwurf der Pabstgeschichte noch mehr den der Conciliengeschichte werthvoll, wie er denn auch sonst auf mögliche vollständige Sammlung gleichartigen Stoffs ausgeht, so in der Biblioth. symb. u. s. w., und ein ähnlicher Gesichtspunkt auch der von ihm unter Mitwirkung Anderer herausgegebenen, neuesten Religionsgeschichte zu Grunde liegt. Auch eine seiner letzten Schriften, die mit polemischer Rücksicht auf Semler und besonders Lessing (Streit über die Schrift und Tradition) abgefaßte kritische Untersuchung vom Gebrauche der heiligen Schrift u. s. w. ist als Materialiensammlung noch brauchbar, ob sie gleich alles Andere als kritisch ist und die vollkommene Unfähigkeit Wald's zeigt, den Kern des Streits klar zu fassen.

Wir führen nun die bedeutendsten Schriften der Zeitfolge nach an. *Antiquitates Philo. vot. Christ.* Jena 1746. — *Historia Patriarch. Jud.* 1751. — *Wahrheitsgeschichte der Catharina von Bora.* Halle 1751 — 1754, 2 Bde. — *Geschichte der evangelisch-lutherischen Religion, als ein Beweis, daß sie die wahre sey.* Jena 1753. — *Historia Adoptianorum* 1755 (im IX. Bande der Ketzergeschichte wieder verarbeitet). — *Gedanken von der Geschichte der Glaubenslehre* 1756 (zweite Auflage, 1764). — *Entwurf einer vollständigen Historie der römischen Päbste.* Göttingen 1756 (zweite Auflage, 1758). — *Entwurf einer vollständigen Historie der Kirchenversammlungen.* Leipzig 1759. — *Historia Protapaschitarum* 1760. — *Grundsätze der natürlichen Gottesgelahrtheit*, 1760 (1779). — *Grundsätze der Kirchenhistorie des Neuen Testaments*, 1761 (später erweitert, dritte Auflage, von J. Christ. Schulz, 1792). — *Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten,*

bis auf die Zeit der Reformation. 11 Theile, Leipzig 1762 ff. (der letzte nach Walch's Tode von Spittler herausgegeben, reicht bis in's 9. Jahrhundert). — *Breviar. symbol. eool. luth. Gott.* 1765 (1784). — *Biblioth. symbol. vetus Lemgo* 17 — *Kritische Nachricht von den Quellen der Kirchenhistorie.* Leipzig 1770 (1773). *Neueste Religionsgeschichte*, unter der Aufsicht von Walch herausgegeben, 9 Bde 1771 ff. (Fortgesetzt von Planck, 3 Bände). — *Grundsätze der zur Kirchenhistorie Neuen Testaments nöthigen Vorbereitungslehren und Bücherkenntnisse.* Göttingen, 2te Auflage, 1772. — *Grundsätze der Kirchenhistorie des 18. Jahrhunderts*, 1774. *Breviar. theol. dogm. Gott.* 1775. — *Kritische Untersuchung vom Gebrauche der heiligen Schrift unter den alten Christen in den ersten drei Jahrhunderten.* Leipzig 1775. — *Ausführliche Verzeichnisse seiner Schriften*, mit Einschluß der zahlreichen Dissertationen, findet man bei Pütter, Joh. N., *Versuch einer akademischen Belehrung von der Georg-August-Universität zu Göttingen*, Theil I. (1765) S. 121 ff. *U. S.* 28 f. *Meusel*, Lexikon verstorbenen deutscher Schriftsteller, Bd. XIV. S. 34 *Döring*, die gelehrten Theologen Deutschlands im 18. und 19. Jahrhundert, Bd. I. S. 615 ff. Ueber sein Leben die erwähnte Dissertation *Heumann's* und *S. Lef's*, *Andenken des ehemaligen Consistorialraths Dr. E. W. F. Walch von der theologischen Fakultät zu Göttingen.* Göttingen 1784. — *Heyne*, *Elogium ven. Walchii recitatum in cons. soc.* 1784, Fol. — *Winkler*, *Nachrichten von niederländischen bedeutenden Leuten*, Bd. II. S. 101 ff., sowie Pütter und Döring a. a. D. *Karakteristik: Daur*, die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung. Tübingen 1800 S. 146 ff.

Walch, Johann Ernst Immanuel, geboren 1725, der ältere Bruder eben geschilderten, seit 1750 Professor der Philosophie, später der Beredsamkeit, Dichtkunst, ein Mann von umfassenden philologischen (auch orientalischen), antiquarischen und naturgeschichtlichen Kenntnissen, hat in seinen *Dissertat. in Acta Apost. 1750* seine archäologischen Kenntnisse zur Erläuterung des Neuen Testaments angewandt.

Vgl. noch die nach seinem Tode erschienenen *Observ. in Matth. ex graec. inaequales* Jena 1779. — *Antiquitates symbol. quibus symbol. apost. hist. illustr.* Jena 1779. — *Progr. de peccato in spir. sancto.* Jena 1751—1760. — *Marmor Hispaniae vexationis christ. Neron. insigne docum.* Jen. 1750. 4. und *Persecutionis Christianae Neron. in Hispania. . . uberior expl.* Jen. 1753. — *Christian. sub Diocletiano Hispaniae persecutio ex aut. inscript. ill.* Jena 1751. Vgl. Döring a. a. D.

Walch, Johann Georg, der Vater beider Vorgenannten, ist der Sohn des Generalsuperintendenten Georg Wilhelm Walch zu Meiningen, und ist geboren 1684. Im Jahre 1710 bezog er die Universität Leipzig, wo Gottfried Olearius, Neher und Andere seine theologischen Lehrer wurden, während seine literar-geschichtliche Bildung Nahrung und Förderung empfing durch die Bekanntschaft mit Meiske, dessen Bibliothek ihm offen stand, und die philosophische Anregung durch Andreas Müllers, schon damals Veranlassung wurde zu dem später ausgeführten Entwurfe seines philosophischen Lexikons. Die Magisterwürde erlangte er 1713. Zunächst beschäftigte er vorwiegend philologisch, gab des Cellarius akademische Reden und eine ganze Anzahl alter lateinischer Schriftsteller (Ovid, Bellejus, Phädrus), auch den Lactanz heraus und schrieb 1716 die geschätzte *Historia critica lat. linguae*. Seit 1716 ist er in Jena, wo er 1719 ordentlicher Professor der Beredsamkeit, dann auch der Dichtkunst wird und bald in nahe Beziehung zu Buddeus tritt, dessen einzige Tochter er darauf heirathete. Wie Buddeus theilte er sich an den philosophischen Bewegungen der Zeit. (Schon 1723: „Gedanken vom philosophischen Naturell“). Buddeus in dem „Bedenken über die Wolff'sche Philosophie“ sich erklärt gegen Wolff's Einsetzung der übrigen gangbaren Beweise für's Daseyn Gottes zu Gunsten des Nihilismus von der Contingenz, von welcher man unmittelbar und demonstrativ auf Gottes necessarium schließen könne. Auf Wolff's Entgegnung antwortete Walch in

Schrift: „Bescheidene Antwort auf Herrn Chr. Wolf's Anmerkungen“ u. s. w., 1724, und: „Bescheidener Beweis, daß das Buddeus'sche Bedenten noch feststeht 1725.“ Im folgenden Jahre gab er sein philosophisches Lexikon heraus (zweite Aufl., 1740. erste Aufl., 1775), welches übrigens auch Gegenstände der Naturgeschichte, Technik u. s. w. umfaßt. Die einschlagenden Artikel, wie Gott, Theologie und andere vergegenwärtigen die eigenthümliche Stellung, welche die natürliche Theologie bereits neben der „offenbarbaren“ erlangt hat; denn obgleich die natürliche Gotteserkenntniß des gefallenen Menschen nicht so kräftig ist, daß sie es zu einer wahren Lebensübung bringen kann, so sie doch Anleitung geben können zur Offenbarung, so daß ein natürlicher Mensch die Nothwendigkeit derselben erkennen muß. Sie faßt die Grundsätze aller Religion in sich und gibt die Kennzeichen an die Hand, nach denen man die Wahrheit und Öblichkeit einer Offenbarung prüfen muß u. s. w. Für die philosophischen Bestrebungen Walch's vgl. Einleitung in die Philosophie 1727 und Observat. in Nov. Test. 1728, quarum 1. pars ea continet loca, quae ex histor. philos. illustr. Jena 1727. 8.). Obgleich durch jene Aufnahme der natürlichen Theologie die alte theoretische Grundlage der Orthodoxie bereits durchbrochen ist, so hält doch Walch, in den Fußstapfen des Buddeus gehend, die lutherische Kirchenlehre im orthodoxen Sinne fest, in einer Weise, welche, ohne eigentlich pietistisch zu seyn, doch Einflüsse des Pietismus empfangen hat und diesem nicht mehr feindlich gegenüber steht. Seit 1724 war Walch außerordentlicher Professor der Theologie, 1726 erlangt er den theologischen Doktorgrad, 1728 eine ordentliche Professur und steigt nun in der theologischen Fakultät auf, bis er 1750 Prof. primar., 1754 zugleich Herzoglich Sachsen-Weimarischer Kirchenrath wird. In dieser Stellung widmet er nun der Theologie neben zahlreichen Vorlesungen auch eine umfassende, literarische Thätigkeit mit mehrfachem, engem Anschluß an Buddeus, dessen Institutiones dogm. er in Comp. redactae herausgibt, 1723. (Spätere Bearbeitung: Buddei comp. instit. dogm. brev. observ. illustr. Francof. und Lpz. 1748). In seine Vorlesungen verfaßt er eine Anzahl Compendien, welche sich durch ausgedehnte Berücksichtigung der einschlagenden Literatur auszeichnen; so Einleitung in die christliche Moral, in die dogmatische Gottesgelahrtheit, in die polemische Gottesgelahrtheit und: Einleitung in die theologischen Wissenschaften, 1737, 4., sehr erweiterte zweite Auflage, 1753, 8. Ohne eine encyclopädische Organisation anzustreben, behandelt er hier hinter einander die dogmatische, symbolische, katechetische, polemische Gottesgelahrtheit, die Sittenlehre, die allgemeine göttliche Rechtswissenschaft, die Pastoraltheologie und die Kirchenhistorie. Das Uebergehen der exegetischen Theologie rechtfertigt er nicht nur damit, daß es Vorhaben gewesen, nur die Disciplinen zu behandeln, über welche er lese, sondern in bezeichnender Weise auch damit, daß die heilige Auslegungskunst „vor keinen der Theologie eigenthümlichen Theil anzusehen ist.“ — Seine besonders verdienstlichen Leistungen für die theologische Literaturgeschichte beginnen mit der Herausgabe von Bosii, Prod. in notit. scriptorum eocl. Jena 1733; daran schließt sich die noch immer theilvolle Bibliotheca theol. selecta litterar. adnot. instr. Jena 1757 — 1765, 2 Bde., sowie sein letztes Werk, die Biblioth. patrist. litter. annot. instr. Jena 1770 (bearbeitet von Danz, 1834). Auch des Verdienstes, welches er sich durch die Ausgabe von Luther's sämtlichen Werken (1740 — 1752, 24 Bände) erworben, ist hier zu gedenken (vgl. Realencyclopädie Bd. VIII. S. 617), sowie seines christlichen Conventionsbuchs (deutsch und lateinisch mit historischen Erläuterungen, 1750. Dazu: Introductio in libr. symb. eocl. luther. Jen. 1752, 4.). Durch literarische Reichhaltigkeit können sich auch die beiden anderen Hauptwerke Walch's aus, die Einleitungen in die theologischen Streitigkeiten. Der Anstoß ging von Buddeus aus, welcher bei seinem Vortrag der polemischen Theologie das für die Wendung der Zeit von der Dogmatik zur Historie bezeichnende Bedürfnis empfand, die Studirenden in ausgedehnterer Weise, als dieß gewöhnlich geschah, über die Geschichte der in der Polemik bekämpften Irrthümer aufzuklären, ihnen „einen accuraten Begriff von Ursprung, Wachsthum u. s. w.

einer jeden Sekte, auch eine richtige Connerion und so viel sich thun läßt, ein solches System Derer, welche man widerlegen will, beizubringen.“ Der historische Stoff ist ihm dabei so an, daß er „endlich fast den halben Theil des Collegii ausmachte.“ sollte ein Buch anshelfen, dessen Ausführung er aber „seinem vielgeliebten G. überließ. Walch behielt Ordnung und Methode von Buddeus bei, nahm auch in Ausführung Vieles aus dessen Vortrag, Eigenes hinzufügend. So erschien zum 1724, ein Band theologischer Einleitung in die vornehmsten Religionsstreitigkeiten Herrn Buddeus Collegio herausgegeben und mit Anmerkungen u. s. w. In der 2ten aber erweiterte Walch den Plan und Umfang des Buchs, das nun unter dem T. „Historische und theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten, welche sonderlich aus der evangelisch-lutherischen Kirche entstanden,“ 1733—1736, in 5 Bänden erschien. Der erste Band ist hier die dritte überarbeitete Auflage des ursprünglichen Werks und umfaßt bereits das ganze Gebiet (Papisten, Reformirte, Antitrinitarier, Socinianer, Fanatici und Enthustasten, Atheisten, Naturalisten und Indifferenten, Griechen, Muhammedaner, Juden und Heiden), welches in Band II. — V. mit weitem reicheren Material in derselben Ordnung durchgeführt wird. Daneben aber hat Walch bereits selbstständig das ähnliche Werk begonnen: „Historisch-theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der evangelisch-lutherischen Kirche,“ von der Reformation bis auf die jetzigen Zeiten ausgeführt, welches Jena 1730—1739, in 5 Bänden erschien — Außer den genannten Werken verdienen noch seine *Miscellanea sacra s. oomm. hist. eool. sanctoriosque disoipl. pert.* Amst. 1744, seine umfangreiche *Historia N. T. variis observv. ill.* Jena 1744 (geht bis Anfang des 4. Jahrhunderts) seine *Histor. controvers. Graec. et Latin. de processione spir. sanoti.* Jena 1744 Erwähnung.

Neben seiner gelehrten Thätigkeit hat Walch auch nicht unterlassen, häufig zu predigen und seine Aufmerksamkeit für dies Gebiet zeigt die Sammlung kleiner Schriften von der gottgefälligen Art zu predigen, Jena 1746, worin er dahin gehende Rathschläge älterer Theologen zusammenstellt. — Im Jahre 1766 verlor Walch seine Gattin und den Tod. Er selbst, durch katarthalische und hypochondrische Leiden angegriffen, stand doch noch 1769 einen Fall von der Bücherleiter so weit, daß er seine *Bibliopatr.* vollenden konnte (vgl. das Vorwort). Erst 1775 entschlief er.

Vgl. Chr. W. F. Walch, *Leben und Charakter von Dr. J. G. Walch.* Jena 1777, 4. Meusel a. a. D. Band XIV. S. 360. Döring a. a. D.

W. Müller.

Waldeck, Fürstenthum. Das jetzige Fürstenthum Waldeck hat zwei verschiedene Volksstämme zu Bewohnern: Sachsen und Franken (Cherusker und Chatten). Es scheint, als sey das Christenthum zuerst bei den dem kölnischen Süderland (Sachsenland) zunächst wohnenden Sachsen gegen das Jahr 700 verkündet worden. Zu fränkischen Bewohnern wurde es nachweislich erst durch Bonifacius gebracht. Im Jahre 724 fällt er die Wodanseiche, die auf waldeck'schem Grund und Boden, auf sogenannten Johanniskopfe bei Wellen, eine halbe Stunde von dem hessischen Thale Weismar entfernt, stand. Noch jetzt sieht man auf dem Gipfel dieses Berges eine röhrenförmige Umwallung, so wie Ueberbleibsel einer Kapelle. Auch bezeichnet die Volksnamen noch den Ort, auf welchem die fragliche Eiche gestanden. Mit dem von Bonifacius gestifteten Kloster Fritzlar standen verschiedene Ortschaften des jetzigen Fürstenthums Waldeck in genauer kirchlicher Verbindung. Noch zu Lebzeiten des Bischofs zu Fulda wurden aus waldeck'schen Orten Geschenke selbst an das von demselben gestiftete Kloster Fulda aus den waldeck'schen Lande Geschenke. Außerdem war die auf dem Durburg von Bonifacius gegründete Kirche die Mutterkirche einiger waldeck'schen Dörfer. Sie lebt die Erinnerung an das Wirken des Apostels der Deutschen in der fränkischen, der Eder gelegenen Gegend im Munde des Volkes. In Bergheim soll er, nach

des Volkes, von der Kanzel gepredigt und auf den sogenannten Bonifaciusbüchern in Nähe angedruckt haben. Aber auch zu den sächsischen Bewohnern des Landes vertrat Bonifacius und seine Gehülfen von Buraberg und Amöneburg das Evangelium. Am bedeutendsten wirkte jedoch Sturm, der Apostel der Sachsen, von Eresburg, wo ihn Karl der Große im Jahre 779 zurückgelassen hatte. Eresburg liegt eine Meile von der waldeck'schen Gränze entfernt. An die von Karl d. Gr. in Eresburg im Jahre 785 erbaute Kirche waren einige benachbarte waldeck'sche Orte zehntpflichtig. Die Kirche wurde für Verbreitung des Christenthums im Waldeck'schen noch durch das Kloster Paderborn und das Kloster Corvei gewirkt. Paderborn sowohl als Corvei hatten viele Besitzungen im Lande. In welcher Zeit alle Bewohner des Fürstenthums zum Christenthum übertraten, läßt sich nicht nachweisen. Nach Beendigung des Sachsenkrieges wird die Bekehrung einen raschen Verlauf genommen haben. Als das älteste Kloster darf das Kloster Harbdinghausen angesehen werden, wenn es gleich erst im Jahre 1171 erwähnt wird; Harbding ward 1101 gestiftet, Werbe vor 1124, Arolsen 1131, Berich und Schaten vor 1196, Nege 1228. Volksharbinghausen, Arolsen und Berich waren Augustinerklöster, Flechtdorf ein Benedictinermönchs-, Schaten ein Benedictinernonnenkloster, Nege zuerst ein Mönchskloster, seit 1207 ein Benedictinernonnenkloster, Nege ein Cistercienserkloster. Das waldeck'sche Land war unter drei verschiedene Bisthümer vertheilt. Der erste Theil des Landes (Pagus Ittergowo) gehörte in die kölnische, der zweite (Pagus in Franconicus) in die Mainische, der dritte (Pagus Hessi Saxonicus) in die Paderborner Diocese.

Die Reformation Luther's fand im Lande bei Einzelnen früh Eingang. Ditmar von Herten, Pfarrer zu Nerdar, bekehrte sich schon im J. 1518. Auf die Einführung der Reformation im Allgemeinen übten die damaligen Regenten großen Einfluß aus. Auf dem Reichstage zu Worms waren drei waldeck'sche Grafen gegenwärtig: Philipp III., Franz IV. und Franz. Schon im Jahre 1525 wurde durch beide Philippine durch den Kaiser erlassenen Landordnung befohlen, die Pfarrer sollten das heilige Evangelium rein und unverfälscht predigen, sich aller disputirenden Lehren entschlagen, allein die Lehre der frommen Väter und die Auslegung bewährter Doktoren gebrauchen und besonders aufrührerische Materien vermeiden, wodurch das gemeine Volk sonst in Empörung und Auflehnung gegen seine Obrigkeit sich begeben möchte. Im J. 1526, den 1. Mai, schrieb Philipp der Ältere an Philipp den Jüngeren: Nachdem, was sich jetzt unter der Geistlichkeit ereigne, gebe dem Rath, alle Briefe, Siegel und Kleinodien, die sich in den Klöstern befänden, zu lassen, damit sie nicht von den Mönchen und geistlichen Personen veräußert und veräußert würden, wie schon von denselben geschehen. — Es scheint daher, daß die Bewegung auch schon die Klöster ergriffen, die dann einen immer rascheren Verlauf genommen haben wird. In demselben Jahre (1526) besuchten die Grafen den Ort Speyer, und von jetzt an trafen sie kräftige Anstalt, die Reformation allgemein in ihren Ländern einzuführen. Vor Allem war an der Berufung eines tüchtigen Predigers, der das Werk in die Hand nehme und weiter führe, gelegen. Schon den 1. Juni 1526 trat Joh. Hesensträger (Trygophorus), von den Grafen dazu bestimmt, als evangelischer Prediger sein Amt in der Stadt Waldeck, dem Residenzorte der Grafen, an. Joh. Trygophorus stammte aus Fritzlar. Er war daselbst im Jahre 1497 geboren, erhielt seine Bildung zu Erfurt, Corbach und Nordhausen, bekam 1517 zu Erfurt die Würde eines Baccalaureus, wurde Seelsorger der Augustinernonnen zu Fritzlar, verheiratete sich aber schon 1524, mußte dann aber wegen der Verfolgung der Papisten seine Vaterstadt verlassen und nahm so die ihm angetragene Pfarrstelle zu Waldeck gern an. Hier blieb er über fünf Jahre; im Jahre 1532 trat er die Pfarrstelle zu N.-Bildungen an, wohin Graf Philipp der Jüngere ihn berufen hatte. Er wurde von der Landesherrschaft zum Kirchenvisitator bestellt, starb aber schon im Jahre 1537. Er ist unter den Theologen damaliger Zeit der bedeutendste Beförderer der Reformation im Lande. Schon im Jahre 1527 schrieb er einen Katechismus, der später in die Encyclopädie für Theologie und Kirche. XVII.

Regula fidei Waldeckensis genannt wird, und verfaßte bereits vom 3. 1529 an eine Kirchenagende, welche später (1556) die Grundlage der waldeck'schen Kirchenordnung geworden ist.

Da wahrscheinlich auch im Jahre 1529 schon das Evangelium in den Orten Mengerschinghausen, Landau und N.-Wildungen gepredigt worden und verschiedene Orte in landesherrliche Aufsicht und Verwaltung genommen waren, so ist dieses Jahr als dasjenige angesehen, in welchem die Reformation in Waldeck eingeführt wurde. Eine allgemeine Einführung war aber damals noch keineswegs bewirkt worden. Spätesten unter allen Ortschaften erfolgte sie (1543) in der Stadt Corbach. Von welcher Seite die Hemmungen daselbst veranlaßt sind, befragt folgende Nachricht: „Im Jahre 1543 haben auch die von Corbach in der Grafschaft Waldeck die neue Religion angenommen, ob gleichwohl ihre alte katholische Bürgermeister und Rathsverwandten sehr äußerste Mühe gaben, solches zu verhindern.“ Die Einführung der Reformation in Corbach war vor Allem den Bemühungen des bekannten hessischen Superintendanten Adam Kraft aus Marburg zu verdanken. Er war auf Ansuchen der waldeck'schen Grafen Philipp und Wolrad vom Landgrafen Philipp im Jahre 1543 nach Corbach gekommen. Von dem Geiste, in welchem er bei seinem Werke verfahren wissen wollte, gibt ein Brief Zeugniß, den er auf dem Rückwege nach Marburg von Wiefensfeld an die Grafen schrieb. In diesem Briefe heißt es u. A.: „Gnad vnd Fried von Wolgeporenen, Gnedigen, lieben Herrn, Ich habe aus sonderer Sorge, So ich vor lieben Kirchen zu Corbach trage, nicht vnderlassen können E. G. zu pittem, das Herr Bertholden gnediglich oft ermanen wollen, das er sein freundlich in der Predigt vortfare vnd sich bei leibe nicht erjagen oder erzornen lasse, woh schon nicht nachfolgen wurde, wie er gernne hatte, Gott vnser Vatter wirdt mit der Zeit alles was woh aber die ingonia exasperiret wurden, habe ich so viel gemerckt, das es dem König solio große nachtheil erregen konte, Da wir aber trewlich vor bawen sollen. De pure, pie, suaviter et graviter — Ignoscendo, rogando etc.“ In gleichem Geiste hatte Kraft in Hessen und auch in Hörter und Göttingen für die Ausbreitung des Evangeliums zu wirken gewußt.

Nach Philipp's III. im Jahre 1539 erfolgten Tode hat unter den Regenten so thätig das Reformationswerk betrieben, als die hinterlassene Wittwe desselben, Gräfin Anna, und vor Allem ihr Sohn Wolrad II., der Gelehrte genannt wurde. Er war zu Wiefensfeld gebildet, hatte Kenntnisse in der griechischen, lateinischen und hebräischen Sprache und versäumte überhaupt keine Gelegenheit, sich nützliche Kenntnisse zu verschaffen. Nach dem Tode seines Vaters nahm er seine Residenz auf dem Eise bei Corbach. Im Anfange seiner Regierung war er der gereinigten Lehre nicht günstig; er wurde es aber bald nachher mit desto größerem Eifer. Im Jahre 1548 wurde er wegen seiner Gelehrsamkeit von dem Landgrafen von Hessen zum Auditor auf das vom Kaiser nach Regensburg ausgeschriebene Religionsgespräch ausersehen. In den Landgrafen Philipp von Hessen auf dessen Aufforderung Hülfe im Schmalkeldischen Kriege geleistet hatte, mußte er auf dem Reichstage zu Augsburg im Jahre 1548 vor dem Kaiser Abbitte thun. Als das Interim erlassen war, sagte Graf Wolrad seinen Pfarrern, wenn sie etwa durch des Kaisers Macht von ihren Gemeinden getrieben würden, so wolle er sie als seine Gäste so lange als möglich nicht verlassen, wenn ihm auch selbst gleiches Unglück treffen würde. Er starb 1578 zu Eise. Graf Wolrad gehört mit unter die bedeutendsten Männer des 16. Jahrhunderts. Itinerarium Wolradi Comitiss a Waldeck in protectione Augustana Anno 1548 im Jahre 1861 durch Dr. Tross herausgegeben worden.

Nachdem im Jahre 1555 der Religionsfriede zu Stande gekommen war, gab die Grafen des waldeck. Landes, durch Wolrad angeregt, daran, die kirchlichen Verhältnisse zu regeln. Im Jahre 1556 wurde von den Grafen Wolrad, Philipp, Johann und Samuel eine Synode aller Pfarrer zu Waldeck in's Kloster Volkhardin

ausgeführt. Unter den Pfarrern, die hier zusammentamen, sind besonders zu nennen Reinhard und Jonas Trygophorus, Jeremias Homberg, Theodor Kaffenel. Auch zwei Geistliche aus dem Lippischen nahmen Theil, unter diesen der bekante Herr Hamelmann, Pfarrer zu Lemgo. Von dieser Synode wurde nun für das ganze Land eine Kirchenordnung angenommen. Zur Grundlage derselben hat die von Joh. Trygophorus seit dem J. 1529 verfaßte gedient. Dieselbe war bereits 1544 von dem Superintendent Adam Kraft für Corbach empfohlen und 1545 von dem Grafen Wolrad von Philipp Melanchthon zur Begutachtung geschickt worden. Sie wurde im J. 1556 zu Kassel gedruckt und erschien 1557. Im Allgemeinen gehört sie zu denen, welche den lutherischen Ritus angenommen haben. Nach ihr wurden drei Superintendenten und verschiedene Visitatoren im Lande angestellt. Eine Synode der Geistlichen im Weisern Kirchen gräflicher Abgeordneter mußte jedes Jahr gehalten werden. Es stand ihr weder das Recht des Mitberathens und Beschließens in Betreff der wichtigsten Angelegenheiten der Kirche zu, noch ist sie jemals berufen, die inneren Angelegenheiten der Kirche zu ordnen; so wurden z. B. Katechismen und Gesangbücher ein- und ausgegeben, ohne sie zu fragen. Die Synode diente vielfach dazu, daß die Behörde auf Verordnungen besannt machte, oder die alten immer und immer wieder erneuert vorlegen ließ, hauptsächlich aber gab die Lehre einen Hauptpunkt für die Verhandlungen ab.

Betrachten wir die innere Entwicklung der evangel. Kirche im waldeck. Lande, so sehen wir von Anfang an bis etwa gegen das Ende des 16. Jahrhunderts eine freiere Richtung unverkennbar. Joh. Trygophorus, der waldeck'sche Reformator, stammte aus dem Lande, wo, wie Peppe nachgewiesen hat, von Anfang an die Melanchthonische Doktrin das christliche Bekenntniß Platz gegriffen hatte. Demgemäß heißt es nun auch in der von ihm gemeynen Beichte“ der 1534 von Trygophorus entworfenen Kirchenordnung: „Wir bitten, daß dñe gnadenreichen geheimnis unser erlösung vmb der willen wyer uns versamlet synd also in rechten glauben begangen vnd vollenbracht werden, das wir durch dñen sichten zeichen broits vnd wyrs der vn sichtbaren heiligkeit dñer götlichen gnade dñes eyngbornen Sohns, welche nach seynem heiligen ordnung alhr durchs wort und mitt dñessen Hochw. Sacrament solle außgesetzt werden, dñesem legenwärtigen dehnem dñener zu vergebung seynere sünde und zu erlangung des ewigen lebens gerate.“ Die Spendeformel lautet bei Darreichung des Brotes: „Gedenck, glaube und bekenne, das Christus vor dich gestorben ist“; bei Darreichung des Kelches: „Gedenck, glaube und bekenne, das das Blut Jesu Christi vor dich vergossen ist.“ Und dieser Auffassung entsprechend, heißt es in dem von Trygophorus im Jahre 1532 verfaßten Katechismus: „Das Ist warlich der hilige Ricknam des Herrn Jesu Christi, den nym hñn, das er die Seele wulle spisen, erneuern und bewaren zum Ewigen Leben.“ Die in der ältesten Kirchenordnung von Trygophorus angewendete Spendeformel ging nun auch in die Kirchenordnung vom J. 1556 über, um so mehr, da dieselbe von Melanchthon geprüft worden war und der Artikel vom Abendmahl aus der Mecklenburger, gleichfalls von Melanchthon revidirten Kirchenordnung, entlehnt war. Aber außerdem beweisen auch sonstige Thatfachen, daß in der waldeck. Landeskirche bis 1584 eine freiere Richtung herrschend war. Einige Pfarrer bekennen, daß sie im Jahre 1556 bei ihrer Kirchenvisitation die Geistlichen ermahnten, die Lehre des Christenthums zu lernen und zu lehren nach den locis comm. Melanchth. und 1558 so, wie die Lehre dargestellt sei in dem Katechismus Luther's, der Augsb. Confession, in der Apologie und in den locis und dem Examen Philippus, so daß also diese Schriften Melanchthon's den symbolischen Büchern gleichgestellt werden. Ferner wurde die Lehre Lyscaula's, Superintendenten zu Corbach, von der Nothwendigkeit der Nothtaufe, weil ungetaufte Kinder nicht selig werden könnten und durch das Sakrament der heiligen Taufe gereinigt werden müßten, zwei Synoden, 1560 und 1561, verworfen und der Streit, der Aufsehen gemacht

Regula fidei Waldecoensis genannt wird, und verfaßte bereits vom J 1529 an Kirchenagende, welche später (1556) die Grundlage der waldeck'schen Kirchenordnung worden ist.

Da wahrscheinlich auch im Jahre 1529 schon das Evangelium in den E Mengeringhausen, Landau und N. -Waldungen gepredigt worden und verschiedene in landesherrliche Aufsicht und Verwaltung genommen waren, so ist dieses Jahr fällig als dasjenige angesehen, in welchem die Reformation in Waldeck eingeführt Eine allgemeine Einführung war aber damals noch keineswegs bewirkt worden. Spätesten unter allen Ortschaften erfolgte sie (1543) in der Stadt Corbach. Von Seite die Hemmungen daselbst veranlaßt sind, besagt folgende Nachricht: „Im 1543 haben auch die von Corbach in der Grafschaft Waldecke die neue Religion nommen, ob gleichwohl ihre alte katholische Bürgermeister und Rathsverwandten äußerste Mühe gaben, solches zu verhindern.“ Die Einführung der Reformation in Corbach war vor Allem den Bemühungen des bekannten hessischen Superintendanten Adam Kraft aus Marburg zu verdanken. Er war auf Ansuchen der waldeck'schen Philipp und Wolrad vom Landgrafen Philipp im Jahre 1543 nach Corbach gekommen. Von dem Geiste, in welchem er bei seinem Werke verfahren wissen gibt ein Brief Zeugniß, den er auf dem Rückwege nach Marburg von Wiesbaden an die Grafen schrieb. In diesem Briefe heißt es u. A.: „Gnad vnd Fried von Wolgeporenen, Gnedigen, lieben Herrn, Ich habe aus sonderer sorge, So ich in lieben Kirchen zu Corbach trage, nicht vnderlassen können E. G. zu pitten, daß Herr Bertholden gnediglich oft ermanen wollen, daß er sein freundlich in der vortfare vnd sich bei leibe nicht erzagen oder erzornen lasse, woh schon nicht volgen wurde, wie er gerne hatte, Gott vnser Vatter wirdt mit der Zeit alles woh aber die ingonia exasperiret wurdenn, habe ich so viell gemerckt, daß es dem gelio große nachtheil erregen konte, Da wir aber trewlich vor batwen sollen. pure, pio, suaviter et graviter — Ignoscoendo, rogando etc.“ In gleichen hatte Kraft in Hessen und auch in Hützer und Stöttingen für die Ausbreitung des lums zu wirken gewußt.

Nach Philipp's III. im Jahre 1539 erfolgten Tode hat unter den Regenten so thätig das Reformationswerk betrieben, als die hinterlassene Wittwe desselben Gräfin Anna, und vor Allem ihr Sohn Wolrad II., der Gelehrte war. Er war zu Bielefeld gebildet, hatte Kenntnisse in der griechischen, lateinischen und zöfischen Sprache und versäumte überhaupt keine Gelegenheit, sich nützliche Kenntnisse verschaffen. Nach dem Tode seines Vaters nahm er seine Residenz auf dem Schloß bei Corbach. Im Anfange seiner Regierung war er der gereinigten Lehre nicht günstig; er wurde es aber bald nachher mit desto größerem Eifer. Im Jahre 1547 wurde er wegen seiner Gelehrsamkeit von dem Landgrafen von Hessen zum Rath auf das vom Kaiser nach Regensburg ausgeschriebene Religionsgespräch anberufen. Er den Landgrafen Philipp von Hessen auf dessen Aufforderung Hülfe im Schmiedischen Kriege geleistet hatte, mußte er auf dem Reichstage zu Augsburg im J. 1548 vor dem Kaiser Abbitte thun. Als das Interim erlassen war, sagte Graf Wolrad seinen Pfarrern, wenn sie etwa durch des Kaisers Macht von ihren Gemeinden trieben würden, so wolle er sie als seine Gäste so lange als möglich nicht vertrieben wenn ihm auch selbst gleiches Unglück treffen würde. Er starb 1578 zu Eichen. Graf Wolrad gehört mit unter die bedeutendsten Männer des 16. Jahrhunderts. Itinerarium Wolradi Comitisa a Waldeck in protectione Augustana Anno 1547 im Jahre 1861 durch Dr. Tross herausgegeben worden.

Nachdem im Jahre 1555 der Religionsfriede zu Stande gekommen war, so die Grafen des waldeck. Landes, durch Wolrad angeregt, daran, die kirchlichen Verhältnisse zu regeln. Im Jahre 1556 wurde von den Grafen Wolrad, Philipp, Johann und Samuel eine Synode aller Pfarrer zu Waldeck in's Kloster Bolkhardts

er, zugleich war er mit Fleiß auf Beförderung des wahren Christenthums bedacht, dem er wohl wußte, „daß ein Landesherr nicht glücklicher seyn kann, als wenn alle seine Unterthanen, oder doch die meisten, fromme Christen und wohl erzogene Leute seyen.“ Er proponirte eine Kirchendisziplin, sorgte für eine Vormundschaftsordnung, ließ ein Waisenhaus und ein Seminarium Theologiae in's Leben, setzte ein Edikt über Lasterereien bei Hochzeiten, Kindtaufen, Begräbnissen auf ic., verfaßte eine Schulordnung (1704), vertheilte das Neue Testament 3000mal und sonst erbauliche Tractate unter die Leute. Als aber im Jahre 1710 ein Gedicht erschien gegen die „redlichen Leute, die von den Feinden Pietisten gescholten werden“, da verfaßte er ein Gegenstück, und nun trat der Kampf offen hervor. Veder stellte in seinem Gedichte die Hauptung auf, Pietisten und Schwärmer, die man so schelte, seyen nicht im Lande, seyen in Lehre und Leben unsträflich, bekleideten Ehrenämter und seyen vom Consistorium nicht des geringsten Irrthums beschuldigt. Ein Herr von Rauchbar aber wußte durch den Grafen Anton Ulrich zu bewirken, daß auf der Synode der Superintendent Veder's hiesige eine heftige Rede gegen Veder's Gedicht hielt und daß von sämmtlichen Aemtern Gutachten darüber abgefordert wurden, die zum großen Theil ungünstig für Veder ausfielen. Auch der Landtag bat im J. 1710, daß durch ein Edikt der verführerischen Kotte gesteuert werde. Ein von der Universität Moskau eingeholtes Gutachten war bei, und so erschien im Jahre 1711 ein scharfes Edikt gegen die Pietisten. Gegen Veder wurde ein Proceß eingeleitet. Diefem harten Verfahren gegen ihn zu weichen, beschloß er seinen Dienst aufzugeben. Er nahm die erledigte erste Regierungs-Conffistorialstelle nebst der Direktion der gräflichen Canzlei zu Bidingen an. Im Jahre 1712 erschien auf Befehl der walbed'schen Landesobrigkeit eine Hist. pietist. Meocensis.

Nachdem im Jahre 1623 vom Superintendenten Jeremias Nicolai die Errichtung eines Consistoriums beantragt worden war, trat ein solches etwa gegen das J. 1680 in's Leben. Neben demselben bestand die Geistlichkeits-Synode bis zum Jahre 1809. Diefem wurde sie durch das Kirchenregiment „vorerst ausgefetzt, bis ihr eine zweckmäßigere Einrichtung gegeben seyn würde.“ Im J. 1788 war die Concordienformel aus den symbolischen Büchern, auf welche die Prediger bis dahin eidlich verpflichtet waren, weggelassen. Eine freiere theologische Richtung brach sich Bahn. Im Jahre 1811 wurde dann, nachdem seitens der Gemeinden keine Einsprache geschehen, durch das Kirchenregiment die Union gesetzlich im Fürstenthume eingeführt. Da sich nun als Gegensatz zu dem vulgären Rationalismus nach und nach durch einen im Jahre 1845 gebildeten Missionsverein eine sogenannte Lutherische Partei zu organisiren strebte, so ließen gegen diese und ihre Bestrebungen eine Schrift des Consistorialraths Steinweg: „Ueber die kirchliche Union in den Fürstenthümern Walbed und Pyrmont, dargestellt und vertheidigt von R. Steinweg. Arolsen 1859.“ Und in Folge derselben erließ das Kirchenregiment den 21. October 1859 eine Bekanntmachung, daß den Volationen aller stellenden Geistlichen in Zukunft folgendes Postscript werde beigefügt werden: „Im Uebri- gen bemerken wir, daß Sie Ihr Amt in Uebereinstimmung mit der bei uns gesetzlich bestehenden Union zu verwalten haben und daß dieses Bedingung Ihrer gegenwärtigen Berufung und Anstellung ist.“ Seit 1800 bis 1810 saß merkwürdigerweise nicht ein einziges geistliches Mitglied in dem aus 4—5 weltlichen Mitgliedern bestehenden Consistorium, von den Jahren 1810—1840 eins, von den Jahren 1840—1850 zwei. Im Jahre 1853 hat die kirchliche Behörde, auf Betrieb des um Kirche und Schule verdienten Consistorialraths Karl Curze, eine neue Organisation erhalten. Das Consistorium besteht gegenwärtig aus einem engeren und einem weiteren. Das engere besteht aus zwei geistlichen und einem weltlichen Mitgliede gebildet (Consist. - Dir. Bauer, Consist. - Rath Steinweg, Consist. - Rath Albracht), das weitere aus drei geistlichen und zwei weltlichen Mitgliedern (den genannten und Consist. - Rath Brandt, Consist. - Dir. vacat mit Tode des Staatsraths Schumacher). Das Consistorium steht unmittelbar unter

hatte, endete mit Absetzung zweier Prediger. Hatte man dem Conrector Herr Corbach den Gebrauch des Heidelberger Katechismus beim Religionsunterricht 1583 zwar untersagt, so wurde doch auf dessen Weigerung, sein Kind mit der Kirchenordnung enthaltenen Formel „Fahr' aus, du unreiner Geist und gib den heiligen Geist“ taufen zu lassen, der Gebrauch dieser Formel im J. 1584 in Lande abgeschafft. Im J. 1565 gebrauchte ein Pfarrer bei seinem Unterr. Katechismus von Brenz. Aber auch in der äußeren Gemeindeverfassung tritt die Richtung hervor. So wurden z. B. schon im J. 1565 zu R. -Euse sechs gewählt, welche hinfort „zur Erhaltung christlicher Kirchendisciplin beneben den meistern ein ernstlich fleißig Vffsehen haben sollen vñ diejenigen, so vñ die den Fest-, Sonn- und Bettage aus lauterem Muthwillen die Predigt versäumen.“ die ganze Kirchengemeinde des Amtes Eilhausen wurden acht Männer zu Kirchen gewählt, welche Aufseher der muthwilligen „Feierbrecher“ seyn sollten. Sie aber nicht verkannt werden, daß schon in den 50ger und 60ger Jahren einzelne mehr dem Lutherischen Lehrbegriffe zugethan erschienen.

Bald nach Abschaffung des Exorcismus wurde es jedoch in confessioneller ganz anders in unserm Lande. Die Strömung des ausschließlich Lutherischen ergriff jetzt den größeren Theil der Geistlichkeit. Die Streitigkeiten über Lu und Calvinismus traten am Ende des 16. Jahrhunderts mit großer Heftigkeit. Den größten Einfluß hierauf übte der bekannte Kirchenliederdichter Philipp I zu Alt-Wildungen aus. Anlaß zum Streite gab das Dogma von der I Philipp Nicolai brachte dasselbe auf der Synode zu Wildungen im J. 1589 g Pfarrer Heinrich Crane zur Sprache. Die Streitfrage wurde darauf noch dre der Synode, im J. 1590, 1591 und 1592, abgehandelt und endete damit, da von der Synode excommunicirt und von der Gräfin Margaretha seines Dien setzt wurde. Ein gleicher Streit Nicolai's mit dem gräflichen Kanzleirath Ve Alt-Wildungen, welcher einige Jahre dauerte und großen Anstoß erregte, ist i Ausgange nicht bekannt. Im Jahre 1604 aber wurden sogar die lutherische tionsartikel, welche den Zweck hatten, die Lutherische Kirche von den Calvinisten zu säubern, von den Geistlichen des Landes auf Veranlassung des Superin Victor unterschrieben. Die Concordienformel ist erst im Jahre 1640 durch d Ausgabe der Kirchenordnung als Bekenntnisschrift publicirt worden, doch hat J. 1597 von einem Geistlichen ein Revers betreffs ihrer Anerkennung ausgestellt müssen. Und es scheint diesem nach, als sey dieselbe schon früher allgemein worden. So herrschte denn im 17. Jahrhundert in der waldeck'schen Landest strenge Lutherthum, ja es war so mächtig, daß im Jahre 1687 vertriebenen W und französischen Reformirten die erbetene Aufnahme im Lande größtentheils c fessionellen Gründen versagt wurde. Am Ende des 17. Jahrhunderts aber ein Rückschlag gegen die in starren Orthodoxyismus verfallene Theologie. Er von Seiten der Schüler des frommen Spener und Franke. Zuerst traten ein Jahr 1680 bei einem Informator am Hofe zu Cleinern Zeichen der durch jen Männer vertretenen Richtung hervor. Der Informator wurde vor das Con gerufen und darauf 1689 entlassen. Noch heftiger brach der Kampf durch ei deren gräfll. waldeck'schen Informator aus. Anton Wilhelm Böhme, aus I wurde seiner irrigen Lehren wegen vor eine besondere Commission gefordert un darauf aus Eifer „vor die Reinigkeit der Lehre“ im Jahre 1700 das consil oundi. Böhme ging darauf nach England, wurde königl. Hofprediger in der meskapelle zu London und hat sich namentlich um das Missionswerk in En große Verdienste erworben. Um dieselbe Zeit war Otto Heinrich Becker an geringhausen zum Regierungs- und Consistorialrath berufen. Auch er gehörte d Richtung an. Er hielt in der Familie Bettstunden, las des Sonntags aus de oder eine Stelle aus dem Lutherischen Katechismus, aus Arnd's wahren Chri

zugleich war er mit Fleiß auf Beförderung des wahren Christenthums bedacht, er wohl wußte, „daß ein Landesherr nicht glücklicher seyn kann, als wenn alle Untertanen, oder doch die meisten, fromme Christen und wohl erzogene Leute sind.“ Er proponirte eine Kirchendisziplin, sorgte für eine Vormundschaftsordnung, ein Waisenhaus und ein Seminarium Theologiae in's Leben, setzte ein Edikt über Ceremonien bei Hochzeiten, Kindtaufen, Begräbnissen auf zc., verfaßte eine Schulordnung (1704), vertheilte das Neue Testament 3000mal und sonst erbauliche Tractate an die Leute. Als aber im Jahre 1710 ein Gedicht erschien gegen die „redlichen, die von den Feinden Pietisten gescholten werden“, da verfaßte er ein Gegenstück, und nun trat der Kampf offen hervor. Beder stellte in seinem Gedichte die Hauptung auf, Pietisten und Schwärmer, die man so schelte, seyen nicht im Lande, im Lehren und Leben unsträflich, bekleideten Ehrenämter und seyen vom Consistorium nicht des geringsten Irrthums beschuldigt. Ein Herr von Rauckbar aber wußte dem Grafen Anton Ulrich zu bewirken, daß auf der Synode der Superintendent Schmidt eine heftige Rede gegen Beder's Gedicht hielt und daß von sämmtlichen Gutachten darüber abgefordert wurden, die zum großen Theil ungünstig für Beder ausfielen. Auch der Landtag bat im J. 1710, daß durch ein Edikt der verführerischen Kotte gesteuert werde. Ein von der Universität Rostock eingeholtes Gutachten war bei, und so erschien im Jahre 1711 ein scharfes Edikt gegen die Pietisten. Beder wurde ein Proceß eingeleitet. Diesem harten Verfahren gegen ihn zu weichen, beschloß er seinen Dienst aufzugeben. Er nahm die erledigte erste Regierungs-Consistorialstelle nebst der Direction der gräflichen Kanzlei zu Bidingen an. Im Jahre 1712 erschien auf Befehl der waldeck'schen Landesobrigkeit eine Hist. pietist. Waldeckensis.

Nachdem im Jahre 1623 vom Superintendenten Jeremias Nicolai die Errichtung eines Consistoriums beantragt worden war, trat ein solches etwa gegen das J. 1680 in's Leben. Neben demselben bestand die Geistlichkeits-Synode bis zum Jahre 1809. In diesem Jahre wurde sie durch das Kirchenregiment „vorerst ausgesetzt, bis ihr eine zweckmäßige Einrichtung gegeben seyn würde.“ Im J. 1788 war die Concordienformel von den symbolischen Büchern, auf welche die Prediger bis dahin eidlich verpflichtet waren, weggelassen. Eine freiere theologische Richtung brach sich Bahn. Im Jahre 1809 wurde dann, nachdem seitens der Gemeinden keine Einsprache geschehen, durch das Kirchenregiment die Union gesetzlich im Fürstenthume eingeführt. Da sich nun als Feind zu dem vulgären Rationalismus nach und nach durch einen im Jahre 1845 gegründeten Missionsverein eine sogenannte Lutherische Partei zu organisiren strebte, so gab gegen diese und ihre Bestrebungen eine Schrift des Consistorialraths Steinmez: „Kirchliche Union in den Fürstenthümern Waldeck und Pyrmont, dargestellt und genehmigt von R. Steinmez. Krosen 1859.“ Und in Folge derselben erließ das Kirchenregiment den 21. October 1859 eine Bekanntmachung, daß den Vocationen aller künftigen Geistlichen in Zukunft folgendes Postscript werde beigefügt werden: „Im Folgenden bemerken wir, daß Sie Ihr Amt in Uebereinstimmung mit der bei uns gesetzlich bestehenden Union zu verwalten haben und daß diese Bedingung Ihrer gegenwärtigen Berufung und Anstellung ist.“ Seit 1800 bis 1810 saß merkwürdigerweise nicht ein einziges geistliches Mitglied in dem aus 4—5 weltlichen Mitgliedern bestehenden Consistorium, von den Jahren 1810—1840 eins, von den Jahren 1840—1850 zwei. Im Jahre 1853 hat die kirchliche Behörde, auf Betrieb des um Kirche und Schule verdienten Consistorialraths Karl Curze, eine neue Organisation erhalten. Das Consistorium besteht gegenwärtig aus einem engeren und einem weiteren. Das engere besteht aus zwei geistlichen und einem weltlichen Mitgliede gebildet (Consist.-Dir. Bauer, Rath Steinmez, Conf.-Rath Albracht), das weitere aus drei geistlichen und zwei weltlichen Mitgliedern (den genannten und Conf.-Rath Brandt, Consist.-Dir. vacat mit Tode des Staatsraths Schumacher). Das Consistorium steht unmittelbar unter

dem Fürsten als *summus episcopus*. Die kirchlichen Gemeinden sind in drei Kreise, deren jedem ein Superintendent vorsteht, getheilt: Kreis der Twiste (Superintendent u. Pfarrer Schotte zu Rhoden), Kreis der Eder (Superint. u. Pf. Steinmetz zu Sockhausen), Kreis des Eisenbergs (Superint. Math. Pf. Brandt zu Corbach). Dazu kommt Pyrmont (Superintendentur. Verweser Pf. Nissen zu Neersen). Es gibt 52 Pfarren. Jeder, dem eine Pfarrstelle übertragen wird, erhält eine Bolationsurkunde vom Consistorium im Namen des Landesherrn. Es heißt in derselben seit 1844 u. A.: „Wir rufen Sie also und dergestalt, daß Sie der Gemeinde N. N. das Wort Gottes nach Anleitung der heil. Schrift und der darauf sich gründenden symbolischen Bücher unserer Kirche rein, deutlich und unverfälscht lehren, predigen und vortragen.“ Die Pfarrer sind die nächsten Aufseher über die Volksschulen und nach dem Schulgesetz auch ständige Mitglieder der Ortschulvorstände und Vorsitzende in denselben. Die Gehalte der Geistlichen sind ungleichmäßig, theilweise gering: 900 Thlr., einige nur 400 Thlr. Die Immunität der Geistlichen von persönlichen öffentlichen Abgaben und Steuern, welche ihnen früher zustand, wird nicht mehr anerkannt, wohl aber die Freistellung derselben von Gemeindelasten. Sonst besteht eine Adjunktur-Casse zur Erleichterung für dienstunfähige Geistliche, eine vorhin selbstständige, seit 1840 mit der Staatsbank Wittwenkasse vereinigte Wittwenkasse, eine Begräbnißkasse, aus welcher letzteren nach getretenem Todesfalle eines Geistlichen den Hinterbliebenen eine einmalige Unterstützungsgewährt wird. Der früher seit 1845 bestandene Missionsverein ist aufgelöst, doch jährlich in allen Kirchen auf den 1. Sonntag nach Epiphania eine Collette zum Nutzen der Heidenmission angeordnet. Wohin die Beiträge geschickt werden sollen, bestimmen betreffende Pfarrer im Einverständniß mit dem Kirchenvorstande. — Katholische Gemeinden bestehen zu Eppie, N.-Schleibern und Hillershausen, eine kleine zu Arolsen. Der Zwang, in welchem die zerstreut im Lande lebenden Katholiken der evangelischen Kirche gegenüber vorhin standen, ist durch eine im Jahre 1861 gegebene Verordnung aufgehoben und sind dieselben bei den genannten katholischen Gemeinden eingeschrieben. Diese Gemeinden gehören zu dem Sprengel des Bischofs zu Paderborn. — Ganz einzeln finden sich Mennoniten und Quäker, letztere besonders im Fürstenthume Pyrmont vor. — Für die evangelische Kirche ist durch eine vom verstorbenen Cons.-Rath entworfenene, 1857 gegebene kirchliche Gemeindeordnung die Grundlage zu einer Synodenordnung gegeben, auf deren Einführung eine bedeutende Zahl Geistlicher und Laien im November d. J. (1862) bei dem fürstlichen Consistorium angetragen haben.

Quellen: Varnhagen, Erste Einführung des Christenthums in unser westliches Vaterland. Marburg u. Kassel 1818. — Geschichte der Kirche St. Kilian zu Corbach. Von L. Curze und F. v. Rheins. Arolsen 1843. — Geschichte und Beschreibung des Fürstenthums Waldeck. Von L. Curze. Arolsen 1850. — Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in dem Fürstenthum Waldeck. Von Carl Curze. Arolsen 1850. — Die kirchliche Gesetzgebung des Fürstenthums Waldeck. Von Carl Curze. Arolsen 1851. — Carl Curze. Ein Lebensbild von C. Beck. Arolsen 1856. Die kirchliche Union in den Fürstenthümern Waldeck und Pyrmont, dargestellt und theilhaftig von R. Steinmetz. Arolsen 1859. — Dr. Philipp Nicolai's Leben und Wirken. Nach den Quellen von L. Curze. Halle 1859. Louis Curze.

Waldenser, nebst den böhmischen und mährischen Brüdern die einzige von allen vielen dissentirenden Parteien des Mittelalters, welche ihr Daseyn in die neuere Zeit über gerettet hat, und zwar, gleichwie die genannten Brüder, in Folge einer Umgestaltung. Diese erfolgte bei den Waldensern, die durch ihre Verbindung mit den weiter vorgeschrittenen Brüdern darauf vorbereitet waren, zur Zeit der Reformation, unter Anleitung der Reformatoren der Schweiz und Straßburgs. So theilt sich ihre Geschichte in zwei große Hälften, die durch die Reformation von einander geschieden sind *).

*) Der geneigte Leser wird sich sogleich überzeugen können, daß dieser Artikel nicht ein bloßer Auszug ist aus unserer Schrift über die romanischen Waldenser, sondern derselben wesentlich

ausgesprochen. Unter den Pfarrern, die hier zusammenkamen, sind besonders **Meinhard** und **Jonas Trygophorus**, **Jeremias Homberg**, **Theodor Kaffenbach** zwei Geistliche aus dem Lippischen nahmen Theil, unter diesen der bekannte **Jannemann**, Pfarrer zu Lemgo. Von dieser Synode wurde man für das ganze Land Kirchenordnung angenommen. Zur Grundlage derselben hat die von **Joh. Wenz** seit dem J. 1529 verfaßte gedient. Dieselbe war bereits 1544 von dem **Landes-Adam Kraft** für **Corbach** empfohlen und 1545 von dem **Grafen Wolrad von Melancthon** zur Begutachtung geschickt worden. Sie wurde im J. 1556 zu **g** gedruckt und erschien 1557. Im Allgemeinen gehört sie zu denen, welche den **in** **Kitus** angenommen haben. Nach ihr wurden drei **Superintendenten** und eine **Visitation** im Lande angeordnet. Eine Synode der Geistlichen im **Beisein** **r** **gründlicher Abgeordneter** mußte jedes Jahr gehalten werden. Es stand ihr **der** **das** **Recht** **des** **Rathes** **und** **Beschließens** **in** **Betreff** **der** **wichtigsten** **angelegenheiten** **der** **Kirche** **zu**, noch ist sie niemals berufen, die inneren Angelegenheiten der Kirche zu ordnen; so wurden z. B. **Katechismen** und **Gesangbücher** **ein-** **same** **sie** **zu** **fragen**. Die Synode diente vielfach dazu, daß die **Behörde** **auf** **neue** **Verordnungen** **bekannt** **machte**, oder die **alten** **immer** **und** **immer** **wieder** **neu** **vorlegen** **ließ**, hauptsächlich aber gab die **Lehre** **einen** **Hauptpunkt** **für** **die** **kommen** **an**.

Wachten wir die innere Entwicklung der evangel. Kirche im waldd. Lande, so **von** **Anfang** **an** **bis** **etwa** **gegen** **das** **Ende** **des** **16.** **Jahrhunderts** **eine** **frei-** **er** **un-** **ver-** **ken-** **bar**. **Joh.** **Trygophorus**, **der** **waldd.** **Reformator**, **stammte** **aus** **wo**, **wie** **Hepp** **nachgewiesen** **hat**, **von** **Anfang** **an** **die** **Melancthonische** **Doctrin** **hohes** **Bekanntniß** **Platz** **gegriffen** **habe**. Demgemäß heißt es nun auch in der **„gemeinen** **Beichte“** **der** **1534** **von** **Trygophorus** **entworfenen** **Kirchenordnung**: **„Nun**, **das** **die** **guten** **reichen** **geheimnis** **unser** **erlösung** **vnd** **der** **willen** **wyer** **stomlet** **synt** **also** **in** **rechten** **glauben** **begangen** **vnd** **vollenbracht** **werden**, **das** **mit** **den** **duß** **sichtbare** **zeichen** **broits** **vnd** **wuns** **der** **unsichtbaren** **euner** **göttlichen** **gnade** **deines** **engeborenen** **Sohns**, **wilche** **nach** **seiner** **ordnung** **alhr** **durchs** **wort** **und** **mit** **deines** **Hohw. Sacrament** **solle** **ange-** **zeten**, **deines** **gegenwärtigen** **deinem** **thener** **zu** **vergebung** **seiner** **hande** **und** **zu** **des** **ewigen** **lebens** **gerate.“** Die **Ependeformel** **lautet** **bei** **Darreichung** **des** **„Getend**, **glaube** **und** **bekenne**, **das** **Christus** **vor** **dich** **gestorben** **ist“**; **bei** **Dar-** **re-** **ich** **des** **„Getende**, **glaube** **und** **bekenne**, **das** **das** **Blut** **Jesu** **Christi** **vor** **wilchen** **ist.“** **Und** **dieser** **Auffassung** **entsprechend**, **heißt** **es** **in** **dem** **von** **Trygo-** **phorus** **im** **Jahre** **1532** **verfaßten** **Katechismus**: **„Das** **ist** **warlich** **der** **hilige** **Kichman** **des** **Herren** **Jesu** **Christi**, **den** **nun** **hnt**, **das** **er** **die** **Seele** **wulle** **Episen**, **ernern** **unren** **zum** **ewigen** **leben.“** Die **in** **der** **ältesten** **Kirchenordnung** **von** **Trygo-** **phorus** **angeordnete** **Ependeformel** **ging** **nun** **auch** **in** **die** **Kirchenordnung** **vom** **J. 1556** **zu** **so** **mehr**, **da** **dieselbe** **von** **Melancthon** **geprüft** **worden** **war** **und** **der** **Artitel** **ent-** **nahm** **aus** **der** **Waldenburger**, **gleichfalls** **von** **Melancthon** **revidirten** **Kirchen-** **ord-** **nung**, **entlehnt** **war**. **Aber** **außerdem** **beweisen** **auch** **sonstige** **Thatsachen**, **daß** **in** **der** **Landeskirche** **bis** **1584** **eine** **frei-** **ere** **Richtung** **herrschend** **war**. **Einige** **Pfarrer** **be-** **trug** **daß** **sie** **im** **Jahre** **1556** **bei** **ihrer** **Kirchenvisitation** **die** **Geistlichen** **ermahnt** **die** **Lehre** **des** **Christenthums** **zu** **lernen** **und** **zu** **lehren** **nach** **den** **locis** **comm.** **und** **1558** **so**, **wie** **die** **Lehre** **dargestellt** **sei** **in** **dem** **Katechismus** **Luther's**, **Magburg. Confession**, **in** **der** **Apologie** **und** **in** **den** **locis** **und** **dem** **Examen** **hiliphus**, **so** **daß** **also** **diese** **Schriften** **Melancthon's** **den** **symbolischen** **Bü-** **ch-** **ern** **ge-** **stellt** **werden**. **Ferner** **wurde** **die** **Lehre** **Lucan's**, **Superintendenten** **zu** **von** **der** **Nothwendigkeit** **der** **Nothtaufe**, **weil** **ungetaufte** **Kinder** **nicht** **selig** **worden** **und** **durch** **das** **Sacrament** **der** **heiligen** **Taufe** **gereinigt** **werden** **mußten**. **Die** **Synoden**, **1560** **und** **1561**, **verworfen** **und** **der** **Streit**, **der** **Auffsehen** **gemacht**

unden, hervorzuheben, um ihren Beschuldigungen größeres Gewicht zu geben. Die mit der Vermuthung so wie mit jenen allegorischen Spielereien in Verbindung gebrachte Ableitung des Namens der Sekte von val, vallis, ist etymologisch auf keine Weise zu rechtfertigen. In allen Formen, die der Name angenommen, Waldenses, Valdesii, Fadoys, Vaudes, Vaudois, findet sich der Buchstabe d, der jene Ableitung unmöglich macht *).

Der genannte Waldus, ein reicher Bürger von Lyon, empfand bei dem Anhören der evangelischen Lektionen im öffentlichen Gottesdienste den Trieb, zu wissen, was eigentlich darin gesagt sey (audiens evangelia, curiosus intelligere quid dicerent). Er verband sich deswegen mit zwei Priestern und schloß mit ihnen eine Art von Vertrag, so daß der eine, der Grammatiker Stephanus de Ansa, die Evangelien in die romanische Volkssprache übersetzen, der andere, Bernhard von Nivros, der sich mit Arabien beschäftigte, der Schreiber des ersten seyn sollte. Auf ähnliche Weise übersetzten sie viele Bücher der Schrift und viele Aussprüche der Heiligen, nach Titeln getauft, welche sie Sentenzen nannten (auctoritates SS. multas per titulos congregatas). Waldus las die so erworbenen Schriftstücke öfter und prägte sie seinem Herzen ein. Er berichtet Stephanus von Vorbone, der von Augenzeugen dieß vernommen und jene dem Priester selbst gekannt hat. Er deckt uns damit den Ursprung der ganzen Bewegung auf; zu Grunde liegt der Trieb, die Schrift kennen zu lernen, der fort und fort in Waldus und den Seinen wirkt, sie immer weiter treibt und zuletzt zur Annahme der Reformation führt. Denn sie sind sich bewußt, daß sie zum Verständniß der Schrift eine gewisse Anleitung bedürfen; diese suchen sie also zuerst bei den Kirchenvätern, denen sich Waldus Auszüge machen läßt, nach damaliger Sitte, wie denn schon der Nachfolger des Agobard, S. Augustini sententiarum herausgab (s. Max. bibl. T. XIV. F. 340 sq.). Waldus schließt sich an die katholische Kirche möglichst an, denn auch das Unterfangen, die Bibel in die Volkssprache zu übersetzen und zu predigen, damals von der Kirche keineswegs verboten war. Das Neue und Ungewöhnliche dieses, daß Waldus bemüht ist, sowohl die Schrift als die Sentenzen der Väter in die Volkssprache übersetzen zu lassen; insofern unterscheidet sich Waldus wesentlich von Franz von Assisi, obschon er sonst, wie wir sogleich sehen werden, einige Aehnlichkeit mit ihm hat.

Waldus nahm zunächst die Evangelien zur Richtschnur seines Lebens; und zwar er unter den Aussprüchen Christi vorzüglich diejenigen in das Auge, wo Christi die Gefahren des Reichthums schildert, die Armen preist, und die Dahingabe des Besitzes denjenigen, die ihm nachfolgen wollen, anempfiehlt. Diese Aussprüche Christi machte Waldus in ihrem buchstäblichen Sinne geltend, und leicht war es ihm, bei den Kirchenvätern die Bestätigung dieser Auffassung zu finden. Er gab sein Vermögen dahin, er ergriff die Idee der evangelischen Arthumlichkeit in der Art und Weise des Mittelalters, oder vielmehr wurde er von jener Idee ergriffen. Er suchte und fand Genossen, die nach Nivros zunächst nicht das Predigen ausgingen. Je mehr aber Waldus und seine Anhänger sich in dieser Richtung befestigten, desto mehr tauchte in ihnen der Gedanke auf, daß sie in Nachahmung des Lebens Christi und der Apostel noch einen Schritt weiter gehen und auch predigen sollten. Dieser Gedanke wurde ihnen von Anfang an nahe gelegt durch die Verhöhnung der Predigt von Seiten der Geistlichen, durch die religiöse Unwissenheit des Volkes. So predigten sie denn öffentlich auf den Straßen der Stadt, verbreiteten bald in den umliegenden Orten, drangen in die Häuser, predigten selbst in den Kirchen, sey es, daß sie außerhalb der Stunden des Gottesdienstes sich den Eingang

*) Eben so unthunlich ist es, die Benennung pagus Waldensis, pays de Vaud, worauf die Anhänger jener Ableitung sich berufen, von den Thälern abzuleiten, womit das Land durchwachsen ist. Ruchat abrégé de l'histoire ecclésiastique du canton de Vaud. p. 111. Ausgabe von 1838, p. 111: la faute est pardonnable aux étrangers.

zu verſchaffen wußten, ſah es, daß ſie nach der Meſſe das Wort ergriffen. Männer und Weiber traten predigend auf; daß ſie von Seiten des Volkes Widerſtand gefunden wird durchaus nicht ſagte. Im Gegentheil läßt Alles darauf ſchließen, daß ihnen die Thüre des Wortes überall weit geöffnet wurde. Die ängſtlichen Befürchtungen, welche um dieſe Zeit die Gemüther vieler erfüllten, als ob fürchtbare Kataſtrophen bald eintreten ſollten, als ob die Nähe des Antichriſt oder gar der jüngſte Tag bevorſtünde, mögen auch dazu beigetragen haben, daß die Leute den Anſprachen der Waldeſer Gehör gaben. Um ſo weniger konnten ſie der Ungunſt der Kirche entgehen. Der Erzbischof von Lyon verbot ihnen das Predigen. Sie hingegen, Waldus an der Spitze, berieth ſich auf das Wort Apgeſch. 5, 29: man müſſe Gott mehr gehorchen als den Menſchen, — Gotte, der den Apoſteln geboten: verkündigt das Evangelium aller Creaturen, — darauf wurden ſie aus Lyon vertrieben; ſie wandten ſich, Weiber mit ſich führend, nach Aarau, beſonders nach dem ſüdlichen Frankreich, wo die Katharer und die ſprachwobriſch gewordene Schlichkeit der Geiſtlichen ihnen mächtig vorgearbeitet hatten*). Sie dachte aber ſo wenig an Trennung von der Kirche und waren ſich ſo wenig einer Differenz mit der Kirche bewußt, daß ſie an das 3te lateranenſiſche Concil unter Alexander III. (1179**) appellirten. Nach dem Berichte eines der anweſenden Prälaten (Gualterus Mapes) zeigten ſie ein in franzöſiſcher Sprache geſchriebenes Buch vor, worin der Text und eine Erklärung (glossa) des Paſters und der meiſten Bücher beider Teſtamente enthalten war. Sie baten ſehr dringend um Erlaubniß zum Predigen. Mapes geſchickelt mit einer gewiſſen Raibetät, warum ſie abgewieſen wurden; er ſagt nämlich: wenn ſie (die Geiſtlichen der römischen Kirche) ſie zu laſſen, ſo werden wir verjagt werden. Sie wurden damals nicht excommunicirt, ſondern man ließ ſich ſogar in theologische Sprache mit ihnen ein. Mapes hatte auf Geheiß des Papſtes vor vielen Zeugen zwei der bedeutendſten Mitglieder der Sekte ein Geſpräch, wobei es ihm gelang, ehrlüche Unbefangenheit zu überliſten. Nachdem er ſie gefragt, ob ſie an Gott den Vater und an Gott den Sohn glaubten, fragte er ſie, ob ſie auch an die Mutter Glauben. Ihre bejahende Antwort rief ein allgemeines Gelächter hervor. Aus der Darſtellung deſſelben Mapes geht hervor, wie ſie damals organiſirt waren, als eine Art von Predigerorden; ohne feſte Wohnſitze, gingen ſie je Zwei herum, baarfuß, wollenen Bußkleidern (lansis), Alles gemein haltend; das ſind die ſpäteren perfecti. Der Unterſchied von den erodentes, diejenigen, die das Volk die eigentlichen armen Waldeſer von Lyon nannte, ſich ſelbſt nannten ſie Arme im Geiſte oder Gedemüthigte (miliati). Da ſie ohne Erlaubniß zu predigen fortfuhren, ſprach Lucius III. im J. 1184 den Bann über ſie aus, der ſpäter öfter (zunächſt von Innocenz III. auf dem 4ten lateranenſiſchen Concil 1215) über ſie ausgeſprochen wurde. Durch das Alles ließen ſie ſich keineswegs abſchrecken noch entmuthigen; ſie breiteten ſich ſchon bis zum Ende des 12. Jahrhunderts ziemlich weit aus, in Südfrankreich, Oberitalien, wo Mailand ihr Hauptſitz wurde, und ſelbſt bis nach Aragonien, wo König Alphons II. im J. 1194 ein ſehr ſcharfes Edikt gegen ſie erließ (Hahn S. 705).

Bereits wurde an mehreren Orten gegen ſie eingegritten, doch ohne daß man äußerſten Maßregeln gegen ſie ergriffen hätte. Wie ſie denn überall unter dem Namen eines Hungers nach dem Worte Gottes anregten, ſo zeigte ſich dieß beſonders in der Stadt und Diöceſe Metz. Heilsbegierige Laien, Männer und Frauen, ließen ſich das Evangelien, die Briefe des Apoſtels Paulus, die Pſalmen, Hiob und mehrere andere Bücher in's franzöſiſche überſetzen, erbauten ſich daraus in geheimen Zuſammenkünften

*) Die Zeitangaben ſind nicht ſicher zu ermitteln. Nach Stephanus fand der Urfprung der Sekte ſtatt im J. 1170 unter dem Erzbischof Jean de Belles-Mains; allein nach der hiſtoire de Languedoc III, 47. wurde dieſer Mann erſt im J. 1181 auf den erzbischoflichen Stuhl von Narbonne erhoben. Yvonnet nennt das Jahr 1180 als das Jahr, wo Waldus aufgetreten.

***) Dieſchhoff S. 34 f. vermuthet ein Concil vom J. 1212.

versprochen eifrig einigen Priestern, die sie deshalb zur Rede stellten, und zogen sich von Seiten des Bischofs eine Anklage bei Innocenz III. zu (1199), doch ohne daß sie geradezu der Irrlehre beschuldigt hätte. Innocenz wollte in seinem Schreiben dem Bischof im Rege das Unterfangen der Erweckten von Rege nicht unbedingt verzeihen, sondern er tadelte zunächst nur die damit verbundene Verachtung der Priester und die Usurpation des Predigtamtes (s. Innoc. III. epist. lib. II. ep. 141), worauf 1000 einige Abte nach Rege kamen (vielleicht der Cistercienser, die sich damals häufig in Bekämpfung der Rege abgaben), die genannten Bücher, deren sie habhaft werden konnten, verbrennen ließen, gegen die Waldenser predigten und so die Sekte, wie es heißt, daselbst androtteten, die aber selbst 1222 noch nicht völlig vertilgt war. Etwas später veranstaltete Bernhard, Erzbischof von Narbonne (1181—1191), ein Religionsgespräch mit einigen Waldensern vor einer großen Versammlung von Geistlichen und in der Stadt Narbonne selbst. Es wurden ihnen hauptsächlich zwei Vorwürfe gemacht, daß sie der römischen Kirche ungehorsam seyen, daß sie Alle predigen, ohne Rücksicht auf Stand, Alter und Geschlecht, worin sich eben ihr Ungehorsam zeigte; daher wandten die Waldenser sich auf die Rechtfertigung hinsichtlich dieses zweiten Punktes beschränkten. Sie behaupteten den Satz auf, daß Jeder predigen solle, der das Wort Gottes unter das Volk auszusenden verstehe, und führten theils Bibelsprüche (Jak. 4, 17. Mark. 9, 38. 39. Luk. 1, 15—18. 4 Mos. 11, 29), theils Aussprüche Gregor's des Großen und die ihm angeführten Beispiele der predigenden Laien Honoratus und Equitius an. Für die Weibern gestattete Erlaubniß, zu predigen, beriefen sie sich auf Tit. 2, 3. 4. 1 Tim. 2, 36. Darauf wurde gegen ihre Entschuldigung, daß man Gott mehr als Menschen gehorchen müsse, protestirt, worauf der bestellte Schiedsrichter, der Priester Eberhard von Deventer, sie für Rege erklärte in den angeregten Punkten. Von irrigen Ansichten wird ihnen von Bernard Abt Fontis Calidi der uns den Bericht über jenes Gespräch gibt, nur dieses angeführt, daß sie die Almosen, Gebete und Messen für die Armen als unnütz verwarfen. Alanus wirft ihnen außer den genannten Punkten noch hinzu, daß man bloß den guten Prälaten gehorchen müsse, daß die Priester keine Kraft habe, daß man nicht gehalten sey, dem eigenen Priester zu beichten, und dieses im Zusammenhange damit, daß zum Weißen, Binden und Lösen das Verdict mehr bewirke als der ordo oder die officielle Verpflichtung (quod magis operam operitum ad consecrandum vel benedicendum, ligandum et solvendum, quam verbum vel officium, C. 8). Dieß ist nicht bloß Consequenzmacherei des Alanus, wie man gemeinlich meint, sondern entspricht mehr oder weniger der waldensischen Anschauungsweise, wie sie sich auch darin kundgibt, daß Waldus, ehe er als Prediger austrat, zu einem Apostel ähnlich zu werden und zu leben sich bestrebt. Näher sprachen sich die Waldenser darüber so aus, daß derjenige, der geistliche Funktionen ausüben wolle, nicht in sich haben, Christi Gestalt (figura) in reinem, guten Wandel führen zu lassen, wie auch Moses, ohne Priester zu seyn, auf diese Weise zur Benediction beauftragt worden sey (Alanus ibid.). Dieselbe Anschauungsweise wird ihnen noch am Ende des 15. Jahrhunderts vorgeworfen in dem Satze: quantum quis habet sanctorum, tantum habet facultatem et potestatem in ecclesia et non ultra exordem (rom. Wald. S. 282). Es entsprach dieß einer in der katholischen auch sonst vorkommenden Auffassung, wonach z. B. Gregor VII. verbot, von den der Simonie verdächtigten Geistlichen priesterliche Verrichtungen anzunehmen, wodurch er sich den Vorwurf des donatistischen Irrthums zuzog, daß er die Geltung der Sakramente von der aktiven Beschaffenheit der Administrirenden abhängig mache. Dahin gehört auch die Erklärung Urban II. im J. 1096 gegebene Erklärung, daß die Mönche geeigneter seyen zum Hören als die Weltgeistlichen, weil sie mehr nach der Weise der Apostel lebten (Dieckhoff S. 179). Die genannte Anschauungsweise wurde aber von den Waldensern nicht in aller Strenge festgehalten. So sagten sie bisweilen nur, daß sie eine gewisse Macht hätten, von der Sünde zu absolviren, als die römischen Priester (rom.

Wald. S. 277); und durch eine ingeniose Wendung wußten sie, wie wir bald werden, die Wirkung der Consecration der Elemente des Abendmahls durch die schon Priester wenigstens für die würdig Genießenden festzuhalten. Ferner lehrt nach demselben Alanus, daß jede Lüge Todsünde sey*), daß das Eidschwören verboten (nach Matth. 5. 34. Jak. 5, 12.), eben so das Tödten eines Menschen Matth. 5, 21. 26, 52. Ezech. 18, 32. 5 Mos. 32, 35), womit das jus glau Obigkeit geläugnet ist, daß die Prediger nicht sollen mit den Händen arbeiten (nämlich bloß von den Almosen der Gläubigen leben). Außerdem unterschiede sich damals, wenigstens was die predigenden Waldenser betrifft, durch eine be Tracht, die derjenigen der Mönche ähnlich war; sie trugen nach der Chronik von I zum J. 1212 cappas quasi religionis, und oben geöffnete hölzerne Schuhe, ob durch ein Kreuz unterschieden von anderen Schuhen; sie erhielten daher, von Sabot, Holzschuh, den Namen Sabatati, Xabatenses, Insabbatati, Inzabbata. Dabei widersetzten sie sich eifrig den Irrthümern der Katharer, mit denen sie im Frankreich öfter in denselben Familien zusammentrafen; ihre Schriftkenntniß verhalf sie zur Bekämpfung der Katharer, daher geschah es, daß katholische Priester sich diese ihrer Hilfe bedienten (s. Guilelmus de Podio-Laurentii f. 666). Priester neigten zu ihnen hin, welcher Umstand den Erzbischof von Narbonne zur anstaltung jenes Gespräches bewogen hatte. Auch eifrige Katholiken, wie der Peter von Baur Cernay, Ebrard v. Betune u. A. konnten nicht läugnen, daß weniger schlimm seyen, als andere Häretiker, daß sie in vielen Punkten mit den lichen völlig übereinstimmten.

Auf diese Seite der Sache wirft vieles Licht die Stiftung des Vereins der katholischen Armen meistens aus ehemaligen Waldensern bestehend. Aus dem Religionsgespräche zu Pamiers 1207 zwischen dem Bischof von Oisma und Begleitern einerseits und einigen Waldensern andererseits gehalten, war ein Durandus von Huesca (oder Oisca), der bis dahin zu den Waldensern sich g betwogen worden, von ihnen sich loszusagen und sich wieder mit der Kirche auszusprechen dabei wollte er aber nebst mehreren Freunden die strengere Lebensweise, die Waldenser angenommen, beibehalten und für die katholische Kirche thätig sein. Er betete sich deswegen 1209 an den Papst Innocenz III., der unter bestimmten Bedingungen auf den Vorschlag einging; und so entstand der Verein der katholischen Armen (pauperes catholici), der aber kaum seinen Stifter überlebte. S. Hurter, Ann 2r Bd. S. 283—287. Innoc. III. Briefe lib. XI. ep. 196. lib. XII. ep. Noch eine andere Gesellschaft, deren Haupt Bernardus primus genannt wird, unter denselben Bedingungen mit der Kirche wieder ausgehnt. S. Innoc. lib. ep. 97. lib. XV. ep. 137. Wir ersehen daraus, daß was die Waldenser von römischen Kirche trennte, von nicht größerem Belange war, als was wir bis jetzt geführt haben. Besonders verdient das Beachtung, daß die Genossen des Vereins meistens Priester waren, und fast alle wissenschaftlich gebildet (paene omnes litterate); sie unterrichteten im Worte Gottes und in den Sentenzen der Väter; sie nahmen sich der Erlaubniß der Diocesanbischöfe, in ihrer Schule (in schola nostra) das Volk zu richten und die Dissentirenden in den Schooß der römischen Kirche zurückzurufen. Er begab sich auch nach Mailand, wo er mehrere Waldenser bekehrte; er versprach hundert Waldenser zurückzubringen, wenn man ihnen erlaube, auf einem gewissen ihre zerstörten Schulgebäude wieder aufzurichten und daselbst sich mit den Brüdern und Freunden zu gegenseitiger Ermahnung zu versammeln. Innocenz III. war geneigt,

*) Wie denn auch der Lombard lib. II. dist. 38., auf Grund von Ps. 5. 7: perde qui mendacium loquuntur, die böswillige Lüge als Todsünde auffaßt.

**) Nach Perrin a. a. O. S. 9 soll diese letzte Benennung daher rühren, daß sie Sonntag feierten, nach Leger II, 329 daher, daß sie einen Hergensabbath feierten. Ant nennungen s. bei Hahn S. 264.

Ungehindert zu machen. Lib. XII. ep. 17. Was daraus geworden, weiß man nicht; es erhellt daraus aufs Neue, wie nahe die Waldenser der katholischen Kirche noch standen. Ihr Abscheu vor den Irrthümern der Katharier, die sie geradezu Dämonen nannten, die sie auf das Eifrigste bekämpften, mag viel dazu beigetragen haben, sie zur Annäherung mit der katholischen Kirche geneigt zu machen.

Unterdessen hatten die Dinge in Südfrankreich eine furchtbare Wendung genommen. Das von der Ketzerei angesteckte Land war vergebens auf friedlichem Wege durch mehrere Cisterciensermönche, durch Diego, Bischof von Osma, und dessen Begleiter bearbeitet worden. Im Jahre 1209 begannen in Folge des auf Befehl des Papstes gegebenen Kreuzzuges die verheerenden Religionskriege, die bis 1229 dauerten. In demselben Jahre wurde die Einrichtung der schon vorher wüthenden Inquisition durch das Concil von Toulouse vollendet. Die Dominikaner wurden in den Jahren 1232 u. 1233 durch Gregor IX. zu beständigen päpstlichen Inquisitoren ernannt. Weltliche Fürsten, wie Gregor IX., Friedrich II., Raymund VII., gaben für die Vollstreckung der Urtheile — *ecclesia non sinit sanguinem* — die nöthigen Befehle. So wüthete die Inquisition, unterstützt durch alle Mittel und Kräfte der geistlichen und weltlichen Gewalt, in den unglücklichen Gegenden. Da die Keger durch Verbreitung der Schrift in der Volkssprache so viel wirkten, so wendete die Hierarchie Alles an, um sie den Laien zu verbieten. Das Concil von Toulouse vom J. 1229 verbot den Laien das Lesen der Schrift, gleichviel, ob in lateinischer oder in der Volkssprache. Das Concil von Narbonne vom J. 1234 verbot Allen, Geistlichen wie Laien, das Lesen der Schrift in der romanischen Sprache. Es waren die ersten Bibelverbote.

Alle diese Maßregeln und Verfolgungen trafen die Waldenser ebensowohl wie die Katharier, mit denen sie überdies öfter verwechselt wurden. So mußte ihre Stellung in der nachfolgenden Kirche nothwendig eine etwas andere werden; sie konnten nicht umhin, sich von der Kirche, die sie im J. 1215 auf dem vierten Lateranconcil aufs Neue feierlich anerkannt hatte, in eine größere Opposition zu stellen, als vorher. Aber diese Opposition war nach verschiedenen Ländern und Zeiten vor der Reformation verschieden, und entsprechend variierten auch nach Zeit und Ort ihre antirömischen Grundsätze. Viel ist gewiß, daß die Angaben der katholischen Schriftsteller über sie, wenn sie einen Fortschritt der Waldenser im antirömischen Sinne bekunden, doch nicht in allen Punkten in völlige Uebereinstimmung zu bringen sind.

Zuvörderst sind zu unterscheiden, nach Moneta und Rainerius, zwei Hauptklassen von Waldensern, die französischen, welche der in Italien lebende Rainerius *pauperes Ultramontani* nennt, und die von denselben abstammenden *pauperes Lombardi*, worunter überhaupt die italienischen Waldenser zu verstehen haben, sofern sie größtentheils in der Lombardei, besonders in Mailand sich ausgebreitet hatten. Daß die *pauperes Lombardi* ursprünglich von den Arnoldisten abstammen, wie d'Argentré vermuthet, widerspricht der bestimmten Erklärung des ächten Rainerius; sondern das Wahre an der Sache ist dieses, daß die Waldenser der Lombardei nach der Weise des Arnold von Brescia und seiner Anhänger etwas kühner als die anderen aufgetreten sind. Nach beiden Schriftstellern wären die lombardischen Armen in ihrer Opposition gegen die römischen Dogmen weiter gegangen, als die in Frankreich, insofern sie die Gläubigen, die nicht mit Todssünde behaftet seyn, erlaubten, das Abendmahl zu empfangen und über die römische Kirche sich schärfer aussprachen. Wohl mag dieser Unterschied auch daher rühren, daß in der Lombardei Kirche und Staat nicht so geneigt auf die Keger drücken konnten, wie dieß in Südfrankreich der Fall war. Allein bei den französischen Waldensern finden wir, nach anderen Schriftstellern, eben so viele Ansprüche über die römische Kirche, so daß der Unterschied beider Arten noch am Ende des 13. Jahrhunderts verschwunden zu seyn scheint.

Indem wir nun zur Darlegung ihrer Lehren und Gebräuche übergehen, wobei wir besonders die französischen Waldenser in das Auge fassen, über welche ausführlichere

Berichte uns vorliegen, so müssen wir zuerst auf das Verhältniß der Waldenser römischen Kirche unser Augenmerk richten. Von der herrschenden Kirche ausgehoben sahen sie sich nicht als von der wahren Kirche ausgeschlossen, an. Demnach konnten sie die römische Kirche als solche wenigstens nicht ausschließlich als die wahre anerkennen. Die mildeste Vorstellungsort darüber bezeichnet Moneta 407 so: „vielleicht würden sie sagen, daß die waldensische Partei und die römische Kirche zusammen eine reine, katholische Kirche bilden, aber in zwei Theile geschieden, der eine Theil ist (maligna), der andere gut.“ Beide Arten der Waldenser leiteten das Verderben der Kirche vom Papste Sylvester ab, der von Constantin Reichthümer und weltliche Herrscher empfangen habe (Rainerius, Moneta 412). Sie lehrten, daß Sylvester auf Anruf des Teufels der erste Erbauer der römischen Kirche gewesen sey (Disputat. 178). Beide behaupteten, die römische Kirche sey die Hure in der Apokalypse Kap. 17. (Rainerius, Stephanus F. 89), nur daß die Lombarden die römische Kirche auch das Uebel in der Apokalypse genannt haben sollen; und wenn sie die römische Kirche die Kirche der Huren (coeclesia malignantium nach Rainerius) nannten, so lehrten die Ultramontanen sie sey das Haus der Lüge (liber sent. 264). Daran reißen sich Klagen über das Laster, die Habsucht, die Unwürdigkeit der römischen Geistlichen, ihre Abweichung von der evangelischen Wahrheit und von dem apostolischen Leben, Insofern, darauf sahen die Waldenser die Gültigkeit der über sie verhängten Excommunication und Excommunicationen, ergab sich daraus eine Oppositionsstellung gegen die gesammte kirchliche Disciplin. Insofern sie auf die Schrift und die ältere Lehre der Kirche zurückgingen, so sahen sie dahin, manche katholische Tradition in Beziehung auf Lehre, Cultus und Leben zugreifen; das Alles aber konnte nicht geschehen, ohne daß sie sich selbst als die Vertreter der wahren Kirche darstellten, welche sie aus ihrer Entartung und Verderben herausreißen, auf ihre ursprüngliche Grundlage zurückführen, bekleidet mit der Kleidung welche die Schule der Apostel hatten. Sie läugneten nicht, daß es immer gottesfürchtige Seelen in der römischen Kirche gegeben, welche das Heil erlangten (Rainerius). Dem wollten nicht als eine besondere Kirche betrachtet seyn, sondern als der gesunde Kern der allgemeinen Kirche, um welchen die heilsbedürftigen Seelen sich sammeln sollten. Daher sahen sie die bestehende Lehre in den Punkten bestehen lassen, die nicht mit dem Streben nach einer religiös-sittlichen Reformation der Kirche einen Widerspruch darboten. Daher sahen sie auch, wie viele Zeugnisse beweisen, immerfort, soweit es ihnen gestattet war, am katholischen Gottesdienste Theil nehmen (Yvonet. 1782. 1784. Pseudonymus v. V. index errorum F. 308. liber sent. F. 254). Denn, wie Moneta 412 berichtet, gestanden die Ultramontanen, daß die römische Kirche sieben Sacramente und daß sie dieselben gern empfangen, wenn die Katholischen sie ihnen geben wollten. Freilich steht Yvonet in der Theilnahme am Gottesdienste bloß eine List, um sich den Verfolgungen zu entziehen; das mag bei Vielen der Fall gewesen seyn, allein es ist nicht mit ihrer Stellung zur Kirche zusammen, sowie auch mit der Neigung vieler, sich der Kirche wieder anzuschließen.

Immerhin machte ihr Streben so wie auch ihre Stellung zur Kirche die Dauer und festere Begründung des schon genannten Predigerstandes nöthig, wobei jedoch, um den Verfolgungen zu entgehen, ihre unterscheidende Bekleidung aufzugeben vielmehr darauf ausgingen, mittelst der Bekleidung und der ganzen Art des Auftretens allem Verdachte gegen sie vorzubeugen. Die Predigenden hießen *persecuti*, und sahen nach den evangelischen Rathschlägen in Armuth, sodann aber auch in Ehelosigkeit, so daß also das Lehren der Weiber wenn nicht gänzlich beseitigt wurde, so doch sehr zurücktrat, was nöthig war schon wegen der dadurch entstandenen Verdächtigungen und Läumdungen. Aber noch Yvonet 1781 und Moneta 442 sprechen davon, daß sie in den Versammlungen lehrend auftreten. Sie gingen nun auf der anderen Seite weit, daß sie denjenigen, die zu ihnen übertraten, sogar erlaubten, ihre Frauen zu lassen und den Frauen ihre Männer. (Stephanus 89. Disputatio 1756). Darin

also ganz und gar in den katholischen Vorstellungen befangen. Die perfecti wurden e Zeit lang vorbereitet und unterrichtet und darauf unter Beobachtung besonderer Bedenke aufgenommen. Nach einem Straßburger Manuscript vom J. 1404 wurden über die Fundamentalartikel des Glaubens, wie sie im apostolischen Symbol enthalten sind, ausgefragt, worin sich die Kampfstellung gegen die Katharer zeigt, darauf die sieben Sakramente, und der zu Ordinairende muß geloben, Gott gehorsam, sich zu sehn, in freiwilliger Armuth zu leben; darauf erhält er die Handauslegung. gab unter diesen Vollkommenen gewisse hierarchische Unterschiede; nach Moneta 402 dem liber sent. f. 290 unterschieden sie Bischöfe, Priester und Diakonen, aber nichts wird angegeben, durch welche Functionen diese Aemter von einander sich unterscheiden. Darauf scheinen sich die Benennungen majoralis, magnus magister, major, wor zu beziehen (Stephanus, lib. sent. 289. 377). Diese hierarchische Gliederung um so auffallender, als sie nach anderweitigen Zeugnissen (Stephan. 88) lehrten, gute, fromme Laien (boni laici) ohne allen Auftrag von menschlicher Seite das geistliche Amt vollständig verwalteten können, daß insbesondere jeder „gute Mann“, wenn nur die rituellen Worte spreche, den Leib Christi in die Hostie herabrufen könne (hoc est corpus Christi) — im Allgemeinen, daß alle Guten Priester seyen (Stephanus ibidem). Es ist dieß also nichts den lombardischen Armen Eigenthümliches. Die Waldenser läßt sich nur so erklären, daß sie diejenigen allein „gute“ nannten, die nach der Regel der evangelischen Vollkommenheit lebten, oder daß das geistliche Amt selbst in den Ländern der Ultramontanen nicht allgemein eingeführt, wenigstens nicht allgemein fest begründet war.

Die Geistlichen, vorzugsweise boni homines genannt und unter diesem Namen ihrem Volke bekannt, waren meistens auf Reisen, um die Gläubigen, credentes, von den perfecti also genannt, zu besuchen, zu belehren, zu stärken und zu trösten, ihre Beichte zu hören und um ihnen die Sündenvergebung zu ertheilen unter der Bedingung angemessener Genugthuung. Sie wurden, nach dem Vorbilde der Waldenser (Lul. 10, 1), je zweien ausgesendet, wovon nach späteren Berichten der eine die Predigt hieß und dem andern übergeordnet war. Sie gebrauchten mancherlei Verkleidung, um der Aufmerksamkeit der Katholiken zu entgehen, selbst manche von denjenigen, welche sie sich wendeten, erkannten sie nicht als Waldenser (lib. sent. 339); sie traten als Kesselflicker, als Colporteur von allerlei Gegenständen, von Messern, Nadeln, sie öfter den Gläubigen zum Geschenke machten (liber sent. 233. 240). Nach späteren Berichten (s. rom. Wald. S. 278) waren Nadeln die Unterscheidungszeichen der Waldenser. Sie führten mit sich allerlei Schriften theils zum Vorlesen, theils zum Verkauf; es waren Abschnitte der heiligen Schriften, in's Romanische übersetzt, oder weltliche Tractate, wie die früher genannten Sentenzensammlungen, worin die ihnen entsprechenden Aussprüche der Väter gesammelt waren mit Uebergang derjenigen, ihnen entgegenstanden (Yvonet 1780). Es waren von ihnen auch gewisse poetische Werke (rithmi) verfaßt worden, welche sie die 30 Stufen (Grade) Augustin's nannten, wurdlich in dreißig Abschnitte eingetheilt, die als Stufenleiter gedacht sind), wodurch lehrten die Tugenden erstreben und die Laster fliehen, und worin sie auf geschickte Weise die gebräuchlichen und Häresien einflochten (Yvonet 1771). Derselbe Yvonet meldet, die Waldenser hätten noch manches Andere von derselben Art, d. h. noch andere solche Tractate oder Sentenzensammlungen und Poesien verfaßt. Nach Pseudorainerius hätten das ganze A. und N. Testament übersetzt, aber kein anderer Berichterstatter berichtet selbe. Daß sie das ganze N. T. übersetzt haben, das ist nicht auffallend, und es sind die Beispiele davon vor, wovon wir später sprechen werden. Aus dem Allem geht hervor, daß die Waldenser sich aus gebildeten katholischen Priestern rekrutirten, um dem Wege schriftlicher Belehrung auf das Volk zu wirken; es war die Fortsetzung von Waldus gegebenen Impulses. Insbesondere führt uns dieß darauf, daß nicht die perfecti der Seelsorge oblagen und ein Wanderleben führten; solche Arbeiten, wie

die genannten, lassen das als unmöglich erscheinen. Es muß also solche perfecti geben haben, welche ein mehr contemplatives Leben führten, beschäftigt mit Verfertigen von Schriften, mit Abschriften derselben zum Behufe der Vertheilung unter die reifen Prediger, zum Behufe der Verbreitung unter dem Volke. Oder es kann angenommen werden, daß die perfecti ihre Reisen durch zeitweiligen ständigen Aufenthalt unterbrachen, wo sie sich auf die genannte Weise beschäftigten — in abgelegenen Orten oder Höhlen, ubi habent studia sua (Yvonet 1781).

Wo sie hinkamen, versammelten sie, so weit die Umstände es gestatteten, die Gläubigen, bisweilen in abgelegenen Orten, wohl auch Höhlen (Yvonet 1781), und predigten ihnen (wie es heißt lib. sent. 254. 264) aus den Evangelien und Episteln. Diese Predigt scheinen sie *lectio*, *leyczon* genannt zu haben, insofern sie zum Theil aus dem Vorlesen eines Abschnittes der Schrift bestand, woran passende Ermahnungen auch wohl Vorlesen aus den mitgebrachten Tractaten und poetischen Versuchen sich angeschlossen. Wo es nicht möglich war, die Gläubigen zu versammeln, besuchten sie einzelne Familien. Darauf hörten sie die Beichten der Einzelnen, die eigentliche Beichte war und knieend verrichtet wurde. Auf die Beichte folgte die Absolution, nach der formula deprecatoria, im Gegensatz gegen die seit dem 13. Jahrhundert allgemeinere formula indicativa, gemäß dem von den Waldensern sehr hervorgehobenen Grundsatz, daß Gott allein die Sünden vergibt (Steph. 88. lib. sent. 290). Auf diesem Grunde lag aber der Grundsatz, daß sie, weil wahre Nachfolger der Apostel, nach apostolischer Weise lebend, allein die Vollmacht hätten, die Absolution zu ertheilen (Steph. 88. Yvonet. 1779. Disputatio 1756). Das wurde bisweilen dahin ausgedeutet, daß katholische Geistliche, sofern sie nach apostolischer Weise leben, auch die Absolution ertheilen können, oder dahin, daß sie, die waldenser perfecti, eine größere Vollmacht haben, von den Sünden zu absolviren, als die Priester, welche Macht ihnen durch die Hände des treuen Hohenpriesters (Christus) verliehen worden sey (rom. Wald. 277). Die Absolution wurde nicht ertheilt ohne Auflegung von satisfactorischen Werken und Uebungen, welche *poenitentia* sie *mellioramentum* nannten (lib. sent. 263. in den waldenser Schriften *meiament*); sie wurden übrigens, nach älterer Lehrform, z. B. des Theobald von Orleans in einem Schreiben an die Priester seiner Diocese vom J. 797 (s. oben S. 128), in Form eines Rathes (*consilium*) aufgelegt (lib. sent. 290), und bestanden besonders in Gebeten, wozu aber Fasten und Almosen (ib. f. 264. lib. sent. 241) hinzu kamen, auf welches beides die Waldenser großen Werth setzten. Was die aufgelegten Gebete betrifft, so war es fast ausschließlich das *U. G.* Es mußte 80. bis 100mal wiederholt werden (lib. sent. 355) oder so oft der Betende nur konnte (rom. Wald. 280) oder bis er vom Schlafe überfallen wurde (ibid. 280). Aber auch in dieser Hinsicht findet man divergirende Angaben. Nach Steph. 88. Manus Kap. 10. lehrten sie nämlich, daß es nicht nöthig sey, einem Menschen zu beichten, daß die Beichte vor Gott genüge, daß die äußerlichen Pönitenzwerke zum Theil nicht nöthig seyen, daß die *cordis contritio* es eigentlich sey, welche die Sünden hinwegjaget, daß die *contritio cordis* ohne Dienst des Priesters die Schuld erlasse und die Seele innerlich von dem Schmutze der Sünde reinigt. In der Wirklichkeit scheinen aber diese geläuterten, gegen die römische Disciplin gelteten Grundsätze nicht Stand gehalten zu haben. Es wird übrigens nicht gesagt, daß die genannten Beichtiger sich ausschließlich an solche wendeten, die schon der Sekte angehörten. Was wir oben angeführt, zeugt für das Gegentheil. Sie wendeten sich auch zu den Stillen im Lande, an diejenigen, von denen sie am ehesten Zustimmung zu erhofften. Es wurde ihnen daher besonders vorgeworfen (von Willichdorf Kap. 10), daß sie nicht auf Bekehrung der Sünder ausgingen. In ihren Ansprachen hoben sie vor und betonten stark, daß es nur zwei Wege gebe, den einen, der in den Himmel führt, den anderen, der in die Hölle führe; sie beriefen sich dabei auf Pred. 11, 3.: „Wo der Baum fällt, so liegt er“, und so kamen sie dahin, die Lehre vom Fegefeuer

ist, was damit zusammenhängt, anzugeben und zu lehren, daß in diesem Leben allein man sich für die Buße, daß in diesem Leben eine Reinigung (purgatorium) von der Sünde vorgenommen werden müsse. Einige Schriftsteller, Alanus, Bernhard, Peter von Vaux-Cernay und selbst Rainerius, wissen zwar noch nichts davon, daß die Waldenser die Fegefeuer aufgegeben, wohl aber Stephanus 88, der Codex Claromont. der Summa Rainerius 56. Yvonet 1779. Pseudorainerius a. V. Billichdorf o. 14. lib. sent. 201. lehrten, das Fegefeuer bestehe in den Prüfungen und Leiden dieses Lebens, sagten, s. Rometa IV. a. 9. §. 2. den Tag des Herrn 1 Kor. 3, 12. als dies praesentis probationis auf, darin übereinstimmend mit Gregor M., der dialog. IV, 39. lehrt, daß die Fegefeuer 1 Kor. 3, 12—15. vom „igno tribulationis in hac nobis vita apposito“ werden können, und diese Art der Auffassung eigentlich als die richtigere anzusehen scheint. Mit jener Läugnung des Fegefeuers war auch die Verwerfung der Gültigkeit und Wirkung der Gebete, Messen und Almosen für die Todten verbunden (s. die Einleitung). — An jene mit methodistischer Schärfe vorgetragene Lehre von den Bußwerken, worauf die Menschen wandeln, schlossen sich Ermahnungen zur Ausübung christlicher Tugenden und zum Flüchen der Laster an, wie denn Yvonet 1782 sagt: „haereticus incipit — multa docere de castitate et humilitate et aliis virtutibus et vitandis vitiis, et verba Christi et apostolorum et aliorum sanctorum proponere.“ Die Bußwerke also auf Heiligung des Lebens, und zwar mit rigoristischer Strenge. Der rigorismus führte sie dahin, die buchstäbliche Befolgung gewisser evangelischer Gebote einzuschärfen. So verboten sie unbedingt alles Eidschwören; sie beschränkten bald dieß Verbot auf die perfecti, indem sie den credentes erlaubten, timore dei zu schwören (Steph.); sie bestritten mit Berufung auf das Wort: richtet nicht, du wirst nicht gerichtet werden, — das Recht der Obrigkeit, die Uebelthäter zu tödten; sie sahen sogar jegliche Lüge als eine Todssünde an (Alan. lib. II. a. 15. 20. 23. s. Vaux-Cernay a. 2. Rainerius 1775. Steph. 88. lib. sent. 207. 263). So behaupteten sie das Recht, die von der Kirche Abweichenden zu bestrafen, indem sie sagten, welche sey berufen, Verfolgung zu erleiden, nicht aber selbst zu verfolgen. Christus habe seine Apostel hätten Niemanden verfolgt, sehen vielmehr verfolgt worden. (S. Rometa 108 *). Daher sie lehrten, daß Alle, die in Christo fromm leben wollen, Verfolgung erleiden müssen (Erard o. 25), und daraus leiteten sie die Verfolgungen ab, die sie erleiden hatten. Sie lehrten, daß wenn ein guter Mensch leide, so leide Christus mit ihm: quam bonus homo martyrium patitur, illa est vera passio Christi (Steph. 87). Sie hielten auch den Gläubigen vor, wie viel die Heiligen gelitten hätten (quanta sanoti sunt passi), um sie zum geduldigen Tragen des Leidens zu ermahnen. Die Heiligen stellten sie also als Muster der Nachahmung auf, nicht aber als Vorbilder. Sie bestritten die herrschende Heiligenverehrung mit folgenden Sätzen: Gott allein anzubeten sey (Steph. 89), (wobei sie ganz richtig die gewöhnliche Anbetung und Verehrung der Heiligen als factische adoratio betrachteten), daß die Heiligen im Himmel unsere Gebete nicht hören, daß sie nicht für uns beten (Yvonet 1780. 83. s. errorum 307). Ihre Verehrung der Heiligen hing mit ihrer Hochschätzung der Heiligen Armuth und Virginität zusammen, nicht als ob sie Allen die Befolgung der evangelischen Rathschläge zur Pflicht gemacht hätten, aber diejenigen, welche ihr Nachahmen nicht hingaben, sollten doch bereit seyn, Almosen zu geben, und besonders für die Prediger leibliche Bedürfnisse sorgen. Was das Verhältniß zu den Sakramenten betrifft, so ist es zudrderst gewiß, daß die Waldenser ihre Kinder von den katholischen

Daß darin folgten sie einer altkatholischen Tradition, die wenigstens von Todesstrafen der Ketzer wissen wollte. So sprachen sich aus Gregor VII., Bazon, Bischof von Lüttich, † 1048 (s. d. Art.), die heilige Hildegard (s. d. Art.), Bernhard von Clairvaux u. A. Die Verbrennung der Ketzer ging von der Volkswuth aus. Im Jahre 1144 gelang es den Geistlichen von Lüttich, die Katharer vom Flammentode zu retten. S. Schmidt, histoire des Cathares ou Albigeois 123.

Priestern taufen ließen. Bei der Aufnahme in die Sekte ist nirgends die Rede von einer Taufe. Sinegenen müssen sie zur Zeit der Reformation durch Anabaptisten be-ruhigt worden seyn, wie es denn auch unter den böhmischen Brüdern wiedertäufer-Ge sinnte gab. Daher Bucser in seiner Antwort an G. Morel im J. 1530 es für nöthig erachtet hat, eine lange Erörterung über die Taufe behufs der Abweisung der Wiedertaufe zu geben. Auf der andern Seite berichtet Rainer von den lombardischen Armen, sie hätten gelehrt, quod infantes salvantur sine baptismo; das mag sich auf beziehen, daß sie die Lehre von der Erbsünde nicht so entwickelt sich angeeignet hatten, wie es in der katholischen Kirche der Fall war, wovon wir eine Andeutung haben, daß G. Morel Defolampad über die Natur der Erbsünde befragte. Jener konnte auch daher entstehen, daß die Waldenser auf dergleichen Gebräuche überhaupt nicht den überwiegenden Werth setzten, wie die Katholiken es thaten; wenn es manchmal schwer wurde, die Taufe ihrer Kinder vollziehen zu lassen, wenn so viele Kinder ungetauft starben, so mochten die Prediger auf jene Weise die trauernden Eltern trösten. Was das Abendmahl betrifft, so geht schon aus dem früher Angeführten hervor, daß die Prediger ihre Weichtinder nicht davon abhielten, das Abendmahl in der katholischen Kirche zu genießen, daß sie mithin ihnen das Abendmahl nicht selbst verweigerten. Allerdings geschah es seit ihrer Excommunication hin und wieder, daher die oben Angeführten katholischen Armen bei ihrer Ausöhnung mit der Kirche es aussprachen, die Schlechtigkeit des Geistlichen dem Sacramente nicht schade, daß nur ein würdiger Priester den Leib Christi bereiten könne, daß, wenn unter ihnen außerhalb der Kirche das Abendmahl gefeiert wurde, es nicht geschehen sey causa praesumpta (Innoc. III. ep. XIII, 94). Nach Peter von Vaux-Cernay geschah es in der That. In der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts muß es nach Stephan de Beauvais noch hin und wieder vorgekommen seyn. Eigenthümlich ist es, was darüber im Cod. Cadom. der Summa des Rainerius berichtet (vergl. Dieckhoff S. 227). Später vermischen sich alle Spuren eigener Verwaltung des heiligen Abendmahls mit der einzigen von G. Morel angeführten Ausnahme, daß den Geistlichen bei der Aufnahme in den geistlichen Stand das Abendmahl gereicht werde. Sie mußten bis zu ihrer Verbindung mit den hussitischen Sekten die katholische Wandlung des Abendmahls angenommen haben, aber mit bestimmter Modifikation nämlich nach Pseudorainerius so, daß der schlechte Priester den Leib Christi nicht reiten könne, und daß die Wandlung erfolge nicht in der Hand des unwürdigen Priesters, sondern im Munde des würdigen Genießenden. Obschon jene Anführung auf die deutsche Waldenser betreffen mag, so ist es doch wahrscheinlich, daß sie eben so von den romanischen Waldensern gilt; denn nur so erklärt sich, warum sie überhaupt noch das Abendmahl in der katholischen Kirche empfangen. Als etwas Vereinzelt betrachtet die Notiz bei Stephanus, daß einige Waldenser sich zu der tropischen Erklärung der Einsetzungsworte bekannten*); immerhin verdient die Sache Beachtung in Beziehung auf die späteren taboritischen Einwirkungen.

So wie, nach der richtigen Bemerkung von Dieckhoff S. 213, die Consequenzen der waldensischen Sages (von der freien Predigt des Evangeliums) weiter reichte als die nächste Intention der waldensischen Prädikanten, so läßt sich dasselbe überhaupt auf dem bewegenden Principe ihres Lebens, sofern sie auf die Schrift zurückgingen, anwenden sagen. Daher sie zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten auch mehr oder weniger vom katholischen Sauerteige aufgaben. Sie stecken, wie wir gesehen haben, was die Heilslehre betrifft, noch ziemlich tief im Katholicismus; und auch da, wo sie von diesem oder jenem katholischen Mißbrauch sich losmachen, haben sie durchaus

*) Corpus Christi et sanguinem non credunt vero esse sed tantum panem benedictum quia in figura quadam dicitur corpus Christi, sicut dicitur, petra autem erat Christus simile.

mer die ihm entgegengesetzte evangelische Wahrheit erkannt. So erklärt sich auch, wie einige als katholische Arme in die katholische Kirche zurücktraten. Weil aber in jenem etwas entschieden Antirömisches war, so läßt sich von vorn herein vermuthen, daß auch mit anderen Sekten in Verbindung traten.

Dies ist ein Punkt, der eine nähere Betrachtung erheischt. Halten wir uns an diese Berichte, so kommt es so heraus, als ob die Waldenser sich zu allen anderen Sekten in Gegensatz gestellt hätten. Von den vielen Sekten, welche zu Anfange des 12. Jahrhunderts, nach Stephanus, in Mailand ihr Wesen hatten, verdamnten die Waldenser geradezu Alle. Wie sehr sie den Katharern sich entgegenstellten, das haben wir schon gesehen. Der deutsche Willichdorf hebt auch dieses Oppositionsverhältniß gegen die anderen Sekten heraus. In der That mußten sie sich von allen anderen dissentirenden Sekten abgestoßen fühlen, weil diese in ihrer Opposition gegen die katholische Kirche viel zu weit zu gehen schienen, und das erklärt auch, warum sie ihre eigene Opposition in gewisse Gränzen einschlossen, über die sie selten hinausgingen. Indessen war es nicht unmöglich, als daß sie sich da und dort auch zu anderen Sektenkreisen hingezogen hätten. Stephanus berichtet, daß sie nach ihrer Excommunication in der Provence und in der Lombardei sich mit anderen Häretikern vermischten. Er berichtet weiter (88) die Aussagen der Waldenser in Lyon um's J. 1230, die mit den Grundsätzen der Katharern und Schwestern des freien Geistes auf merkwürdige Weise übereinstimmen. Die Übereinstimmung ist an sich selbst höchst auffallend, da in den sonstigen Grundsätzen der Waldenser sich nichts findet, was den Uebergang zu solchen pantheistischen Vorstellungen angebahnt hätte. Stephanus konnte Stephanus von der Sache genau unterrichtet seyn; er wohnte damals in Lyon und beruft sich auf das Zeugniß der Häupter. So ist also anzunehmen, daß die Waldenser wieder nach Lyon gekommen — was an sich sehr wohl möglich ist — und sich zu den genannten Irrthümern fortreißen ließen, doch ohne die daraus gefolgende unästhetischen Grundsätze anzunehmen. Merkwürdigerweise finden sich noch später, zur Mitte des 16. Jahrhunderts Spuren davon, daß die Brüder und Schwestern des freien Geistes in einiger Verührung mit den Waldensern geblieben seyen (s. Dieseler, Gesch. II, 2. S. 645 der 4. Aufl.). Nicht minder beachtenswerth ist die Erscheinung, daß die Waldenser in manchen Punkten der Organisation, der Disciplin und in manchen sittlichen Grundsätzen mit den Katharern, von denen sie in Hinsicht des Dogma's sich streng schieden und die sie im Allgemeinen so gründlich verabscheuten und von sich wies, übereinstimmten. — Auch die Katharer gingen auf die Schrift zurück, verstanden sie in der Volkssprache, regten die Leute zum Lesen derselben an. Die Idee der evangelischen Vollkommenheit und apostolischen Nachfolge haben sie eben so lebhaft gelehrt, wie die Waldenser. Sie stellten sich demnach in dasselbe Verhältniß der Opposition gegen die römische Kirche. Die Armuth und Ehelosigkeit waren bei ihnen noch mehr in Ehren als bei den Waldensern. Sie sind auch die guten Menschen, *bones homines, κατ' εὐοχη*, und das Volk kennt sie unter diesem Namen. Das Fegefeuer ist die Fürbitte der Todten verwarfen sie von demselben Gesichtspunkte wie die Waldenser ausgehend und mit denselben Schriftworten (Predig. 11, 3): „auf welche Seite der Baum fällt, da bleibt er liegen“. Bei den Katharern treten die Vollkommenen noch bedeutender hervor als bei den Waldensern. Sie kennen nur drei hierarchische Grade, Bischof, Priester und Diakon. Sie haben die Unterscheidung des *alium major* und *minor*. So wie es bei den Waldensern auch Frauen gab, die nach den evangelischen Rathschlägen lebten, wie wir sehen werden, so gab es auch bei den Katharern vollkommene Frauen. Das absolute Verbot des Schwurens, des Menschenmördens, die Verwerfung des *jus gladii* der Obrigkeit, der Satz, daß jede Lüge Todssünde sey, sind die Theile ihrer Sittenlehre. Der Satz, daß Gott allein die Sünde vergebe, ist bei den Katharern in Ehren. Da wir nun bestimmt wissen, daß sie vor den Waldensern aufgetreten sind, so scheint es ausgemacht, daß diese von jenen Einiges angenommen haben, doch ohne sich deren eigenthümliche Irrthümer und entsprechende Ascetik anzu-

eigenen*). Trafen sie doch überall, zumal in Südfrankreich, mit den Katharern zusammen; sie theilten ihre Schicksale, wurden in dieselben Verfolgungen verwickelt. Die Katharer ihre größten Häresien nur als esoterische Lehre behandelt zu haben, so konnten die credentes derselben um so eher den Waldensern sich nähern und ihnen verwechselt werden. Daß beide Parteien in denselben Familien zusammen davon haben wir aus dem Jahre 1207 ein frappantes Beispiel. Die Gemahlin eine Schwester des Grafen von Foix, auf dessen Schlosse in Pamiers damals ein ligionsgespräch abgehalten wurde, waren Waldenserinnen, inbeß die zweite Ehe des Grafen zu den Katharern gehörte. In Südfrankreich wurden die Waldenser Zeit lang von den Katharern überflügelt, und erst seit der fast gänzlichen Vertilgung derselben im 14. Jahrhundert konnten die Waldenser in Südfrankreich, besonders der Provence, Fortschritte bedeutender Art machen.

Dies leitet über zu der Ausbreitung der Waldenser. Hier kommt zunächst in Betracht ihre Ansiedlung auf den westlichen und östlichen Abhängen und Thälern der schen Alpen in der Provence, Dauphiné, Piemont. Aus dem Jahre 1198 haben wir das erste Zeugniß, daß sie in der Diocese Turin ihre Meinungen auszusprechen gannen. Jakob, Bischof von Turin, erhielt in jenem Jahre von Otto IV. ein Mandat, wodurch er ermächtigt wurde, die Waldenser, qui in Taurinensi diocesi seminant, auszutreiben (Monast. I, 150, nach den monumenta patriae auf Karl Albert's herausgegeben III, 488). Es hatten sich also damals die Waldenser in dieser Diocese gezeigt; die Dertlichkeit ist ganz unbestimmt gelassen, wir gar keine Gewißheit haben, daß die genannten Waldenser in den nachher genannten Waldenserthälern ihre Lehre auszubreiten gesucht haben. Sie können gut in anderen Gegenden der weitläufigen Turiner Diocese ihr Wesen getrieben haben. Sind sie aus Frankreich gekommen, so müßten sie in den an das Dauphiné anstößenden Thälern ihre Lehre ausgebreitet haben, so weit sie nämlich damals bewohnt und wohnbar waren. Sind sie aus Mailand gekommen, so ist eher an eine andere Dertlichkeit zu denken. Einige Decennien später finden sich Spuren von Waldensern in Pignerol, einer an der Gränze der jetzigen Waldenserthäler gelegenen Stadt. Im Jahre 1220 legte der Graf Thomas von Savoyen und der Magistrat von Pignerol Geldbuße denjenigen auf, welche einen Waldenser oder eine Waldenserin behaupteten. Im J. 1297 wurden die Waldenser im jetzigen Waldenserthale von den Katharern verfolgt. Im J. 1312 wurde ein Waldenser in denselben Gegenden verbrannt. Zum Jahre 1312 hatten sie sich in den Thälern von Luserna und Peroza vermehrt, daß ihre Versammlungen per modum capitali oft 500 Mitglieder zählten, wahrscheinlich eine Art von Synoden, an welchen auch Laien Theil nahmen. Die Waldenser waren aber mit Katharern vermischt, verbunden gegen den gemeinsamen Feind, und denn damals sich gegen den Inquisitor Albert erhoben und den Pfarrer von Angrogne tödteten. (S. Raynald. ad a. 1332 N. 21.). Im J. 1376 haben sie einen Inquisitor getödtet und es wurden seine Mörder verfolgt. (Nach Krone, Fra Dolcino S. 22.) Auszügen aus dem Turiner Archive und dem liber statutorum von Pignerol). Im J. 1400 besuchte der berühmte Prediger Vincentius Ferrerius die Waldenser in der Lombardie, Montferrat, in der Diocese Turin, besonders im Thale von Angrogne, wo er ein Waldensium distinctas, eine Art von Gemeinden vorfand. Es waren nämlich die Bewohner dieser abgelegenen Gegenden von der katholischen Geistlichkeit auffallend nachlässigt; seit 30 Jahren waren sie nur durch waldensische Prediger besucht und die zweimal des Jahres aus Apulien zu ihnen zu kommen pfligten. Das sieht nahe wie eine Kriegslift der Waldenser aus, wodurch sie ihre Prediger vor Verfolgung

*) Sahn II, 298 irrt sich, wenn er auf Grund der Darstellung des Yvonet von vermischt Waldensern spricht, d. h. von solchen, welche sich mit den Manichäern vermischt hätten. — Sahn irrt sich, wenn er die pauperes de Lugduno geradezu als manichäische Fraktion der Waldenser ansetzt, II, 354.

igen suchten. Viele derselben führte Vincentius in den Schooß der katholischen Kirche (s. Raynaldus ad a. 1403 N. 24). Doch das betraf nur die Waldenser Thales von Angrogne. Die treu gebliebenen wurden im Jahre 1475 durch die Herzogin Yolanta von Savoyen heftig verfolgt und einige Jahre auf Befehl Innocenz VIII. durch den Legaten Albert de Capitaneis an der Spitze von 10,000 Mann bekriegt, gegen welche die Waldenser sich tapfer wehrten, Herzog Philipp VII. ihre Privilegien erneuerte und sie seines Schutzes versicherte. Doch im Jahre 1500 verfolgte die Marquise von Saluzzo ihre waldensischen Untertanen. Von den Waldensern auf den westlichen Abhängen der cottiſchen Alpen, in Savoyen und Provence, wohin sie theils aus Lyon und den westlich gelegenen Gegenden, theils aus Piemont kamen, haben wir die erste Nachricht aus dem Jahre 1335, wobei Papst Clemens VII. die Bischöfe von Valence und Vienne auffordert, die Ueberbleibsel der Waldenser auszurotten (Raynaldus ad a. 1335 N. 63); es war nämlich vorher in Frankreich eine furchtbare razzia gegen die Waldenser und Katharer unternommen worden. Im J. 1360 kamen, nach der lugubris narratio des Cameracensis, einige Waldenser aus Piemont nach der Provence und siedelten sich in Cabrières, bei und den benachbarten Orten an; sie erhielten das Land zur Urbarmachung. Im J. 1373 verschafften die bischöflichen Officialen sogar die Befreiung der durch die Inquisition gefänglich eingezogenen Waldenser; auch der Adel der Dauphiné schützte die Waldenser; im J. 1375 klagt Gregor XI. sehr bitter über das Wachsen der Ketzerei und die Bischöfe von Vienne, Arles, Tarantaise und Embrun zum Einschreiten auf (Raynaldus ad a. 1375 N. 26). Eine neue Verfolgung hatte Statt 1380, wobei Waldenser und andere Häretiker aus den Thälern Pute, Argentiére und Fraissiniére in Grenoble, theils in Embrun verbrannt wurden. Von dieser Zeit an scheint die Verfolgung bis 1460 aufgehört zu haben. In diesen Jahren wüthete der Franzose Borelli gegen die Waldenser. Später wendeten sich die Bewohner der Thäler Fraissiniére und Argentiére an Ludwig XII., der sie, da sie sich äußerlich zur römischen Kirche hielten, in seinen Schutz nahm durch ein Edikt vom 18. Mai 1478 (Raynaldus ad a. 1478 N. 725). Insbesondere verordnete er, daß nur derjenige als Häretiker erklärt werden dürfe, der hartnäckig antikatolische Sätze festhalte. Dadurch fand der Erzbischof von Embrun denn doch Anlaß, gegen diese und jene einzuschreiten (worüber vergl. rom. 277—283). Der neue Erzbischof scheint 1497 die Absicht gehabt zu haben, die Verfolgung eine größere Ausdehnung zu geben. Er excommunicirte sämtliche Einwohner des Thales Fraissiniére, verweigerte ihnen alle Sakramente, nahm aus den Kirchen in die Thäler hinweg, stellte sie also unter eine Art von Interdikt, — bis sie sich von der Ketzerei rein gewaschen hätten. Sie wendeten sich an den König, und es wurde davon war, daß apostolische Commissäre mit königlicher Vollmacht in's Land geschickt wurden, welche nach einigen mit den Einwohnern angestellten Verhören sie aburtheilten. Ludwig XII. bestätigte 1502 diese Entscheidung, und Alexander VI., dem es zu thun war, seinem Sohne den Titel eines Herzogs von Valentinois, wozu die Thäler gehörte, zu verschaffen, gab auch seine Sanction (s. rom. Wald. 283—285). den religiös-sittlichen Zustand, die Einrichtungen und die religiösen Ueberzeugungen dieser Waldenser erhalten wir ausführlichen Bericht theils aus den angeführten Werken, theils und hauptsächlich aus den im J. 1530 mit den Reformatoren gepflogenen Unterhandlungen.

Kein weit entfernt, daß die Waldenser sich auf die bisher genannten Gegenden beschränkten, ihre Gemeinschaft dehnte ihre Verzweigungen weithin aus. Da in Folge der Erdbeben, die sie in der Lombardei und in Südfrankreich zu bestehen hatten, die Bevölkerung bis zum Anfang des 14. Jahrhunderts auf den Abhängen der cottiſchen Alpen in den Dörfen von Embrun und Turin sehr groß wurde (nach einer nicht verbürgten Nachricht stieg ihre Zahl bis auf 50,000. Monastier I, 163), so wandten sie sich an Auswanderung. Sie warfen ihre Augen auf das Königreich Neapel,

schickten einige der Ihrigen dahin, um das Land zu erforschen; diese brachten die Erkundigungen zurück, betreffend die Fruchtbarkeit des Landes und die günstigen Umgebungen, unter welchen die Landesherren sie aufnehmen wollten. So ergriffen den Menge Waldenser den Wanderstab. Sie gründeten in Calabrien, in der Nähe Montalto, das Borgo d'Oltramontani, die Flecken St. Sixt, Argentina, La Vaccarisso, endlich Guardia. Im Jahre 1400 geschah eine neue Auswanderung Südtalians, und zwar nach Apulien, wo sie die Flecken Monlione, Montanato, La Cella und La Motta gründeten. Außerdem hatten die Waldenserprediger schon Florenz, Genua, Venedig. So erzählen die waldensischen Geschichtschreiber die Sage ihres Volkes. Wahrscheinlich ist Einiges davon zu streichen. Die Thatsache selbst, daß in jenen Gegenden Südtalians mehrere waldensische Niederlassungen gegründet worden, steht fest. Aber höchst unwahrscheinlich ist es, daß sie alle von den Alpen her kamen; sondern es waren zum Theil Eingeborene, die sich heimlich mit Waldenserpredigern sammelten. Nur so erklärt es sich, daß sie, sonst überall verfolgt, über die Mitte des 16. Jahrhunderts keine Verfolgung zu erdulden hatten.

Weiterhin finden wir schon 1230 Waldenser in Straßburg in eigentlicher Vermischung mit den Brüdern des freien Geistes (s. Schmidt in Jigen's Zeit 1840. III, 54). Indessen könnte dieß auf ungenauen Berichten oder geradezu auf falschen Aussagen beruhen. Bei den Winklern in Straßburg gegen Ende des 14. Jahrhunderts erinnert Manches an Waldenser; doch s. den Art. nebst den darin angeführten Quellen. Entschieden nichtwaldensisch sind die Gottesfreunde (s. d. Art.)*. Im 14. Jahrh. zeigten sich auch Waldenser in der Schweiz. Im J. 1399 wurden über 130 Personen als Waldenser, Männer und Frauen, Angesehene, Reiche und Edelleute in Bern entdeckt. Sobald man anfing, gegen sie einzuschreiten, fiel ihr Lehrentwurf theilte den Inquisitoren die Lehrsätze der Sekte mit, worauf Alle abgeschrieben und einer schweren Geldbuße davontamen. Zu derselben Zeit wurden in Freiburg 53 Waldenser entdeckt, welche ebenfalls alsobald sich zur Abschwörung entschlossen und für unschuldig erklärt wurden. Die Regierung von Bern erließ 1400 „des Utheils der Sekte Waldensium, des daherigen großen Kammers willen im verfloßnen Jahr“, eine jährlich am Tage der Gemeindevahlen auf den Kanzeln zu lesende Ordnung, laut welcher Ungläubige nie wieder zu Ehren noch zu Ämtern gelangen über Andere urtheilen noch zeugen dürfen. Es scheint allerdings, daß diese Leute Waldenser waren, d. h. Freiburger und Berner Bürger und Einwohner, die waldensische Lehren angenommen hatten. In der That bemerkten wir in ihnen die Eigenthümer der waldensischen Sekte: es sind Leute, welche einige Gebrechen der römischen Kirche erkennen und bekämpfen, doch die Grundlage des christlichen Glaubens völlig unangetastet lassen, so sehr man sie auch mit dem Namen „Ungläubige“ brandmarkt. Gegenüber der römischen Kirche nehmen sie durchaus nicht in allen Dingen eine Oppositionsstellung ein; sie verwerfen zwar manches Katholische, darin übereinstimmend mit den Waldensern, wie wir sie bisher kennen gelernt haben, aber der tiefere Einblick in die Irrthümer der katholischen Heilslehre war ihnen nicht gegeben. Ihr Bönitzwesen hat eine gewisse Ähnlichkeit mit dem der römischen Kirche reformiren zu wollen, ohne sich deutlich bewußt zu seyn, wie weit die beabsichtigte Reformation reichen und besonders, ohne sich gehörige Rechenschaft über den Ausgangspunkt einer Reformation zu geben. Dabei vermißt man in den ihnen schuld gegebenen Lehren die altwaldensischen Grundsätze von der Armuth, Keuschheit, vom Gehorsam gegen Gott. Es fällt auch auf, daß die heil. Schrift und ihre Autorität mit keinem Worte Erwähnung findet. Es ist überhaupt auch in diesen schweizerischen Waldensern

*) Schmidt, der in der Beilage zu seiner Schrift über Lauser die Vermuthung aufstellt, daß ein Theil der Gottesfreunde als Waldenser anzusehen seyen, vertritt sie nicht in dem genannten Artikel. In der That erinnert in den Gottesfreunden, namentlich in jenen von Basel, nichts an den christlich-nüchternen Geist der Waldenser.

fertiges, Unentschiedenes, nicht Abgeschlossenes, woraus ihre so schnell und leicht ergehende Abschöderung sich erklären läßt, so wie sie denn von sich aus die Gemeinschaft mit der bestehenden Kirche keineswegs aufgegeben hatten. — Was die Quellen betrifft, so sind sie im Artikel „Schweiz“, Bd. XIV. S. 103. Anmerkung, angegeben worden.

Die Waldenser verbreiteten sich aber noch weiter hinaus in Ländern deutscher Sprache. Konrad von Marburg (s. d. Art.), als vom Papst ernannter Generalinquisitor 1231—1233), muß auch Waldenser verfolgt haben; wo? ist nicht gesagt; der Erzbischof von Mainz in seinem Berichte an den Papst über das entsetzliche Verfahren dieses unfürnigen Wütherichs (im Jahre 1233) sagt nur: *M. Conradus contra Pauperum Lugdunensium astutias zelo fidei armatus* (s. Gieseler a. angef. D. S. 597). Die Beschuldigung der *astutias* bezieht sich auf die uns bekamte Theilnahme der Waldenser am katholischen Gottesdienste, wodurch sie sich den Verfolgungen zu entziehen suchten. Um das Jahr 1265 sind sie in der Gegend von Regensburg (s. Gieseler a. angef. D. S. 641). Sodann müssen sie im 13. Jahrhundert in der Diocese von Mainz Vereine gehabt haben; darauf beziehen sich die Angaben in der von Gressler herausgegebenen Summa des Rainerius (s. Gieseler commentatio p. 18. 19). In einigen Stellen tritt in dem, was der Fortsetzer der Rainer'schen Summa von diesen Waldensern sagt, die Opposition gegen die katholische Kirche schärfer hervor als in den bisherigen Berichten, obwohl vieles Altwaldensische darin sichtbar ist, so daß diese deutschen Waldenser nur als ein weiter vorgerückter Zweig der alten romanischen Waldenser erscheinen. Sie verwarfen den Zehnten, die Mönchsregeln als pharisäische Ueberlieferung, die Kindertaufe, den Exorcismus, das Sakrament der Confirmation; sie comenirten täglich und lehrten, es könne der Leib des Herrn auf einem gewöhnlichen Brode bereitet werden; denn sie nahmen die Transsubstantiation an, lehrten aber, daß ein Priester, der in Todsünde lebe, den Leib des Herrn nicht bereiten könne, und daß, wenn er es thut, er bedovortwortet, die Wandlung nicht geschehe in der Hand des unwürdig Bereitenden, sondern im Munde des würdig Genießenden. Sie verwarfen die Messe, worunter wohl das Messopfer verstanden wird. Wenn es heißt, daß sie das Sakrament der Ehe verwarfen, insofern sie sagten (mit Justin M. 1. Apologie c. 37. und dem Buche Tobia), daß die Ehegatten eine Todsünde begehen, wenn sie ohne Hoffnung auf Nachkommen mit dem Weibschlaf vollziehen, so scheint das eine arge Verdrehung ihrer Ansicht zu sein, — was auch daraus erhellt, daß sie lehrten, die römische Kirche sey in Irrthum verfallen, indem sie den Geistlichen die Ehe verboten (darin gibt sich eine wesentliche Abweichung von den romanischen Waldensern kund). — Sie hielten Alles für Fabeln, was nicht durch den Text der Bibel bewiesen wird. Sie wußten das Neue Testament nicht, eben so einen großen Theil des Alten in der Volkssprache. Sie verwarfen die Dekretalen und Dekreta und die Aussprüche der Heiligen auch darin verschieden von den romanischen Waldensern. Daher fällt nun nicht auf, daß ihnen die Verwerfung aller Heiligenverehrung und Alles dessen, was dahin gehört, der Kanonisation, der Vigilien der Heiligen, der Legenden und Wunder und Reliquien vorgeworfen wird, eben so die Verwerfung des Kreuzes und des Bekreuzens, aller Gebräuche der Kirche, welche sie in den Evangelien lasen, des Festes der Lichter, der Anbetung des Kreuzes am Karfreitag u. s. w. Allein es wird ihnen sogar die Verwerfung des Osterfestes und anderer Feste zugeschrieben, indem sie sagten, daß ein Tag wie der andere sey. Sie schlachten die Kirchengebäude und nannten sie „Steinhaus“, wollten auch nichts wissen von Kirchenschmucke. Sie lehrten, alle Sünde sey Todsünde, keine sey an sich läßlich. — Die böhmischen Unruhen waren sehr geeignet, allerlei Dissentirende in das Land zu locken und ihren Lehren in der herrschenden Gährung der Gemüther Eingang zu verschaffen. Schon im Januar 1418 sprach sich die Universität von Prag mit Bedauern darüber aus, daß nach vielfältigen Gerüchten verschiedene Sektirer in das Land gekommen und die Zerföhrung des Glaubens lehrten, es gebe kein Fegefeuer, man müsse für die Todten nicht beten. Eine etwas später verfaßte Chronik nennt besonders die Waldenser, die

zuerst im Verborgenen ihre Irrthümer ausgestreut und bald darauf offener hervortreten und die Andern (die Laboriten) zu sich herüber gelockt hätten (s. Gieseler, Kirchengesch. II, 4. 432). So erkannten denn auch die böhmischen Brüder, daß sie, in sie Gutes bei den Waldensern fanden, von ihnen entlehnt und in ihre Kirchen zu pflanzen hätten (rom. Wald. 290).

Hiermit sind wir bei einem wichtigen Wendepunkte der Geschichte der Waldenser angelangt, bei ihren Beziehungen zu den böhmischen Brüdern. Ueber die genau waldensisch Gestimmten in Böhmen erfahren wir weiter nichts; sie scheinen sich mit den Brüdern völlig verschmolzen zu haben. Diese kamen aber doch noch mit Waldensern in Berührung, so besonders um das J. 1467 mit einer an der österreichischen gelegenen Waldensergemeinde, an die sie, auf die Kunde von ihrer Existenz, zwei von ihren Abgeordneten, behufs einer einzuleitenden Verbindung. Sie fanden bei diesen Waldensern dieselben Accommodationen, die diese sich, wie wir gesehen, überall erlangt. Obwohl nun die Brüder ihren Tadel darüber ohne Rückhalt aussprachen, daß sie Widerstande mit ihrer reineren Ueberzeugung an den katholischen Sakramenten nahmen, so wollten sie doch, da die Waldenser bekannten, daß sie an Besserung in der Hinsicht dächten, mit denselben eine Verbindung eingehen. Allein die den Waldensern fremden katholischen Priester erfuhren die Sache, hielten den Waldensern die Gefahr solcher Verbindung vor, und so zerfiel die Sache (s. rom. Wald. S. 290—292, nach Camer. l. c. p. 104). Dieß machte einen üblen Eindruck auf die Brüder, und sie liefen bei späteren Erklärungen darauf zurück, indem sie zugleich den ihnen gegebenen Namen „Waldenser“ so gut wie den Namen „Picarden“, der zunächst eine schwärmerische, unästhetische Sekte bezeichnet (s. d. Art.) von sich ablehnten. Um dieselbe Zeit waren übrigens die Brüder mit Waldensern in der Mark bessere Erfahrungen. Diese waren Waldenser, die zum Theil aus Oesterreich eingewandert waren, litten auch in der Mark schwere Verfolgungen. Auf die Einladung der Brüder, welche von böhmischen Wohnorten in einigen Bezirken erhalten hatten, wanderten viele von diesen Waldensern nach Böhmen und siedelten sich in den Städten Landiscrona, Fulda und Francaium an. Sie wurden in die Gemeinschaft der Brüder aufgenommen, fortan gab es in Böhmen und Mähren keine Waldensergemeinden mehr (Joa. Camer. l. c. p. 116). Davon, daß die Brüder sich von einem waldensischen Bischof Stephan die Ordination holten, ist die Rede Bd. II. dieser Encycl. S. 390. Erst 1497*) kamen die Brüder mit den Waldensern in Piemont in Berührung. In diesem Jahre nämlich schickten sie zwei Männer, Lukas von Prag, einen Prager Baccalaureus, der an ihrer Spitze ein gebildeter Mann und sehr fruchtbarer Schriftsteller, unter Anderem Verfasser des böhmischen Katechismus, und Thomas von Landstron (Germanus) nach Italien und Frankreich, um Gleichgesinnte aufzusuchen. Die Geldmittel verschafften ihnen einige reiche Fürsten und der König selbst gab ihnen Empfehlungsbriefe an die christlichen Könige, Fürsten und Obrigkeiten. In Italien, selbst in Rom, fanden sie vereinzelte Waldenser, viele in Cologata, damals Romania genannt (dem heutigen Piemont). Sie freuten sich sehr, daß die Waldenser so große Kenntniß der Wahrheit erlangt hätten, sie verkehrten viel mit ihnen und kamen ihnen auch mit Ermahnungen zu Hülfe. Sie brachten Briefe von ihnen mit, in lateinischer Sprache geschrieben, den einen, der im Namen der Brüder dem Kaiser Wenceslaus übergeben werden sollte; er war an ihn und seine Barone adressirt, das andere Schreiben war an die utraquistischen Priester gerichtet, aufgesetzt von Thomas von Landstron. Die Brüder nämlich setzten einen Werth darauf, vor ihrem Könige, dessen damalige Sympathien für die von der römischen Kirche Abgefallenen bekannt waren, und vor den Utraquisten als Solche zu erscheinen, die auch auswärts Glaubensgenossen

*) Camerarius nennt das J. 1489; allein Gindely, 1r Band, a. a. D. S. 88 nennt 1497 als Jahr der Abreise, was dadurch bestätigt wird, daß die Brüder in Florenz die Hinrichtung des Savonarola (1498) sahen. Derselbe gibt nähere Nachrichten über Lukas von Prag.

ten; das scheint in den Worten zu liegen, daß sie jenes erste Schreiben in ihrem Namen dem Könige übergeben sollten (Joa. Cam. l. c.). Sindely l. c. spricht von vier mitgebrachten Briefen.

Dies ist also die Geschichte der Waldenser vor der Reformation. Am Ende des dreizehnten gab es Waldensergemeinden nur noch auf beiden Abhängen der cottiſchen Alpen und im Königreich Neapel, aber an diesen verschiedenen Orten ziemlich zahlreich. Besonders muß es in der Provence in der Umgegend von Cabrières und Merindol 20 Orte gegeben haben, von Waldensern bewohnt. Alle hielten äußerlich zur römischen Kirche, und sie waren, wie sich bald aus den Geständnissen G. Morel's ergeben, in einem religiös-sittlich etwas gesunkenen Zustande. Das Verderben, welches Ende des 15. Jahrhunderts überhaupt kennzeichnet, hatte sich auch in die abgelegenen Waldensertäler eingeschlichen.

Die Waldenser haben, wie wir gesehen, von Anfang ihres Entstehens an eine Litteratur gehabt. Ja, es gibt keine Sekte im Mittelalter, deren schriftstellerische Tätigkeit zugleich fast der erste Pulsschlag ihres Lebens im Geiste ihres Stifters wäre, dieses bei den Waldensern der Fall ist. So gibt es auch, außer den böhmischen mährischen Brüdern keine Sekte des Mittelalters, von der uns so viele schriftliche Elemente aufbehalten worden sind, und zwar unterscheiden sich die waldenser Dokumente von denen der Brüder dadurch, daß sie, wenigstens einem Theile nach, weit älter als die Schriften derselben, was die Bibelübersetzungen betrifft, in's 14., wohl auch in's 13. Jahrhundert hinaufreichen. Es gab eine Zeit, die freilich für die Waldenser noch nicht abgelaufen ist, wo mittelst der vorhandenen waldensischen Litteratur ältere Geschichte in völlige Unordnung gebracht wurde. Es sind nämlich verschiedene Stellen in dieser Litteratur unverkennbar für solche, die sie mit einiger Unbefangenheit und Sachkenntniß betrachten. Die einen Schriften sind viel späteren Alters, und sind gerade diejenigen, die man lange Zeit hindurch als die ältesten angesehen hat, als Waldus selbst, so daß auf diese Schriften die Behauptung von der Entstehung der Sekte lange vor Waldus gegründet wurde. Man hat der neuesten Zeit die waldensische Litteratur zum Gegenstand eingehender Forschung gemacht, und die verschiedenen Stellen derselben sind aufgedeckt worden. Es kann hier nur das Wesentliche jener Forschungen dargelegt werden, wobei wir für das Einzelne theils auf das Werk von Hoff, theils auf unsere Schrift über die romanischen Waldenser, theils aber auch die Resultate der neuen Entdeckung der Morland'schen Manuscripte verweisen.

Die waldensischen Handschriften finden sich hauptsächlich in Genf, Cambridge und London, an welchen letzteren Ort sie aus der Bibliothek des gelehrten Usher (s. d. Art.) kamen sind. An anderen Orten, wie Grenoble, Triest und Paris, finden sich vereinzelte Handschriften. In Oxford, wo doch so viele provençalische Dokumente sich finden, sind, nach Aussage des Bibliothekars der Bodlejana, keine waldensischen; allein es müßte der schriftliche Befund dieser Bibliothek noch genauer erforscht werden, als es bisher gewesen ist, um über jene Frage zur Gewißheit zu kommen. In die Universitätsbibliothek von Cambridge waren im J. 1658 durch Morland viele waldensische Handschriften gekommen, die er aus Piemont, wohin er durch Cromwell abgefordert worden, mitgebracht hatte. Allein diese Schriften galten schon längst für verloren. Man behauptete sogar, sie seyen schon einige Monate, nachdem Morland sie in Cambridge erlegt, wieder verschwunden (s. British Magazine 1840, S. 606). Die Bibliothek und ihre Assistenten, welche sich mit der Revision der Bibliothek beschäftigten, sahen, es seyen spanische Bücher ohne alle Wichtigkeit, — allerdings waren es weithin spanische Dörfer für diese Herren. Im Februar 1862 entdeckte Herr Bradshaw, der vom Kings College in Cambridge, die Morland'schen Manuscripte, sechs an der Zahl, durch die Buchstaben A—F bezeichnet, A—D aus dem 15. Jahrh., E aus dem 14. Jahrh., F aus dem Ende des 14. Jahrh. Bradshaw gab eine Beschreibung dieser Manuscripte und den Inhalt derselben an, der mit dem von Leger I. 21. Monastier II, 235.

angegebenen nicht völlig übereinstimmt. S. in den Veröffentlichungen der Cambrian Antiquarian Society, 10 March 1862. Nr. XVIII. On the recovery of the lost Waldensian Manuscripts by Henry Bradshaw, M. A. F. S. A. und der Titel vom Ramanus Groomer im Christian Advocate and Review Nr. 23. January S. 19. The long lost Waldensian Manuscripts. Unter diesen Morland'schen Manuskripten finden sich manche desselben Inhalts in Genf und Dublin, aber auch welche an diesen beiden Orten sich nicht finden. Es finden sich außerdem in Genf ungedruckte Schriften über die Waldenser, deren älteste bis in die letzten Decennien des 15. Jahrh. hinaufreichen. Die anderwärts vorhandenen Handschriften der Waldenser meistens dem 16. Jahrh. oder noch späterer Zeit angehörig. Nur von zweien, No. 201 in Genf, kann mit Gewißheit gesagt werden, daß sie dem 15. Jahrh. angehören. Kommen nun die angeführten Morland'schen Manuskripte. Daß um deswillen die enthalteneren Schriften nicht so jungen Alters seyn müssen, das bedarf keines Beweises. In allen diesen Schriften, mit alleiniger Ausnahme einiger weniger, herrscht dieselbe Sprache die romanische oder provencalische, es ist aber ein eigenes Idiom, welches sich von der Sprache der Troubadours, sowie auch von derjenigen, worin das katharische *Neuament* und *Consolamentum* geschrieben, sehr deutlich unterscheidet, ebenso deutlich von dem jetzigen Idiom der Waldensertalner Piemonts *). Bis jetzt sind keine andere Schriften den Waldensern angehörig in diesem Idiom zum Vorschein gekommen, woraus die Sicherheit zu schließen ist, daß dieses Idiom eine bestimmte geographische Abgrenzung hatte, indem es kaum denkbar ist, daß die Waldenser anderer Orte eine von den Einwohnern verschiedene Sprache gesprochen haben. Wo ist nun aber das waldensische Idiom zu suchen? Höchst wahrscheinlich auf der Westseite der cottiſchen Alpen, in den Alpenthälern der Provence und Dauphiné. Die bald zu besprechenden *Mémoires* Georg Morel's, der aus Fraissinières in Dauphiné gebürtig, bei den Waldensern Merindol und Cabrières und anderen Orten der Provence geistliche Funktionen versah sind in demselben Idiom wie die waldensischen Schriften geschrieben; es hat zwar Theil einen mehr französisirenden Anstrich, allein es ist wesentlich dasselbe Idiom, wie die Weisklaffe der Synode von Angrogne im Jahre 1532 in einer, dem Italien sich sehr annähernden Sprache geschrieben sind; überdieß berichtet Leger I, 213, bis 1630 in den Thälern Piemonts die italienische Sprache (wobei freilich an totale Reinheit so wenig wie bei den übrigen Piemontesen zu denken ist) die herrschende gewesen. Nun aber zeigt sich die auffallende Erscheinung, daß die Sprache jener Schriften von der Sprache Georg Morel's im J. 1530 sich wenig unterscheidet. Davon gibt Gieseler in der Anzeige meiner Schrift folgende, wie mir scheint, zutreffende Erklärung: Waldus bei sich zu seinen Predigten dadurch vor, daß er sich die Evangelien und Sprüche der Hebräer übersetzen ließ und sie auswendig lernte. Aus Morel's Bericht sehen wir, daß die Methode zur Bildung der Prediger unverändert bis in's 16. Jahrhundert fortbestand. Die jungen Männer, welche in die Predigergenossenschaft einzutreten wünschten, lernten sich bis dahin nur mit Viehzucht und Ackerbau beschäftigt und lernten selber erst zu schreiben, und mußten alsdann mehrere biblische Bücher auswendig lernen. In anderen Lehrschriften lernten sie entweder bloß fertig lesen, um sie in der Versammlung vorzulesen, oder lernten sie auch auswendig. Davon war die natürliche Folge, daß die Sprache der Bibelübersetzung und der ältesten Lehrschriften die bleibende Lehrsprache der Parthei wurde, wie sich ja auch anderswo nach den ältesten einer Landessprache angehörenden Schriften eine von der Gemeindefsprache verschiedene Kirchensprache gebildet hat.

*) Ueber die ältere waldensische Sprache s. besonders die Abhandlung von Grieseler in L. Herrig's Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen, 10. J. 16. Band. 1854. S. 369-407.

**) Wenn, wie sogleich gezeigt werden soll, die Jahrzahl 1400 für die Nobla Leyesa steht, so möchte freilich die ganze waldensische Literatur mit wenigen Ausnahmen nicht höher aufgerückt werden können, so daß in diesem Falle jene Erklärung Gieseler's weniger nöthig sei.

Daraus, daß die Waldenser ein eigenes Idiom haben, daß in diesem Idiom keine andere Schriften geschrieben sind, als waldensische, ergibt sich mit Sicherheit, daß alle vorhandenen Schriften wirklich den Waldensern angehören und nicht von anderen Sekten herrühren; man müßte denn annehmen, daß die Waldenser solche ihrem Idiom conform gemacht hätten, was allerdings an sich nicht unmöglich ist. Nun aber gibt es außer den Katharern und böhmischen Brüdern kaum eine Sekte, die eine eigene Literatur besäße. Wir werden nun bald sehen, daß die Waldenser sich taboritische Schriften angeeignet haben. Was die Katharer betrifft, welche von den Waldensern verabscheut wurden, ist es höchst unwahrscheinlich, daß diese sich Schriften jener angeeignet haben, und wenn andere Sekten eine Literatur gehabt haben, so ist es ebenso unwahrscheinlich, daß die Waldenser von ihnen Schriften entlehnt haben, aus demselben Grunde, weil sie diese von anderen Sekten auch verabscheuten. Wir haben zwar gesehen, daß eine theilweise Verwischung der Waldenser und der Sekte des freien Geistes stattfand; aber wir finden in den waldensischen Schriften keine, worin die leiseste Spur der Irrthümer, die man der Sekte Schuld gab, anzutreffen wäre. Uebrigens wissen auch die katholischen Schriftsteller, welche die waldensische Literatur ziemlich kennen, nichts davon, daß sie von anderen Sekten Schriften entlehnt haben, — ein Umstand, der um so mehr Beachtung verdient, als es gewiß nicht im katholischen Interesse lag, ihn zu verschweigen.

Die katholischen Schriftsteller berichten, wie wir gesehen haben, von zweierlei Schriften, die Waldus verfertigen ließ, zuerst von Uebersetzungen vieler biblischen Bücher, des Neuen Testaments, aber auch des Alten Testaments; die Bibelfreunde in Frankreich erbauten sich aus den Evangelien, den Briefen Pauli, dem Psalter und Buche Jeremia und mehreren anderen Schriften des Alten Testaments. (Der spätere Pseudo-Isidor meldet, daß Einige das ganze Neue Testament und einen Theil des Alten vollständig wußten; namentlich konnte ein ungebildeter Landmann das Buch Hiob Wort für Wort hersagen). So finden wir denn, daß sie auch seit der Zeit, da sie in die Kathäler der Dauphiné sich zurückzogen, sich mit Bibellübersetzungen abgaben. Es sind mehrere Exemplare ihrer Uebersetzung des Neuen Testaments vorhanden, worüber folgende den Artikel von Neuf: „romänische Bibellübersetzungen,“ Bd. XIII. S. 94, und „die romanischen Waldenser“ S. 55 — 57. 61. 62. 99 — 108. Wenn Neuf dem Ausdruck *filh do la vergena*, Sohn der Jungfrau, statt des Menschen Sohn, einen Anklang an dualistische Ideen findet, so müssen wir das entschieden in Abrede setzen; jener Ausdruck ist vielmehr dem katharischen Dualismus entgegengesetzt und soll die wahre Menschheit Christi erhärten, wie ich das in den romanischen Waldensern Nr. 216 aus der Genferischen Schrift *glosa pater noster* in Nr. 206 nachgewiesen habe. Allerdings aber fällt es auf, daß die Ausdrücke Schöpfung, Schaffen vermieden werden, an deren Stelle die Ausdrücke Anordnung, Erbauung gesetzt werden. Wenn wir bedenken, daß in der katharischen Uebersetzung (vergl. Neuf, *ibid.*) gerade diese biblisch klingenden Ausdrücke nicht vorkommen, so verliert jene Instanz, welche Neuf geltend macht, Vieles von ihrem Gewichte. Wenn im Vorwort zum Evangelium Johannes die Jungfräulichkeit des Apostels Johannes rühmend hervorgehoben wird (wie ich in der Schrift Bertucy Dublin Nr. 3), so ist darin weiter nichts zu sehen, als die Andeutung der acht katholischen Anschauung vom jungfräulichen Apostel. — Was das Alte Testament betrifft, so ist nur die Uebersetzung der fünf *libri sapientiales* (Sprüche, Prediger, Hohes Lied, Weisheit Salomos, Jesus Sirach) vorhanden.

Die katholischen Schriftsteller berichten auch, daß Waldus *auctoritates Sanctorum* in titulos congregatas, quas Sententias vocabant in die Volkssprache übersetzen ließ, in eine geflüsterliche Vermeidung des Häretischen und möglichste Anschließung an die römische Tradition sich kund gibt. Die Waldenser der späteren Zeit blieben dem gemeinen Impulse treu. Yvonet meldet, daß sie Aussprüche von Augustin, Hieronymus, Gregor, Ambrosius, Chrysostomus, die ihrer Lehre günstig waren und soweit sie ihnen nützlich waren, gesammelt, um ihre Sekte mit den schönen Worten der Heiligen zu

schmücken. Yvonet bemerkt insbesondere, daß sie diese Aussprüche sich einprägen, damit sie Andere unterrichten können. Eine solche Sammlung findet sich ganz angeordnet unter den Schriften der Waldenser; es ist der Vergier de Consollacion, Garten des Trostes. Der Verfasser geht davon aus, daß die heiligen Männer auf Eingebung des Geistes Gottes geredet haben und daß, was die Prediger aussagen, durch die Aussprüche der Heiligen bestätigt werden müsse. Daher er dieses Werk aufgesetzt habe zum Nutzen Aller, besonders Derjenigen, welche Anderen das Wort Gottes vortragen sollen. In es finde sich in diesem kleinen Werke eine große Fülle von Autoritäten (grant habundancia d'autoritas, welche er aus den Büchern einiger Weisen (es sind die Kirchlehrer und Kirchenväter gemeint) gepflückt habe. Diese so ganz katholisch gehalten Schrift benützt sehr geschickt die Worte der Kirchenväter und Kirchlehrer, um die waldensischen Grundsätze zu bestätigen, so daß man vollkommen begreift, wie Yvonet sich gegen den Vorwurf erheben konnte. Von solchem Gebrauche der katholischen Lehrer finden wir in anderen Schriften ebenso deutliche Beispiele. So wird die Vorstellung von einem Himmelszustande nach dem Tode mit Worten des Hieronymus widerlegt. Yvonet beruft sich auch von poetischen Versuchen der Waldenser, wodurch sie lehren gleichsam die Tugenden ausüben und die Laster fliehen, und worin sie geschickt ihre Gebräuche und Häresien verurtheilen; in dieser Beziehung nennt er insbesondere rithmos, quos vocant trigradus Augustini. Von diesem gereimten Tractate ist die Schrift Vertucz die prosaische Umsezung in das waldensische Idiom. Es sind nämlich darin die Tugenden beschrieben, die als ebenso viele Stufen (escallons, entsprechend dem lateinischen gradus) einer Leiter dargestellt werden, auf welcher der Christ zur Verfasserschaft der Heiligen und in die Gesellschaft der Engel aufsteigen soll, daher das Ganze scala de las vertuoz, Stufenleiter der Tugenden genannt wird. Die letzte Tugend ist die perseveranza, welche gar sehr an Augustin's Lehrbegriff erinnert. Auf jeder dieser Stufen gehören die noch vorhandenen Gedichte in die Kategorie der von Yvonet erwähnten poetischen Schriftstücke.

Unter jenen Gedichten ist das bekannteste und wohl auch bedeutendste die Nobla Leycozon, von den Worten des Anfanges später so genannt. Leycozon oder lectio, das lateinische lectio, war ein von den Waldensern viel gebrauchtes Wort (siehe das Programm S. 6) und bedeutet Abschnitt der Schrift, der vorgelesen wurde, und der Vortrag, der auf einen Schriftabschnitt sich bezog, daher die Waldenser ihre Vorträge überhaupt Leycozons nannten, waren es doch Vorlesungen aus den mitgebrachten Schriften, ja, sie nennen, wie die Nobla Leycozon beweist, selbst ihre Gedichte Leycozons. Der Ausdruck war den katholischen Gegnern wohl bekannt. Daher das Concil von Larraco 1242 beschloß: suspectus de haeresi potest dici qui audit praedicationem vel lectionem Inzabbatorum (d'Argentré, collectio judiciorum I, 102). Hier können wir sogar einem Einwurfe begegnen, der von Diedhoff gegen den waldensischen Ursprung des Gedichtes erhoben worden ist, daß nämlich das Institut der Prediger mit seinen eigenthümlichen Lebensformen darin nicht weiter erwähnt werde. Es konnte nämlich nicht die Absicht des Dichters seyn, davon zu reden, sondern er wollte eine Leycozon, eine Rede, die würdig an seine Genossen halten, wobei vernünftigerweise vom Institut der Prediger und seinen Lebensformen nicht die Rede seyn konnte, so wenig wie wir in den Predigten vom geistlichen Amte und seinen Lebensformen zu sprechen pflegen.

Das eigentliche Thema des Dichters ist eine Aufforderung zur Buße, zur Besserung des Lebens, zur Ausübung der christlichen Tugenden, zur Verrichtung von guten Werken, im Hinblick auf die Kürze des Lebens, auf die zukünftige Belohnung oder Strafung, und mit sorgfältiger Abwehr der verkehrten Art, wodurch die Kirche die Menschen beruhigt. Die Aufforderung zur Buße ist in das Gewand der Geschichte gekleidet. Es wird die Geschichte des Alten Testaments, des Neuen Testaments kurz dargestellt und auf die Entwicklung der Kirche seit der apostolischen Zeit das Augenmerk hingeleitet. Der Kampf des Guten und des Bösen, oder vielmehr der Guten und

den, wird an dieſem geſchichtlichen Faden beſchrieben, wobei die Leiden der Guten und Frommen und die Strafen der Gottloſen erwähnt werden. Dabei iſt von den drei Reden die Rede, die Gott den Menſchen gegeben: das Geſetz der Natur, welches in patriarchaliſchen Zeit obwaltete, das moſaiſche Geſetz und das Geſetz des neuen Bundes in Chriſto, deſſen Hauptinhalt dargelegt wird. Auffallend iſt es, daß Leiden und Tod Chriſti bloß aus dem Geſichtspunkte aufgefaßt ſind, daß der Fromme und Gerechte von den Böſen verfolgt wurde; das erlöſende und verſöhnende Moment des Todes Chriſti wird mit Stillschweigen übergangen. Die Unvollständigkeit der chriſtlichen Lehre nach dem Urtheile der Waldenſer wird dadurch deutlicher bezeugt, als in allen Berichten der kirchlichen Gegner. Auch ſind die Leute, an die der Dichter ſich wendet, offenbar von der herrſchenden Kirche nicht getrennt, ſie werden aber von den Häuptern derſelben verfolgt und getödtet, was damit zuſammengeſtellt wird, daß von den älteſten Zeiten an die Gerechten von den Böſen verfolgt werden. Bei dieſer Gelegenheit wird geſagt, daß „nach dem Apoftel einige Lehrer aufgetreten ſind, welche den Weg Chriſti zeigten“, nämlich die ſittlichen Gebote geltend machten; „es finden ſich aber ſolche auch in der gegenwärtigen Zeit, welche weniger unter dem Volke offenbar ſind; ſie werden aber ſo ſehr verfolgt, daß ſie das kaum thun können.“ — „Aber die Schrift ſagt, und wir können es nicht, daß, wenn es einen Guten gibt, der Chriſtum liebt und fürchtet, der nicht ſchwören, noch lügen, ehebrechen, tödten will, noch den Nächſten beſtehlen, noch an ſeinen Feinden rächen, ſo ſagen ſie, er ſey ein Vaudoſ, und würdig, Strafe zu empfangen“, B. 355 — 372. Vaudoſ, wovon Waldenſer die Ueberſetzung iſt, war ein Name, ein Ketzername, der bald eine ſehr üble Nebenbedeutung erhielt. Es iſt nicht zu ſehen, in welcher Weiſe geſagt, daß Diejenigen, die man Vaudoſ nennt, ſich von der Kirche trennen. Und ſo beklagt ſich denn der Dichter auch, daß die Hirten der Kirche Vaudoſ verfolgen, daß ſie ihre Pflicht nicht erfüllen, die Schafe nur lieben um die Wolle willen und um Geld die Abſolution gewähren. Dagegen hält er den Paſtor vor, was ſie thun ſollen, oft dem Volke predigen, daſſelbe mit göttlicher Lehre zu ermahnen, in Buſt haltend, zur Buſe anhalten, daß ſie rechte Beichte ablegen und hierdurch Buße thun, mit Faſten, Almofen und inbrünſtigem Gebet; denn dadurch werden die Leute das Heil erlangen, B. 414 — 422. Im Verlaufe des Gedichtes werden die kirchlichen Grundſätze ausgeſprochen, betreffend die geiſtliche, die freiwillige Armuth, B. 273, 274, 277 — 279, 433, die Keuſchheit, will ſagen Virginität B. 243, 434, die Verwerfung des Eidſchwurens B. 244 — 246, die Verwerfung des jus gladii der Kirche B. 247 — 260, wohl auch die Verſtrafung der in der Religion Diſſentirenden, die Verwerfung der Pöge als Todſünde, mit Todſchlag und Ehebruch zuſammengeſtellt B. 369, 379, die zwei Wege, worauf die Menſchen wandeln, die Verwerfung eines unglücklichen Zuſtandes nach dem Tode B. 19, 21, 375, 376, der Fürbitten und Meſſen für die Todten und der um Geld erkauften Abſolutionen B. 384 — 407, durch den Satz, daß allein die Sünde vergehe B. 413. — In B. 342 — 344 haben wir ſogar eine Predigt, daß die Weiber predigten. So führt uns Alles, die Sprache ſowohl, als der Inhalt darauf, daß das Gedicht aus der Mitte der Waldenſer hervorgegangen iſt. Wir überdieß bedenken, daß die Fundamentalartikel des chriſtlichen Glaubens geltend und zwar im geraden Gegenſatze gegen die Lehre der Katharer, ſo kann man ſich nicht genug wundern, wie Charvaz a. a. D. S. 253, 256, 257 dazu kommt, dreimal zu behaupten, das Gedicht ſey kathariſchen Urſprungs. Die Vermuthung, daß das Gedicht von den böhmischen Brüdern entſtanden ſey, ſcheint Dieckhoff gegenwärtig nicht mehr vertreten zu wollen.

Was die Zeit der Abfaſſung des Gedichtes betrifft, ſo kann ſie nicht vor den Anfang der großen Verfolgungen des 13. Jahrhunderts geſetzt werden. Denn es iſt nicht ohne ſchweren Verfolgungen der Guten und Frommen, die ſogar getödtet werden B. 363, die Rede. Ja, Alles führt darauf, daß dieſe Verfolgungen ſchon eine Zeitlang im Gange ſind. Nehmen wir überdieß Rückſicht auf die Sprache, ſo ſetzt das Gedicht die

Anfiedelung der Waldenser in der Provence und Dauphiné voraus. Dem steht freilich entgegen die bekannte Zeitbestimmung am Anfange des Gedichts. B. 6, 7: „wohl (die Welt) tausend und ein hundert Jahre vollständig erfüllt, seit geschrieben ist die Stunde; denn wir sind in der letzten Zeit, oder: daß wir in der letzten Zeit sind.“ Darans schließt man, das Gedicht sey zu Anfang des 12. Jahrhunderts geschrieben allein es ist ja in dieser Stelle nicht die Rede von der Entstehung des Christenthums sondern von der Zeit, da aufgezeichnet wurde, daß wir in der letzten Stunde lebten. So sonderbar dieß ausgedrückt ist, so ist doch offenbar, daß nur von der Zeit der schriftlichen Abfassung des Neuen Testaments die Rede seyn kann, und das würde weiterhin gegen das Ende des 12. Jahrhunderts führen. Sodann kann das Gedicht deswegen nicht zu Anfang des 12. Jahrhunderts entstanden seyn, weil es ja damals keine Sekte gab, die den Namen Vaudes trug. Hier wird entgegnet: daß es eine Sekte gab, ersehen wir eben aus diesem Gedicht, wo der Name Vaudes vorkommt. Der Einwurf hätte einigen Schein der Wahrheit für sich, wenn Vaudes ein Name gewesen wäre, den sich die Waldenser selber gegeben hätten, aber das ist ja nicht der Fall; Vaude ist ein Uebername, ein beschimpfender Pseudoname, der zum ersten Male vorkommt in den Synodalstatuten Dbo's, des Bischofs von Toul im Jahre 1192 (und zwar in der Form Wadoy's. S. Martene et Durand. thes. nov. IV. 1782.).

Es ist also hier derselbe Fall, wie wenn eine Schrift, die mit der Jahrzahl 1600 versehen ist, den Ausdruck Pietisten enthielte, oder eine Schrift, mit der Jahrzahl 1400 geschmückt, von Lutheranern und Calvinisten redete; daraus würde unangelegentlich folgen, daß entweder die ganze Schrift späteren Ursprungs ist, als die Jahrzahl angeben, oder daß jene Stellen spätere Interpolationen sind. Doch wie gesagt, ist jene Zeitbestimmung in B. 6 u. 7 keineswegs auf den Anfang des 12. Jahrh.; wir können, aus den angegebenen Gründen, auch das nicht annehmen, daß das Gedicht noch aus dem 12. Jahrhundert stamme. Und so muß man der Vermuthung entgegen geben, daß jene Stelle, welche die Zeitbestimmung enthält, eine spätere Interpolation ist. Die Stelle findet sich zwar in den Handschriften von Genf und Dublin, und auch in den von Leger benützten vorhanden gewesen seyn. Dagegen beweist die Ungleichung jener Handschriften unter sich und mit der von Leger benützten, daß mit diesen Texten allerlei Manipulationen vorgenommen worden sind. In jenen beiden Handschriften fehlt die Stelle, wo der Beichtvater dem Sterbenden die Stiftung von Messen empfiehlt bei Raynouard B. 400, 401. Im Dublinertext fehlt die Anführung von Seite B. 409, was von Bedeutung ist u. a. dgl. Sodann führt Mehreres darauf, daß die Verse 437 — 453 wahrscheinlich eine spätere Interpolation sind (s. roman. Waldenser S. 78, 79); somit ist es eine begründete Vermuthung, daß jene Zeitbestimmung eine spätere Interpolation ist, aus der Zeit, da unter den Waldensern die Meinung verbreitete, daß sie aus dem Anfange des 12. Jahrhunderts stammten, welche Meinung G. Morel im Jahre 1530 ausdrückt, wenn er sagt, daß die Waldenser vor mehr als 400 Jahren entstanden seyen; es ist dieß dieselbe Zeit, in welche, wie wir später sehen werden, mehrere Schriften der Waldenser, der Katechismus, das Glaubensbekenntnis, die Schriften vom Fegfeuer u. a. versetzt wurden.

Dieß war bereits geschrieben, als ich jene oben angeführte, wichtige Uebersetzung über die wiederaufgefundenen Morland'schen Manuscripte erhielt. Nun ist die Sache entschieden. Im Bande B. jener Manuscripte steht die Nobla Loyozon zwar mit dem genannten Jahrzahl

ben ha mil e * cent an compli entiorament
aber vor dem Wort cent ist etwas austrabirt, und bei näherer Ansicht zeigt sich

*) Ben ha mil o cent ancz compli entiorament
Que so scripta l'ora car sen al dernier temp,
car heißt unzählige Male que: daß.

Waldenser Zahl 4, von derselben Gestalt, wie sie öfter in demselben Bande vorkommt. *)
 Die Wännen keinen Zweifel darüber haben, da im Bande C derselben Sammlung in
 dem Fragment aus demselben Gedichte zu lesen ist:

Ben ha mil e CCCC anz compli entierament **).

Womit fällt das Gedicht in das 15. Jahrhundert: ein sehr wichtiges Resultat, da,
 da die Nobla Loyozon so spät geschrieben ist, kein Grund obwaltet, andere Gedichte
 in frühere Zeit zu versetzen. Wenn gleich durch den neuen Fund meine
 Meinung eine Berichtigung erhält, so ersehe ich doch daraus, daß ich insofern Recht
 habe, als ich die Feststellung der Zeit der Abfassung nicht von der gegebenen Zeit-
 bestimmung abhängen lassen wollte und annahm, daß diese Zeitbestimmung nicht authen-
 tisch sei. Dabei bleibt das feststehen, daß wenn nicht die Interpolation, wie ich bis
 jetzt meinte, so doch die Ausradirung der Zahl 4 zu einer Zeit erfolgte, als die
 Sammlung, die G. Morel ausspricht, sich zu bilden anfing, daß die Waldenser zu Anfang
 des 12. Jahrhunderts ihren Anfang genommen. Dieser Meinung gemäß liest man in
 Handschriften von Genf aus dem Ende des 15., von Dublin aus dem Anfange
 des 16. Jahrhunderts die Zeitbestimmung: mil e cent.

Was die übrigen Gedichte betrifft, so ist lo payro eternal eine erhabene Lobpreis-
 der Dreieinigkeit und ihrer Werke, mit indirekter Abweisung der Irrthümer der
 Kirche, verfaßt von einem Dichter, der, wie es scheint, eine Zeitlang ihre Irrthümer
 getheilt hatte. Die übrigen Gedichte la barca, lo novel confort, lo desprocci del
 mal, l'avangoli de li quatro semones sind moralischen Inhaltes, enthalten Ermahn-
 ungen zum sittlichen Leben, zum Fliehen der Laster und Lüste und Freuden der Welt,
 sind reich mit Beschreibungen der Nichtigkeit aller irdischen Dinge, der Unseligkeit der
 Sündigen und der Seligkeit der Frommen im anderen Leben. Das Waldensische zeigt
 darin nicht sehr stark, besonders in der Beziehung, daß viel von den Leiden und
 Abgängen der Guten und Frommen die Rede ist, die als die kleine Heerde (petit
 troupeau) Christi geschildert werden. Die Lehre von einem Mittelzustande nach dem Tode
 ist im Gedichte l'avangoli u. s. w. verworfen B. 143 u. a. dgl. Im payro eter-
 nel wird auch geredet von den Verfolgungen des Volkes Gottes B. 110, deutet
 der Dichter auf die katholischen Kundschafter, die sich in die Versammlungen der Wal-
 denser einschlichen, B. 125.

Die übrigen prosaischen Schriften, die vor der Verbindung der Waldenser mit den
 Katholiken geschrieben sind, bestehen aus einzelnen Tractaten, Predigten, Auslegungen von
 Biblischen Stellen. Wie Waldus damit anfing, Auszüge aus den Vätern in die romanische
 Sprache überzusetzen zu lassen, so mögen auch diese Schriftstücke zum Theil Uebersetzungen
 von lateinischen Schriften seyn, welche die Waldenser ihren Ansichten conform fanden, wie
 z. B. in der Schrift glossa pater die Lehre von der Wandlung vorgetragen wird, in
 der flochten sie in freier Uebersetzung von dem Eigenen ein. In dieser Beziehung
 verdient die Auslegung des Hohen Liedes, Cantica genannt, in Nr. 206 der Genfer
 Handschriften, besondere Beachtung (s. die romanischen Waldenser passim und Riedner's
 Schrift für historische Theologie, 1861, 4tes Heft, wo die Uebersetzung der ganzen
 Schrift mit Parallelstellen aus anderen mittelalterlichen Auslegungen des Hohen Liedes
 verglichen). Offenbar liegt eine katholische Schrift zu Grunde, aber das Waldensische tritt
 stark und deutlich hervor an sehr vielen Stellen.

*) . . . an erasuro before cent, where by the aid of a glass, the arabic number 4 is
 so frequently used in this volume. Bradshaw. l. c.

***) Daß Morland in seinem Werke über die Waldenser (sowie auch Feger, der die Mor-
 land'schen Manuscripte kannte) von dieser Jahrzahl nichts weiß, daß er die Jahrzahl 1100 fest-
 setzt, daß er seine Manuscripte in das 11. bis 13. Jahrhundert verlegt, das gibt keinen guten
 Grund, von seiner Genauigkeit und wissenschaftlichen Redlichkeit. Das Falsum 1100 statt 1400
 ist übrigens nichts Auffallendes, wenn man es mit manchen anderen Manipulationen, die mit
 waldensischen Manuscripten vorgenommen wurden (s. rom. Wald. S. 405—416) zusammen-
 sieht. Es ist in dieser Sache aus Parteiinteresse viel geübelt worden.

Weit verschieden von dieser ersten Klasse waldensischer Schriften sind diejenigen die unter taboritischem Einflusse theils entstanden, theils umgeändert, theils geradezu von den Taboriten entlehnt sind. Sie sind sämmtlich nur in Handschriften des 16. Jahrhunderts vorhanden, wie denn vor dem Jahre 1497 von solchen Schriften nicht die Rede seyn kann; denn erst in diesem Jahre traten die Brüder mit den Waldensern in Verbindung. Zuerst kommt hier in Betracht ein Cylus von drei und vier einander sehr verwandten Schriften. Die erste ist die waldensische Uebersetzung einer lateinisch geschriebenen Briefes, welchen die Waldenser den Abgesandten der Päpste für ihren König mitgaben. Es wird darin gesagt, daß die Waldenser von jetzt (outra d'aiczo) die katholischen Kirchen nicht mehr betreten werden, daß sie übrige die sieben katholischen Sacramente annehmen. Die zweite Schrift trägt keine Adresse, sie fängt mit den Worten an: „dies ist die Ursache der Trennung von der römischen Kirche;“ — diese Ursache oder Ursachen werden angegeben; es wird vorausgesetzt, daß die Laien den Kelch empfangen und daß die Geistlichen in der Armuth leben. Die dritte wird die Schrift des Laurentius Valla über die Schenkung Constantins erwidert und auf ein Ereigniß aus dem Jahre 1466 angespielt, als sich Matthias, König von Ungarn vom Papste das Königreich Böhmen schenken ließ. Ist das etwa die zweite dieser Schriften, adressirt an die ultraquistischen Priester, aufgesetzt von Thomas de fontevivae, welche die Waldenser 1489 den Abgesandten der Brüder mitgaben? — Demselben Kreise gehört die Schrift vom Antichrist an, worin die Ursachen der Trennung von der katholischen Kirche noch viel weitläufiger entwickelt werden und es gesagt ist, daß die Redenden sich von der katholischen Kirche innerlich und äußerlich trennen. In den Ansichten und in den Ausdrücken zeigt sich eine auffallende Uebereinstimmung mit den beiden früheren Schriften, nur daß die Schrift vom Antichrist im Gegensatz gegen die katholische Kirche weit schärfer sagt, die Adoration der Hostie als Wert des Antichrist hinstellt; doch ist darin keine Spur von der Rechtfertigung des Glaubens, von der Verwerfung der sieben Sacramente, und es wird auch vorausgesetzt, daß die Geistlichen in der Armuth leben. Demnach scheint auch diese Schrift vor der Annahme der Reformation durch die Waldenser geschrieben zu seyn. Aber wie ist es sich die in dieser, wie in den beiden früheren Schriften gemachte Ankündigung der Trennung von der römischen Kirche mit der bestimmten Thatsache vereinbaren, daß die Waldenser bis zum Jahre 1532 und manche darüber hinaus die Gemeinschaft mit der katholischen Kirche festhielten? Sie müssen durch die Brüder damals zu einer Erklärung fortgerissen worden seyn, die über ihre Praxis und ihren Erkenntnißstand hinausging. Es hat übrigens gewiß schon damals Einige unter ihnen gegeben, welche mit dem päpstlichen Joch trugen und den Augenblick ersehnten, wo sie es abwerfen könnten.

Daneben gibt es eine Reihe von Schriften, die gewissen, uns erhaltenen Schriften der Taboriten entsprechen, lediglich von denselben übersetzt oder frei nach denselben gearbeitet sind, so daß die Waldenser ihre eigenen Grundsätze hineingetragen oder aus verschiedenen Bestandtheilen taboritischer Schriften eigene Schriften zusammengesetzt haben. Das Alles kann erst dem 16. Jahrhundert angehören, scheint aber noch vor der Reformation geschehen zu seyn, ehe die Waldenser die Reformation annahmen. Es kommen hauptsächlich auf taboritischer Seite die confessio Taboritarum vom Jahre 1431, Lydius, Waldensia, Rotterdam 1616, Tomus I. p. 4 etc., auf waldensischer Seite folgende Tractate in Betracht: 1) der Tractat über die Sacramente. Das erste Sacrament wird die von Wicliffe im Trialogus Bd. IV. Kap. 1. adoptirte Definition Augustin's aufgenommen, daß es sey Zeichen einer heiligen Sache und sichtbare einer unsichtbaren Gnade. Die sieben Sacramente werden stehen gelassen, doch so, daß sie der Kritik unterworfen werden; so wird die katholische letzte Oelung, — nicht die Salbung der Kranken mit Oel verworfen. Aus Thomas von Aquino wird beigebracht, daß es allein Gott zukomme, ein neues Sacrament einzusetzen. Die Eucharistie läßt sich der waldensische Tractat viel weitläufiger aus, als der taboritische.

he; er lehrt eine geistliche Genießung des Leibes und Blutes Christi, die nur Diejenigen, welche in Christo sind, vollziehen können, in Uebereinstimmung mit dem taboritischen Tractate. Eigenthümliche Zusätze werden zu den Sakramenten der Priesterweihe und der Ehe gemacht. Ordo heiße nach Hieronymus so viel, als nach dem Evangelium sein — im Stande der Armuth, verachtend die Welt u. s. w.; darauf erst kommt das weltliche geistliche Amt, das Einigen verliehen wird, um im Unterschiede von den Laien sakramentlicher Weise der Kirche zu dienen. — Die Ehe wird als Befehl Gottes angesehen, „ausgenommen (von diesem Befehl) sind Diejenigen, welche Gott ein Gelübde abgelegt haben, ihre Keuschheit zu bewahren.“ 2) Im Tractat Auslegung der zehn Gebote wird die Verehrung der Bilder scharf angegriffen, aber die katholische Zählung beibehalten, wonach die zwei ersten Gebote zusammengeworfen und das zehnte in zwei zerlegt worden ist. 3) Im Tractat vom Fegefeuer wird nicht nur das Dialogium des Augustinus Triumphus, † 1328, erwähnt, sondern auch Johannes de S. Maria, als mestre Johan de sancta memoria, während im taboritischen Tractate Johannes de sanctas memoriae steht: es werden Worte von ihm angeführt, s. Diedhoff a. a. D. S. 389, roman. Waldenser S. 437, namentlich wird von ihm angeführt, daß die Gebete der Makkabäer, worauf die Katholiken die Bitten für die Todten gründen, nicht im jüdischen Kanon gehören. 4) Der Tractat über die Anrufungen der Heiligen ist aus verschiedenen taboritischen Stellen zusammengezogen, bildet aber ein wohlgeordnetes Ganze, worin diese Anrufung so bestimmt verworfen ist, wie sonst nirgends in früheren waldensischen Schriften. 5) Im Tractat von den Fasten wird das Verbot der Fasten mehr betont, als im taboritischen Texte und mit dem Almosengeben in Verbindung gebracht.

Als Fortsetzung derselben Schrift, welche diese Tractate enthält, gibt sich der Tractat von der den Stellvertretern Christi gegebenen Gewalt, der nicht aus Pyrius gezogen, sondern lediglich eine Uebersetzung ist des 10. Kapitels des Tractatus de ecclesia von Joh. Huß (s. Historia et monumenta Pars I. f. 223). Der waldensische Katechismus, las interrogacions menors (s. roman. Waldenser S. 438) ist von dem im 16. Jahrhundert entstandenen böhmischen Katechismus entlehnt, hat aber eigenthümliche Züge, die sechs Gebote Christi, eine Zusammenfassung der ältesten waldensischen Grundsätze, und die Bemerkung, daß nur zwei Sakramente für alle gemeinlich sind, die anderen aber nicht von so großer Nothwendigkeit sind. Um diese Uebersicht zu vervollständigen, sey hier noch bemerkt, daß die Waldenser ältere eigene Schriften im taboritischen Sinne überarbeitet. So haben wir eine Auslegung des Unser Vater (in Genf Nr. 206), worin die Lehre von der Wandlung vorgebracht wird; von derselben Schrift liegt eine spätere Gestalt vor, worin die Wandlung, die vom Abendmahle handelt, ausgelassen oder vielmehr durch eine andere ersetzt ist, die ganz und gar die Lehrart des Wicliffe wiedergibt und ausdrücklich die Wandlung verwirft (in Genf Nr. 209. S. rom. Wald. S. 68—70. 215 ff.).

Uebersichten wir dieses ganze Gebiet der Verhältnisse zwischen den Waldensern und böhmischen Brüdern, so ergeben sich folgende feststehende Resultate: 1) den Waldensern wurde der Gedanke einer völligen Trennung von der römischen Kirche nahegelegt. 2) Das biblische Princip, „daß das Gesetz Christi hinlänglich sey, ohne die Cerimonien des alten Gesetzes und ohne die Gebräuche und Dekrete, welche menschlicher Uebersetzung sind und das Gesetz Christi vermindern und hindern,“ dieses biblische Princip wurde schärfer ausgeprägt. 3) Die Lehre von der Wandlung im Abendmahle verlor bei den Waldensern ihre Wahrheit, womit auch die Lehre vom verfühnenden Messopfer da-her verbannt wurde. 4) Die Lehre, daß es sieben Sakramente gebe, wurde verworfen und die sieben verbotenen Menschenfagen bekämpft. 5) Die Anrufung der Heiligen und die Lehre vom Fegefeuer wurde auf so scharfe Weise, als der Schrift und dem geläufigen christlichen Bewußtseyn zuwiderlaufend, hingestellt, wie in keiner der früheren

Schriften der Waldenser, womit selbstverständlich nicht gesagt ist, daß alle vom Waldenser sich diese geläuterten Anschauungen aneigneten. Genug, daß sie bei Eingang fanden.

Wir führen hier die Hauptquellen an für diese ganze Periode der Geschi Waldenser: Bernhard, Abbas Fontis Calidi (Font-Caude) † c. 111 versus Waldensium sectam, in der Max. Bibl. Tom. XXIV. f. 1585 sq. nus ab Insulis (Alain de Lille) † c. 1202, Summa quadripartita adversus reticos, Waldenses, Iudaeos et paganos, wovon die zwei ersten Bücher edirt f de Visch. Antwerpen 1654. Erhard von Bethunia in der Provinz Artois, de des 12. Jahrhunderts und Anfang des 13. Jahrhunderts angehörig, liber anti besonders gegen die Katharer gerichtet zuerst unter dem falschen Titel contra Waherausgegeben in der Trias scriptorum c. Wald. Ingolst. 1614, dann in der Biblioth. Tom. XXIV. Gualter Mapes, Archidiaconus in Oxford, de Waldensium in Usserius, de christianae ecclesiae successione etc. London und bei Sahn S. 257. Petrus monachus Vallium Cernaji (de Vanay) † c. 1218, historia Albigensium (vom Jahre 1206 — 1217) in Du historiae Franciae scriptores. 1649. Tom. V. f. 554 sq. Der Dom Stephanus de Borbone (Etienne de Bourbon) oder de bella villi gegen die Mitte des 13. Jahrhunderts schrieb librum de septem donis spiritus noch nicht edirt; was die Waldenser darin betrifft, ist aufgenommen in d'Argent lectio judiciorum I, 85—91. Der Dominikaner Rainerius Sacchonus, de Catharis et Leonistis seu pauperibus de Lugduno, um das Jahr 1250 f ben, — in Martene et Durandus, thesaurus novus anecdotorum. Paris Tom. V. f. 1759 sq. Diese Summa hat mehrfache Umarbeitung erlitten und erhalten; diejenige Summa, die in Max. Bibl. XXV. f. 262 vorliegt, rührt, i Zusätze betrifft, von einem späteren Schriftsteller her, der deutsche Waldenser u hat, Gieseler nennt ihn Pseudo-Rainerius, s. darüber Gieseler, de Rain choni Summa de Catharis et Leonistis Commentatio critica. Programma P Goettingen 1834 und dessen Lehrbuch der Kirchengeschichte, 4. Ausgabe, Bon S. 613. Der Tractatus de haeresi Pauperum de Lugduno bei Martene et thes. novus anecdot. Tom. V. f. 1778, ist nach d'Argentré I, 95. von J einem zur Zeit Gregor's X. lebenden Dominikaner verfaßt. — Moneta v mona, ebenfalls Dominikaner, adversus Catharos et Waldenses libri quinque geschrieben, edirt in Rom 1743. Es kommt noch in Betracht die disputat Catholicum et Paterinum haereticum, sowie der index errorum Waldens Mart. et Dur. Tom. V. f. 1755 sq. Ferner: doctrina de modo procedend haereticos, geschrieben unter Gregor X. (forma abjuracionis); bei Mart. et Tom. V. f. 1799, — die Ursbergische Chronik, um das Jahr 1230 ge edirt Straßburg 1609. Liber sententiarum Inquisitionis Tolosanae (die vom Jahre 1307 — 1323 umfassend) in Limborch's historia Inquisitionis. dam 1692. Peter von Willichdorf, c. 1444, contra haeresin Waldensium Bibl. XXV. f. 277 sq. Ueber Alanus, Erhard, Stephanus de Borbone, R s. die betr. Artikel in dieser Encyclopädie. Joachim Camerarius, histor ratio de fratrum orthodoxorum ecclesiis. Heidelb. 1605, Frankf. 1625. tius, historia de origine et rebus gestis fratrum Bohemorum liber octav Auszügen aus den sieben ersten Büchern, von A. Comenius, edirt Amsterda s. darüber Dieckhoff S. 32. Gindely, Geschichte der böhmischen Brüder, erst 1857. Außerdem machen wir hier aufmerksam auf die gegenwärtig unter d in Erlangen befindliche Schrift von Prof. Dr. Zeschwig: „Die Katechis Waldenser und der böhmischen Brüder, kritisch bearbeitet, mit einer Abhandl das Verwandtschaftsverhältniß beider Religionsgemeinschaften und ihrer Schrift

II. Die Reformation bei den Waldensern und die darauf folgende Geschichte bis zu unserer Zeit. — Die Reformation des 16. Jahrhunderts, die ganz Europa erschütterte, drang auch in die abgelegenen Waldenserküster, deren Einwohner darauf vorbereitet waren, theils durch ihre Berührung mit den böhmischen Brüdern, theils durch das bewegende Princip ihres Lebens. Waldus war von dem Triebe, das Wort Gottes kennen zu lernen und darnach sein Leben einzurichten, ausgegangen. Die Waldenser des 16. Jahrhunderts waren sich auch bewußt, daß ihre Kenntniß noch sehr lückenhaft und daß Manches in ihrem Leben, in ihren Einrichtungen nicht schriftgemäß sey.

Es waren, wie wir gesehen haben, zwei unausgesöhnte und unaussöhnbare Richtungen in den Waldensern vereinigt, die katholische und die protestantische. Daher kam es, daß viele bis zur Reformation sich mit der katholischen Kirche wieder vereinigten, wofür wir als Beispiele anführen die katholischen Armen, die glänzenden Erben des Vincenz Ferrer zu Anfang des 15. Jahrhunderts, die Ausöhnung vieler Waldenser des Delphinats mit der katholischen Kirche zu Anfang des 16. Jahrhunderts. Um theils fühlten sie sich, vermöge des protestantischen Principes, das sie in sich trugen, zu den dissentirenden Parteien hingezogen. Diese zwischen zwei entgegengesetzten Parteien hin und her schwantende Bewegung erreichte in der Reformation ihren Höhepunkt.

Die Kunde von der Reformation brachte unter den Waldensern, wie zu erwarten, eine große Erregung hervor. Wie sehr mußte es sie überraschen und erfreuen, daß sie plößlich so mächtige und so zahlreiche, besonders solche an Geist und Bildung hervorragende Gesellen erhalten! Zunächst reiste der Pastor Martin von Luserna in Piemont nach Deutschland und brachte eine Anzahl von Schriften der Reformatoren mit. Doch der entscheidende Schritt ging von den Waldensern der Provence und der Dauphiné, den französischen Waldensern aus. In Frankreich war ursprünglich die Religionsgemeinschaft der Waldenser entstanden, von Frankreich ging auch die Reformation derselben aus. Jene Waldenser also auf der westlichen Seite der cottiſchen Alpen angeſiedelt, schickten im Jahre 1530 zwei aus ihrer Mitte, Georg Morel aus Fraissimères Delphinat, Pastor in Merindol in der Provence und Peter Masson *) zu den Reformatoren in der Schweiz und Deutschland, um ihnen eine deutliche und ausführliche Beschreibung ihrer Zustände in sittlich-religiöser Beziehung zu machen und um sie über Dinge, worüber sie noch im Unklaren waren, auszufragen. Die beiden Gesandten reisten zuerst nach Neuenburg, Murten und Bern; von ihren dortigen Verhandlungen ist nichts aufbewahrt worden. Darauf wandten sie sich nach Basel am Desolampad, nach Schaffhausen an Bucer und Capito, und pflogen an beiden Orten mit den genannten Männern weitläufige Unterhandlungen. Wir sind so glücklich, sehr ausführliche Akten dafür benützen zu können, worunter eines neulich im Straßburger Archiv aufgefunden. Die Aktenstücke sind folgende: 1) Schreiben des G. Morel an Desolampad dessen Antwort an G. Morel bei Scultetus in seinen Annalen S. 295 — 315, Dieckhoff S. 364 — 415. 2) In DD. Joa. Oecol. et Huldr. Zwinglii epistolarum IV. Bas. 1536. sind noch zwei andere Briefe Desolampad's; im einen vom Oktbr. 1530, fol. 198. b, empfiehlt er die waldensischen Abgeordneten Bucern und Masson, im anderen, an G. Morel adressirten, gibt er diesem nachträglich Auskunft einige Punkte, welche bei Scultetus nicht erwähnt sind. Es ist der 4te Brief jener Sammlung: fratibus N. ohne Datum und nähere Angabe der Adressaten. 3) Martini responsiones ad questiones a Georgio Morello et Petro Lathomo Valdensium officialium ablegatis, de religione robustaque ecclesiasticis propositas MD. XXX, als

*) Nach Gilles u. A. hieß dieser zweite Abgesandte Masson; nach dem gleich anzuführenden scripte von Bucer hieß er Lathomus.

Manuskript befindlich auf der Universitätsbibliothek zu Straßburg, von Prof. Ennig geschrieben und dem Verfasser dieses Artikels gütigst mitgetheilt. Als ich meine Schrift über romanischen Waldenſer ſchrieb, erkundigte ich mich in Straßburg darnach, ob von Verhandlungen mit Ducer ſich nichts vorfinde, erhielt aber eine durchaus verneinende Antwort. Es wäre ſehr zu wünſchen, daß dieſes Manuskript durch den Druck öffentlich würde. Es verdiente den Druck eben ſo gut wie Dekolampad's bereits wähnte Briefe. 4) Die Memoiren von G. Morel, in waldenſiſcher Sprache ſchriftlich vorhanden in Dublin (ſ. romanische Waldenſer S. 57, 355), ein ſehr wichtiges Dokument, inſofern wir daraus die Fragen G. Morel's an Ducer kennen leiſen; es enthält aber auch die Antworten Dekolampad's und Ducer's, und gibt uns Anhalt die ſpäteren Corruptionen der waldenſiſchen Literatur deutlich zu erkennen und anſcheinlich darzulegen. Durch die Auffindung von No. 3 hat es allerdings den Theil ſeines Werthes verloren, der andere Theil aber bleibt ihm unbeftritten.

Die Beſchreibung der ſittlich-religiöſen Zuſtände, wie die beigeſetzten Fragen, eine merkwürdige Beſtätigung der katholiſchen Berichte aus dem Mittelalter, ſowie dem Inhalte nach mit den waldenſiſchen Schriften überein und laſſen auch die antichriſtlichen Sektentriebe gewonnenen Anregungen durchblicken.

G. Morel gibt ein Bekenntniß des Glaubens der Waldenſer, worin ſich der weltliche Einfluß zeigt und worauf wir hier das Augenmerk richten, wegen der ſonſtigen Schickſale, die dieſes Glaubensbekenntniß gehabt hat. Morel bezeugt, in Uebereinstimmung mit den älteren articulos de la fe, ſeinen Glauben an die 12 Artikel des waldenſiſchen Symbols, an die Dreieinigkeit, an Chriſtus als Gottmenschen; er verleiht die Ausrufung der Heiligen, da es nur Einen Mittler, Chriſtum, gebe; er verleiht die Fegefeuer, — alle von Menſchen erfundenen Dinge, Feſte und Vigilien der Heiligen, das Weihwasser, die Faſten und vorzüglich die Meſſen; die Sakramente deſinit er als Zeichen einer heiligen Sache oder als ſichtbares Abbild einer unſichtbaren Sache ſey gut und nützlich, daß die Gläubigen bisweilen die Sakramente gebrauchen, was anders geſchehen könne. Zuletzt wird noch die Ohrenbeichte als nützlich empfohlen. Aus den angehängten 47 Fragen können wir noch deutlicher erſehen, wie der Verhältniß der Waldenſer damals beſchaffen war. Morel fragt den Ducer, „ob es nicht beſſer als zwei Sakramente gebe,“ da die Papiſten ſagen, es gebe deren ſieben, und Dekolampad ſagt er: „darin ſind wir, wie ich höre, im Irrthum geweſen, daß wir mehr als zwei Sakramente annahmen.“ Was die Meſſen betrifft, ſo ſcheint er ſich darüber nicht ſo ſehr hinaus und im Klaren zu ſeyn, als es nach dem angeführten Glaubensbekenntniſſe ſcheinen könnte. Er fragt, ob das Leiden Chriſti nur für die Sünde geſte. So lehrten katholiſche Theologen, um der Meſſe die Bedeutung zu verleihen, daß ſie die Vergebung der täglichen Sünden bewirke. So leſen wir auch in der waldenſiſchen Auslegung des Hohen Liedes 6, 4., daß Chriſtus vom Himmel auf die Erde heruntergeſtiegen, auf daß er uns von der Erbsünde erlöſete (quo el nos del pecca original). Ebenſo bezeichnend iſt es, wenn Morel fragt, welche Bücher in der heiligen Schrift für kanoniſche und welche für nicht kanoniſche zu halten ſeyn. Es iſt durch taboritiſche Anregung die richtige Erkenntniß darüber im Reinen begründet. Ebenſo zeigt ſich ein Unbehagen an der allegoriſchen Auslegung der Schrift, welche der katholiſche Katholicismus ſo ſehr zur Stütze diente, in der Frage, ob dieſe Auslegung nützlich ſey. Die Wichtigkeit dieſer Frage erhellte daraus, daß in den waldenſiſchen Schriften ein weitläufiger Gebrauch von jener Art der Auslegung gemacht iſt. Die Losreißung der katholiſchen Aſketik kündigt ſich an in der Frage, ob es einige Ausſprüche gebe, die Gebote, andere, die Rathſchläge genannt werden können, — und ob es möglich ſey, daß die Diener des Wortes in der Eheloſigkeit leben, — wozu auch dieſes geſagt wird, weil es noch immer vollkommene Frauen gab, d. h. Frauen in der Eheloſigkeit lebend, an abgeſonderten Orten zuſammen wohnend und mit Dienſtleiſtungen gegen die Prediger und die auf das Predigtamt ſich Vorbereitenden, beſchäftigt, Morel fragt, ob Solches anläßig ſey.

Das gesammte Verhältniß zur katholischen Kirche, wie es sich noch immer durch die Teilnahme an den katholischen Sacramenten kund gab, kommt auch in Verhandlung. Morel sagt darüber: „Die Zeichen der Sacramente ertheilen wir, sondern die Diener des Antichrist unserm Volke. Doch eröffnen wir den Unseren, so viel an uns ist, was die Sacramente bedeuten, und daß sie in keiner Weise auf die antichristlichen Ceremonien ihr Vertrauen setzen und bitten sollen, es möge ihnen nicht als Sünde zu rechnen werden, wenn sie gezwungen werden, die Greuel des Antichrist zu hören, und möge solcher Greuel schnell beschämt werden, die Wahrheit Raum gewinnen.“ Weiter fragt Morel: „Ob es nützlich sey, daß die Diener des Wortes die Gebräuche und Ceremonien der Sacramente verwalten, wenn sie dieß thun können.“ Auffallend ist diese Zurückhaltung. Morel scheint durchaus nicht der Ansicht zu seyn, daß die Waldenser sich aller Theilnahme am katholischen Gottesdienst enthalten sollen. Es handelt sich für ihn bloß um einzelne Ausnahmefälle und auch darüber ist er im Ungewissen. Ferner ergibt sich aus den Mittheilungen Morel's, die an die 27ste Frage angehängt werden, daß die Waldenser zu seiner Zeit über die Rechtfertigung durch den Glauben noch durchaus nicht im Klaren waren. Ebenso zeigt sich, daß Morel und die Waldenser des Erasmus Schrift de libero arbitrio und Luther's Schrift de libero arbitrio gelesen haben und dadurch in große Verlegenheit gerathen sind, insofern sie offenbar weit mehr auf des Erasmus Seite stehen.

Wenn wir in dem, was über die Organisation des Predigerstandes gesagt wird, die Angaben der katholischen Berichte vollkommen bestätigt finden, so zeigt sich dagegen, daß das sittliche Bewußtseyn der Waldenser einige Einbußen erlitten hatte, z. B. wenn man fragt, ob es den Frauen erlaubt sey, von den Gütern ihrer Männer etwas zu verkaufen. Ebenso war nicht mehr die Rede vom gänzlichen Aufgeben der Rache, vom strikten Verbot des Mordens, sondern Morel fragt an, ob es erlaubt sey, die Mörderischen Randschäfer zu tödten. So beichteten, kann man sagen, die Waldenser den Verurtheilten, und zwar mit einer Lauterkeit und Offenheit, welche selbst die unglücklichen Seiten der waldensischen Zustände nicht verdeckte, noch beschönigte, und worin sich die sicherste Bürgschaft einer gründlichen Reformation lag. Dekolampad und Morel beantworteten weilläufig die an sie gestellten Fragen im Sinne der evangelischen Reformation. Vor Allem drang namentlich Dekolampad in sehr starken Ausdrücken auf das gänzliche Aufgeben aller Gemeinschaft mit der katholischen Kirche. Die Reformatoren gaben auf alle ihnen vorgelegten Fragen die Antworten, die man von ihren geordneten Ansichten und evangelischer Gesinnung erwarten konnte, — und überdieß bei ihrer Reise eine Anzahl Bücher.

Auf der Rückreise wurde Peter Masson in Dijon gefangen genommen und hingerichtet. G. Morel kam glücklich nach Merindol zurück. Er erstattete einen genauen Bericht über seine Mission und die erhaltenen Antworten; er übersetzte in das Waldische alle Fragen, die er an Dekolampad und Bucer gerichtet, und fügte jeder sogleich die Antwort oder die Antworten bei; aus dieser Arbeit sind die vorhin genannten Memorien entstanden. Zugleich erklärte er der Gemeinde, „in wie vielen und wie großen Nöthen sie sich befänden, in welche sie ihre alten Geistliche verleitet und von dem rechten Wege der Frömmigkeit abgeführt hätten.“ Diese Erklärung erregte lebhaft die Aufmerksamkeit. Es wurde beschlossen, aus Apulien und Calabrien die erfahrensten und angesehensten Glaubensgenossen herbeizurufen und in Gemeinschaft mit ihnen die wichtige Gelegenheit der Reformation zu behandeln, vorher aber eine neue Gesandtschaft nach der Schweiz zu schicken, mit dem Auftrage, die schweizerische Kirche zur Absendung von Theologen zu bewegen, welche an der zu veranstaltenden Versammlung Theil nehmen sollten. Sogleich machten sich Einige nach der Schweiz auf den Weg und wendeten sich an Farel, der eine geistliche Versammlung nach Grandson berief, um über diese Angelegenheit einen Beschluß zu fassen. Farel und Pastor Saunier wurden beauftragt, zu den Waldensern sich zu begeben.

Die waldensische Synode fand Statt im Flecken Chanforans im Thale von Angrogne, den Thälern Piemonts gehörig, am 12. Sept. 1532 und den fünf darauf folgenden Tagen. Es waren auch viele Laien anwesend. Nach dem ältesten, unverfälschten, in Rom aufbewahrten Dokumente, wurden nachstehende Beschlüsse gefaßt und zwar in folgender Ordnung: 1) Der Christ darf bei dem Namen Gottes schwören. 2) Kein Werk ist gut zu nennen, außer demjenigen, was Gott geboten hat. Kein Werk ist böse zu nennen, ausgenommen dasjenige, was Gott verboten hat. Was die äußeren Werke betrifft, welche Gott nicht geboten, so kann der Mensch sie verrichten oder nicht verrichten, ohne Sünde zu begehen. 3) Die Ohrenbeichte ist nicht von Gott geboten. Gemäß der heil. Schrift, besteht die Beichte darin, Gott allein zu beichten. 4) Das Ablassen von der Arbeit am Sonntag ist den Christen von Gott nicht verboten. 5) Das äußere Wort ist nicht nöthig, das Gebet mit gebogenen Knien, noch bestimmte Stunden, noch Neigung des Hauptes. Im Manuscript, woraus wir schöpfen, sind die drei folgenden Thesen ausgelassen, zu dieser fünften These ist hinzugesetzt, daß die Verehrung Gottes nicht anders geschehen könne, als im Geiste und in der Wahrheit, nach Joh. 4, 24. 9) Die Auflegung der Hand ist nicht nöthig. 10) Es ist dem Christen nicht erlaubt, sich in irgend einer Weise an seine Feinde zu rächen. 11) Der Christ darf ein obrigkeitliches Amt ausüben über die Christen, die sich eines Verbrechens schuldig gemacht haben. 12) Der Christ ist nicht verbunden zu bestimmten Zeiten zu fasten. 13) Die Ehe ist Niemanden verboten. 14) Welche Ehe Denjenigen verbieten, die Lust dazu haben, lehren eine teuflische Lehre. 15) Ein mit Ehre umgebenen Stand der Virginität anordnen, ist teuflische Lehre. 16) Ein Mann, welcher die Gabe der Enthaltung nicht hat, ist zur Ehe verpflichtet. 17) Nicht alles Zinsnehmen ist von Gott verboten. 18) Die Worte, die in St. Lukas sich finden, sind nicht vom Herrn zu verstehen (die Angabe der Stelle ist nicht deutlich). 19) Alle, welche die Seligkeit erlangen werden, sind vor Erschaffung der Welt erwählt. 20) Welche selig werden, können nicht anders denn selig werden. 21) Wer den freien Willen aufstellt, verläugnet gänzlich Prädestination und Gnade Gottes. 22) Die Diener des Wortes sollen den Dämonen wechselfeln, es sey denn zu großem Nutzen der Kirche. — Was die Materie der Sacramente betrifft, so ist beschlossen, daß wir nur zwei sacramentliche Zeichen haben, welche Christus uns gelassen hat; das eine ist die Taufe, das andere die Eucharistie, welche (nämlich die Eucharistie) wir gebrauchen zur Bezeugung unserer Beharrlichkeit bis zum Ende, wofür wir in der Taufe die Verheißung haben, daß wir Kinder sehen, und noch zum Andenken jener großen Wohlthat, welche Christus uns erwiesen hat, indem er für unsere Erlösung starb und uns mit seinem kostbaren Blute reinigte.“ — Am Schlusse kommt eine Erklärung: „Da so viele Brüder mittelst Gottes Hilfe eingeweiht worden sind, haben wir die vorliegenden Sätze unterschrieben, die nicht von Menschen, sondern vom heiligen Geiste geboten sind. Wir bitten Gott, daß wir, nachdem wir einander geschieden, nicht zwieträftig seyn mögen in dem Vortrage und der Vertheidigung der genannten Sätze, noch in der Auslegung der heiligen Schrift.“

Wie deutlich gibt sich doch in diesen Worten das Bewußtseyn kund, daß jene Sätze inmitten von Meinungsverschiedenheiten sanktionirt wurden und daß man sogar die Besorgniß hegte, es möchten solche auch später hervortreten! Was die Sätze selbst betrifft, so ist darin das Aufgeben der altwaldensischen Eigenthümlichkeit ausgesprochen und den Instruktionen Dekolampad's und Bucer's Folge geleistet. Die Sätze über die Prädestination und den freien Willen sind wahrscheinlich auf den anwesenden Farel zurückzuführen. Man wundert sich aber, daß außer diesen Sätzen und der Aufhebung der zwei Sacramente keine weiteren dogmatischen Sätze aufgestellt werden. Es zeigt sich noch ein Rest jener Scheu vor eigentlichen Glaubensbekenntnissen, welche die böhmischen Brüder den Waldensern vortwarfen. So fällt es auch auf, daß keine These aufgestellt wird, betreffend das Aufgeben der Gemeinschaft mit der katholischen Kirche. Nach S. 30 wurde zwar von der Synode ein dahin zielender Beschluß gefaßt. Es ist aber, daß man in Betracht der großen Schwierigkeit und Gefahren, die damit verbunden

aren, ſowie um Uneinigleit zu vermeiden, jenem Beſchluffe keinen ſchriftlichen Ausſpruch geben wollte. Wahrscheinlich wurde kein förmlicher Beſchluß gefaßt, der bindend zu ſein ſollte, ſondern, wie aus dem Folgenden erhellen wird, verabredete man ſich, bei nächſtlicher Gelegenheit, das römische Joch abzuwerfen. G. Morel hätte wohl ſehr gerne ein eigentliches Glaubensbekenntniß aufgeſtellt, aber er mußte Rückſicht nehmen auf die Stimmung der Mehrheit. Wurde doch, wie geſagt, nicht einmal der wichtige Punkt im Protokoll gebracht, daß man fernerhin alle Gemeinſchaft mit der katholiſchen Kirche ſuchen wolle.

Die neue Periode, die ſich für die Waldenſer eröffnet hatte, trägt folgende charakteriſtiſche Merkmale: die Waldenſer vollziehen, wenn auch nicht ſogleich, ſo doch binnen kurzer Zeit, ihre Loſtrennung von der römischen Kirche. Dadurch ziehen ſie ſich blutigen Verfolgungen zu, wobei Viele umkommen, Viele in andere Länder auswandern und ſelbſt bleibend ſich anſiedeln. Die Waldenſer geben das frühere Princip der widerloſen Ertragung der Verfolgung auf und geſtützt auf die Behauptung, daß ihre Verfolger dieſelben Wohnſitze inne gehabt, erheben ſie ſich gegen ſie verſolgenden Landesherrn und führen mit ihnen eigentliche Kriege, die, nach dem vollen Rechte beurtheilt, nicht mehr und nicht minder unrechtmäßig ſind, als die Erhebung des ſchmalkaldiſchen Bundes gegen Karl V., der deutſchen Proteſtanten des 16. Jahrhunderts gegen Ferdinand II., der franzöſiſchen Reformirten gegen ihre Könige. Auch vom Kriege, in dem auch die Waldenſer Grausamkeiten begehen, laſſen ſie ſich in Einzelnen zu Verletzungen der beſtehenden Verträge, ſelbſt zu Gewaltthätigkeiten ergehen, die aber von gegneriſcher Seite um das Hundertfache überboten werden. Ihre Feinde brechen namentlich oft das gegebene Wort auf die ſchändlichſte Weiſe und führen mit ebenſo vieler Liſt und Verrügerei, als Grausamkeit. Doch ſind die Landesherrn in ſehr vielen Fällen vortwärts getrieben, nicht durch den eigenen Fanatismus, ſondern theils durch die katholiſche Hierarchie, theils durch die franzöſiſchen Könige, in deren Abhängigkeit ſie ſich befinden und welche die ſavoyiſchen Herzöge geradezu als Vasallen behandeln. So werden die Schickſale der Waldenſer in die großen Verwicklungen der Zeit hineingezogen und dadurch bedingt. Dieſelben Verwicklungen, die den Waldenſern ſo viele Leiden bereiten, führen auch zu merkwürdigen Rettungen, und in der neuereſten Zeit iſt in Folge des politiſchen Umſchwunges in Italien eine durchgreifende, ungeahnte Beſſerung ihrer Lage eingetreten. Was die waldenſiſche Literatur und Geſchichtſchreibung betrifft, ſo erfuhren ſie beide ſeit Beginn des Kampfes mit dem kaiſerlichen Staate und der katholiſchen Hierarchie weſentliche Veränderungen; ſowie die waldenſiſche Religionsgemeinſchaft die Reformation angenommen hatte, ſo wurde auch die waldenſiſche Literatur dieſer Reformation gleichförmig gemacht, vermittelt augenſcheinlicher Fäliſchung; auch ihre ältere Geſchichte wurde umgeſtaltet und zum Theil geradezu geſchrieben, im Intereſſe der angenommenen Reformation, und die proteſtantiſche Geſchichtſchreibung über die Waldenſer folgte bis in die Neuzeit dieſem Zuge.

In dieſer langen Periode können wir als erſten Abſchnitt unterſcheiden den Zeitraum, der ſich von der Synode von Angrogne, im Jahre 1532, bis zur ſogenannten Union der Thäler, im Jahre 1571, erſtreckt, innerhalb welches Zeitraumes die in Angrogne angebahnte Reformation vollſtändig durchgeführt wird. *) Denn es läßt ſich von vorn herein erwarten, daß es dazu einiger Zeit bedurfte, da die Reformation mehr oder weniger ein Bruch war mit der Vergangenheit und die Waldenſer mit neuen Gefahren bedrohte. Daher denn ſchon auf der Synode von Angrogne eine diſſentirende Minorität ſich hervorthat, welche auf jenes Beides aufmerkſam machte, und als man die Rückſicht darauf nahm, verließen die Häupter der Oppoſition, zwei Weiſtliche der ſavoyiſchen Waldenſer, unwillig die Verſammlung und reiſten nach Böhmen zu einer

*) Die Annahme der Reformation 1532 ließe ſich auch zu dieſer erſten Unterperiode ſchlagen, ſie ſchließt die Zeit der Annahme und Durchführung der Reformation, 1532—1571.

Berathung mit den dortigen Brüdern. Ueber diese Reise und deren Erfolge sind verschiedene Berichte bei Gilles einerseits, bei Camerarius und Fastinus andern vorhanden, die sich auf folgende Weise vereinigen lassen*): die beiden Opponenten erklärten ihren Genossen, daß sie nach Böhmen reisen wollten, um sich bei den dortigen Brüdern über die neuen Beschlüsse zu berathen und ihren Zustand zu erkundigen. Die Waldenser konnten und wollten das nicht wehren, da sie ja von den böhmischen Brüdern Zustimmung erhalten konnten. Sie ließen also jene Beiden abreisen, doch gaben ihnen eine eigentliche Mission zu geben, wozu man gewiß nicht gerade solche Opponenten gewählt hätte. Die Beiden gaben sich aber für Abgesandte der Waldenser aus und entschuldigeten sich, daß sie keine Briefe mitgebracht hätten, mit den Befehlen der Reise. Sie mußten aber bald wahrnehmen, daß bei der Mehrzahl der Brüder für die Sache Nichts zu gewinnen sey; bei den Allermeisten fanden sie entschiedene Neigung der Vereinigung mit den deutschen Protestanten, die sie, als im Wesentlichen mit der Reformation einig, ansahen, da bei ihnen der Abendmahlstreit keine Abneigung gegen die Schweizer bewirkt hatte. So brachten sie also jene Vereinigung bei der Mehrzahl gar nicht zur Sprache, sondern beschränkten sich auf die Frage, ob die Geistlichen der Brüder in der Ehe lebten und gebrauchten diese Frage als Vorwand ihrer Reise. Gegen diese fanden sie unter den Hussiten auch Einige, welche an ihren alten Zuständen hingen, wie sie an den ihrigen; es waren dieselben, die noch im Jahre 1573 bei der Vereinigung der Brüder, der reformirten und der lutherischen Calixtiner widerstanden, welche Comenius (od. Buddens p. 41) als Pseudohussitas bezeichnet und welche selbst allein als ächte Hussiten bezeichneten. Diesen also erzählten sie, wie die Hussiten sich mit den Reformatoren in's Vernehmen gesetzt, wie sie auf der Synode von Angrogne unter ihrer Mitwirkung und Anleitung gewaltige Neuerungen beschlossen hätten; sie suchten diese Pseudohussiten ihnen ein abmahndes Schreiben mitzugeben, wozu sie natürlich gerne bereit waren. In diesem Schreiben war den Waldensern der Rath gegeben, daß sie fremden Lehrern ihr Ohr geliehen und dem Worte Gottes nachlaufende Neuerungen eingeführt hätten; zugleich war darin die Aufforderung enthalten, Alles nach dem Worte Gottes zu prüfen und sich zu hüten, daß sie nicht von Demjenigen betrogen würden, welche das Wort Gottes nach Belieben verkehren. Dieser Brief veranlaßte eine neue Versammlung im Thale St. Martin im J. 1533; nachdem der genannte Brief vorgelesen worden, beschloß man, eine derb und entschieden abweichende Antwort darauf zu geben, zugleich wurden die Beschlüsse von Angrogne bestätigt, worauf jene beiden Opponenten sich in das Privatleben zurückzogen.

Darauf wurde zur Durchführung der Reformation geschritten. Am schnellsten ging die Sache vor sich bei den französischen Waldensern, und zwar zunächst in Provence, wo bis zum Jahre 1535 die Zahl der von der römischen Kirche Getrennten bereits zu einigen Tausenden angewachsen war, die ihrem Könige Franz I. ein reformirtes Glaubensbekenntniß übergaben. Die schreckliche Verfolgung von 1545, bei welcher 22 Ortschaften niedergebrannt und über 4000 Menschen jeglichen Alters und Geschlechtes gemordet wurden, zerstörte diese Gemeinden; 4000 gelang es, zu entkommen, die später zum Theil zurückkehrten und sich in ihren alten Wohnsitzen freilich in einem kümmerlichem Zustande bis jetzt erhalten haben. Im Delphinat erreichte die im J. 1560 begonnene Verfolgung schnell ein Ende. In den Thälern auf der Ostseite der Cottischen Alpen, die durch den Frieden von Crespy 1544 unter französische Herrschaft kamen, ging die Reformation bei Weitem nicht so schnell vorwärts. Erst im Jahre 1560 begann hier die freie, öffentliche Predigt des Evangeliums. Viele Geistliche und Laien meinten zwar, man solle noch auf bessere Zeiten warten; aber das Volk wollte das nicht wissen und unter Anrufung des Namens Gottes wurde die Sache in das J.

*) Diese Aufhellung verdanke ich Gieseler in seiner Anzeige der romanischen Waldenser. Göttinger gelehrte Anzeigen 1854. 60tes Stück. S. 588.

so lange die französische Herrschaft dauerte, wurden die Waldenser geschont, und es kamen nur einzelne Hinrichtungen vor: so wurde ein französischer Buchhändler, Bartholomäus Hector, 1555, bei Turin verbrannt, ebenso im Jahre 1557 in Turin selbst der Barbe Gottfried Baraille, ein ehemaliger Mönch, der als Ketzerbekehrer, als er gegen Waldenser unterrichten und widerlegen wollte, von ihnen auf den Weg der Freiheit geführt, zu ihnen übergetreten und einer ihrer Geistlichen geworden war. Kaiser Philibert, der durch den Frieden von Chateau-Cambresis im Jahre 1559 von Frankreich die Waldensertäler zurückhalten hatte, erließ im Jahre 1560 ein Verbot, keine als katholische Prediger zu hören. Auf die Supplik der Waldenser, sie bei dem Tode ihrer Väter und Urväter aus den ältesten Zeiten zu lassen, folgten Befehrsbuche, und als diese nichts fruchteten, militärische Exekutionen, — denen die Waldenser tapferen und siegreichen Widerstand leisteten. Im Frieden von Cavour, 1561, gebot ihnen der Herzog freie Religionsübung innerhalb bestimmter Grenzen. Da aber neue Nedereien erfolgten, schlossen die Waldenser unter sich, um die Schwämme zu beseitigen, eine Art von Vertrag, die Union der Täler, im November 1571, in welche sie sich zum treuen Festhalten der reformirten Religion verpflichteten. — Die Reformation erstreckte ihren Einfluß auch bis in die Waldensergemeinden von Gales. Sobald sie erfuhren, daß ihre Glaubensbrüder die Gemeinschaft mit der römischen Kirche aufgegeben hätten, baten sie dieselben um evangelische Prediger. Zwei, Jean Negrin und Ludwig Pascal, übernahmen diese gefährliche Mission. Die Einführung der Reformation führte im Jahre 1560 unter unmenschlichen Grausamkeiten die völlige Ausrottung dieser blühenden Gemeinden herbei; die wenigen Uebriggebliebenen wurden auf die spanischen Galeeren geschickt, die Weiber und Kinder als Sklaven verkauft, die Allerwenigsten traten zur katholischen Kirche über. L. Pascal starb in Rom am Scheiterhaufen. — So hatte die Aufforderung der Reformatoren, die römische Kirche zu verlassen, überall freudigen Anklang gefunden, aber auch überall Verfolgungen angeführt und einigen Gemeinden gänzlichen Untergang bereitet. Doch war das gänzliche Brechen mit der römischen Kirche, das Aufgeben aller bisherigen Accommodationen, das Abstreifen der katholischen Ueberbleibsel die einzige Bedingung des Fortbestehens der waldensischen Religionsgemeinschaft. Da im 16. Jahrhundert alle Gegensätze sich schärfer zeigten, so war den Waldensern nur die Wahl gelassen, entweder ganz katholisch oder ganz protestantisch zu werden.

Indem sie das Letztere wählten und ihrem Beschlusse unerschütterlich trenn blieben, waren sie noch Jahrhunderte lang Verfolgungen und Bedrückungen ausgesetzt. Wir können also einen zweiten Abschnitt dieser Periode unterscheiden, der von der Durchführung der Reformation bis zur Besitznahme Piemonts durch Frankreich, in Folge des Sieges bei Marengo, im Jahre 1800, reicht. Aus diesem langen Zeitraum heben wir zwei Punkte heraus. 1) Was die inneren Verhältnisse betrifft, so gab das Jahr 1630 das Zeichen zu bedeutenden Veränderungen. Die durch die fremden Truppen in Piemont eingeführte Pest raffte in den Waldensertälern von Mai 1630 bis Juli 1631 ab als 10,000 Mann, mehr als die Hälfte der ganzen waldensischen Bevölkerung. Von den Geistlichen blieben nur zwei am Leben, wovon der eine, Gilles, Pfarrer von Satour, der Geschichtschreiber der Waldenser wurde. Man berief neue Prediger aus Frankreich, der französischen Schweiz, und da sie das waldensische Idiom nicht verstanden, so wurde nichts Anderes übrig, als die französische Sprache bei dem Gottesdienste einzuführen. Dieß war bei den an Frankreich angränzenden Tälern mit weniger Schwierigkeiten verbunden, den anderen Gemeinden gab man jene zwei übriggebliebenen Pfarrer, und gewöhnlich sie unterdessen an den Gebrauch der französischen Sprache. Seitdem verbot man den Gebrauch des waldensischen Idioms aus dem Gottesdienste, und es wurde der Gottesdienst selbst in allen Stücken dem französisch-reformirten conform gemacht. Schweizerische Prediger führten den Gebrauch der Liturgien ihrer angestammten Gemeinden, d. h. der Genfer, Laufammer und Neuenburger Liturgien ein, und es hörten

damit ältere Gebräuche auf; statt des ungesäuerten Brodes gebrauchte man im mahl gesäuertes, und unterließ es, dasselbe, wie früher, in drei Stücke zu zerschneiden. Auch der Name Barbe (Dunkel) für die Geistlichen, woraus die Gegner für Waldenser überhaupt den Namen Barbets (Füdelhunde) machten, wurde beseitigt und durch Messer (Herr). Auch die Strenge der Kirchenzucht wurde gemildert. Die Geistlichen sträubten sich gegen eine Prüfung durch ihre Ältesten und gegen die Verpflichtung einer jährlichen, strengen Visitation ihrer Gemeinden. Auch drangen sie darauf, daß ihre bei den monatlichen Unterredungen gehaltenen Predigten nicht mehr, wie früher, der Beurtheilung der ganzen Gemeinde, sondern nur der Kritik der Geistlichen Ältesten unterworfen würden. Bald hatten die Waldenser einige Geistliche, die in der Mitte hervorgegangen und die unterstützt durch die für sie in der Schweiz gegebenen Stipendien, in Genf, Lausanne, Bern und Basel Theologie studirten. 2) Es ist zu bemerken, daß diese lange Zeit von mehr als zwei Jahrhunderten nicht von ununterbrochener Verfolgung angefüllt war. Den Waldensern wurden innerhalb bestimmter Grenzen einige, wenn auch sehr eingeschränkte Rechte gestattet; diese Rechte wechselten nach den Fürsten, je nach dem Einflusse Frankreichs, je nach den Kriegsergebnissen. Im Jahre 1603 erhielten sie nicht nur freie Religionsübung im ganzen Umfange der Thäler (St. Martin, Perosa, Userna), sondern auch das Recht, öffentliche Aemter zu bekleiden; sie leisteten darauf dem Herzog wesentliche Dienste, und der Lohn dieser Dienste wurde ihnen nach Abschluß des Friedens. Es geschah etwa, daß sie nach Aufhebung dieser Dienste auf kurze Zeit eine bessere Behandlung erfuhren, so 1694 nach dem aber bald waren alle geleisteten Dienste wieder vergessen und der alte Zustand der Verdrückung trat wieder ein, so 1723, als Victor Amadeus das drückende Land wieder ebenso nach der Schlacht von Assiette 1747. Unter vielen Verfolgungen heben sich die von 1655 herans, die an Schrecklichkeit Alles überbietet, was bis dahin in dieser Hinsicht vorgekommen war. Cromwell verwendete sich damals mit Eifer und Erfolg für die Waldenser. Noch 1799 war die Lage der Waldenser eine sehr traurige, wie damals von Pfarrer Appia dem Grafen Reiperg, dem Commandanten der Avantgarde gemachten Mittheilungen hervorgeht: „die Waldenser dürfen, sagte Appia, keine Advokaten und Richter ihrer Religion haben, erst seit zwei Jahren dürfen sie Ärzte haben; jede Gemeinde hat drei bis fünf Vorsteher, wovon die Mehrzahl katholisch bestehen muß; die Waldenser dürfen in benachbarten katholischen Dörfern kein Grundeigenthum besitzen. An manchen Orten, wo Waldenser wohnen und wo ihr Geistlicher nicht kommen darf, müssen die Kinder zur Taufe drei bis vier Meilen weit getragen werden. Noch nie konnte ein Waldenser in der Armee einen hohen Grad erreichen, als den eines Fähndrich; sie dürfen überhaupt keine Aemter bekleiden. Das Kloster von Pignerol bemächtigt sich der Kinder, um sie im katholischen Glauben zu erziehen. Im Jahre 1794 erließ der durch die Franzosen bedrängte und bedrückte Waldenser bedürftende König eine Verordnung, welche die gewaltsame Entziehung der Kinder verbot, natürlich blieben aber den Pfaffen noch viele Mittel, um arme Kinder an sich zu ziehen und herüberzuführen. Die Waldenser dürfen an den katholischen Festtagen nicht anwesend sein und mußten lange an die katholischen Geistlichen den Zehnten entrichten.“ 3) Ein wichtiger Punkt sind die Auswanderungen der Waldenser in Folge der Bedrückung. Im J. 1601 ließ der Herzog von Savoyen den Waldensern der Markgraffschaft die Wahl zwischen der Messe und der Auswanderung; 500 Familien ergriffen die letztere. Die bedeutendste Auswanderung fand Statt, als Victor Amadeus II. höchst ungern, nur auf inständiges Dringen und selbst Drohen Ludwigs XIV. im Jahre 1686 den Waldensern die Wahl ließ zwischen der Messe und der Auswanderung. Die Waldenser fehlten darin, daß sie gegen den Rath ihrer Geistlichen sich nicht zu entscheiden wußten und zu bleiben und zu widerstehen. Mit Hilfe französischer Truppen wurden sie zu den Grenzen getrieben. Viele traten zu der katholischen Kirche über und wurden aus dem Distrikt vertrieben und in dem Distrikt Verceili confinirt, um sie vor neuer Anfechtung

Viele kamen um in den Gefechten, theils in den Gefängnissen, theils auf der Lauf Verwundung der evangelischen Kantone der Schweiz erlaubte der Herzog briggebliebenen, auch vielen Gefangenen, die Auswanderung. Bis Februar 1687 bereits etwa 2600 Waldenser nach Genf gekommen, die Ueberreste von 46,000, kamen noch mehrere; sie wurden in der Schweiz vertheilt, ein Theil wanderte nach Deutschland; der große Kurfürst erklärte sich bereit, 2000 aufzunehmen; — im Jahre 1688 wanderten 884 in Kurbrandenburg ein; Andere fanden Unterkommen in Württemberg, in der Pfalz, Hessen, Nassau-Schaumburg. Doch die Liebe zu den heimatlichen Thälern trieb 800 bis 900 Waldenser, unter der Anführung von Pfarrer Arnheim im Jahre 1689, im Monat August, in ihre Thäler zurück; mit bewaffneter Hand suchten sie sich unter mancherlei Gefahren den Weg, und waren, ungeachtet öfterer, harter Rettungen auf das Aeußerste gebracht, als ihr Landesherr 1690 mit ihnen abschloß und sie nun alsobald brachte, um die Franzosen aus dem Lande zu vertreiben, dieselben Franzosen, mittelst deren er sie befreit hatte. „Andere waren die Unerwarteten Unglücks,“ sagte Victor Amadeus II. zu den Waldensern.*) Er war der Coalition gegen Frankreich beigetreten. Allein die Waldenser erfuhren auch, daß es nicht gut ist, sich auf Fürsten zu verlassen. In Folge eines neuen Friedens mit Frankreich, im Jahre 1696, erfolgten 1698 neue Bedrückungen und Auswanderungen. Viele zogen nach Württemberg und erhielten daselbst durch den Herzoglichen Concessionsbrief vom Jahre 1699 Freiheit und Privilegien. Es entstanden dort 12 Gemeinden, Großvillars, Dürmenz, Schönberg, jede mit mehreren Filialen, später noch sechs andere hinzukamen. Wie gewöhnlich, hatten die Theologen allein die Regungen christlichen Mitleidens verschlossen, indem sie dem Herzog aus allerlei Dokumenten bewiesen, daß er diese Calvinisten nicht in sein Land aufnehmen dürfe. (Vender a. a. D. S. 281. 333). Hier, als Pfarrer in Schönberg, verbrachte Arnheim seinen Lebensabend, da er als geborener Franzose nicht Geistlicher der Waldenser in Piemont bleiben durfte. Er starb 1721. Um die Gemeinde Neuhengstett, zuletzt angelegten Gemeinden, erwarb sich der schweizerische Geistliche, Andreas (gestorben als Antistes der Schaffhauser Kirche), während seiner Amtsführung 1744 — 1794, wesentliche Verdienste. Er ist auch Verfasser des Buches: „Kurzer Geschichte der württembergischen Waldenser,“ Tübingen 1796. Denselben behandelt die Geschichte der Waldenser in Deutschland überhaupt, behandelt die Waldenser von Moser, „Altenmäßige Geschichte der Waldenser“ u. s. w. — und „ihre Entwicklung und Anbau im Herzogthum Württemberg insbesondere.“ Mit Urkunden und Nachrichten. Zürich 1798. Ueber die Waldenser in Brandenburg und ihre übrigen Kolonien in Deutschland hat Dieterici geschrieben: „Die Waldenser und ihre Verhältnisse in Brandenburgischen Staate.“ Berlin 1831. Mit vielen Beilagen und einer Karte der Thäler.

Im dem ersten Jahre des 19. Jahrhunderts beginnt der dritte Abschnitt in der Geschichte der Waldenser. Es ist die Zeit der äußeren Befreiung und des inneren Aufbaus, der inneren Erneuerung und zuletzt der siegreich vorwärts dringenden Progression in Italien. Napoleon nahm lebendigen Antheil an diesem tapferen Völkchen, ihre Kirchenverfassung, indem er, wie in Frankreich, für die Reformirten, so auch bei den Waldensern die alte Synodalverfassung durch die Consistorialverfassung ersetzte und die Waldenser anständig besoldete. Der Sturz Napoleons und die Wiederauf-

*) Siehe darüber die neue, 1845 in Neuenburg erschienene Ausgabe der *histoire de la gloire des Vaudois dans leurs vallées etc.* 1710. Die Schrift ist nicht von Arnaud, sondern (S. 65) zélé et fameux conducteur genannt und von dem gesagt wird, er habe eine solche dévotion gebetet (S. 87), un beau sermon gehalten (S. 95), une belle prière (S. 107), une prédication si touchante etc. (S. 185). Arnaud besorgte die erste Ausgabe der *histoire*. Andere verfaßt hatten und schrieb die Vorrede; seitdem gilt er bei manchen Waldensern als der Verfasser.

richtung des Königreichs beider Sicilien, gaben das Zeichen zu einer bigott katholisch Reaction, die auf die Verhältnisse der Waldenser drückend einwirkte. Sogleich in seinem Einzuge in Turin, am 20. Mai 1814, erließ Victor Emanuel, weld sein Bruder Karl Emanuel schon 1801 die Krone abgetreten hatte, ein Edikt, durch die alten beschränkenden Verordnungen wieder in Kraft gesetzt wurden. Auf Anwendung von England und Preußen erließ jedoch der König bereits am 7. Febr. 1814 milderes Edikt, wodurch den Geistlichen eine Besoldung von 500 Franks aus der Steuerklasse bewilligt, den Waldensern erlaubt wurde, Chirurgen, Pharmaceuten, Architekten, Geometer u. s. w. zu werden und sie nur von den Stellen, zu welchen die Doktorswürde nöthig ist, ausgeschlossen wurden. Neckereien von Seiten der katholischen Geistlichen, besonders von Seiten des Bischofs von Pignerol, Kinderentziehungen ziehen sich bis diese und die folgenden Regierungen hindurch. Unter Karl Felix (1821—1831) wurden jedoch jene Milderungen nicht zurückgenommen und den Waldensern gestattet, ein eigenes Spital zu errichten — mit Hilfe von Beiträgen aus verschiedenen protestantischen Ländern, selbst vom Kaiser Alexander I. von Rußland. Unter Karl Albert (1831—1849), der bekanntlich Anfangs seiner Regierung entschiedener Reactionär war, gingen den Waldensern zunächst nicht besonders gut: auf Antrieb der Jesuiten war bereits ein Dekret ausgefertigt, welches sie in ihre alten Gränzen zurückwies; auf dringende Sprache von Holland und Preußen wurde es zurückgenommen und sogar in Turin in Verbindung mit dem preussischen Gesandtschaftshotel stehende, protestantische Kirchen errichtet, deren Prediger gewöhnlich ein Waldenser ist; später kam ein Spital. Besondere Verdienste erwarben sich um sie in der Neuzeit drei nunmehr heimgegangene Männer, D. Gilly, Pfarrer in Northam, der Mehreres über die Waldenser geschrieben besuchte, der preussische Gesandte in Turin, Graf von Waldburg-Trudering († 1844) und der Oberst Beckwith, welcher Letztere durch Gilly's Schriften über die Waldenser angeregt, lange Jahre hindurch besonders für die Hebung des Schulwesens arbeitete und wirkte. Im J. 1839 wurde die Kirchenverfassung neu geordnet durch im April in St. Jean abgehaltene Synode: die alleinigen Glaubensquellen sind die Lehren des Alten und Neuen Testaments. Das im J. 1655 von der Synode in Angers aufgestellte Glaubensbekenntniß (bei Hahn S. 668), welches den Typus der calvinischen Lehre in der Prädestination und in der Lehre vom Abendmahle an sich trägt, wird bezeichnet als der wahrste Inbegriff und die reinste Auslegung der Grundlehren der Schrift und soll als Richtschnur dienen beim Religionsunterrichte und in den Predigten mithin das Symbol der waldensischen Kirche. Die Geistlichen werden von den Gemeinliedern der Gemeinde gewählt und von der Synode bestätigt. Die Synode, welche sich alle fünf Jahre versammelt, besteht aus allen angestellten Geistlichen, aus je zwei Laien jeder Gemeinde, die zusammen Eine Stimme haben, aus den emeritirten Geistlichen mit beratender Stimme, und aus den Candidaten der Theologie, die das Doctorat haben, Vorschläge zu machen. Der Ort der Versammlung wechselt zwischen den Orten St. Martin, Perosa, Luserna: sie ist die oberste gesetzgebende Behörde. Die executive Behörde ist die Tafel (table), bestehend aus dem Moderator, der Präsident der Synode ist, dem Vicemoderator oder Adjunkt, dem Sekretär und zwei weltlichen Mitgliedern, alle von der Synode gewählt für die Dauer einer Synodalperiode, alle wieder wählbar. Jede Gemeinde hat ihren Kirchenrath oder Consistoire, bestehend aus dem Geistlichen und den Ältesten der Quartiere, worin jede Gemeinde abgetheilt ist.*) — Dieselbe Synode sanktionirte die auf Betrieb des englischen Geistlichen abgefaßte Liturgie, die durchaus reformirten Typus trägt. Noch ist zu bemerken, dieselbe Synode verordnete, alle Theologen sollten fortan nur in den Thälern sel-

*) Siehe über die Kirchenverfassung von 1690 bis 1828 die Schrift von Pfarrer Beckwith über die Kirchenverfassung der piemontesischen Waldensergemeinden aus ihren Synodalprotokollen von 1690 bis 1828 — zusammengestellt. Zürich 1844.

sektion erhalten. Die Studien machten sie, wie vordem, in der Schweiz; Friedrich Wilhelm III. stiftete zwei Stipendien für zwei Waldenser, wenn sie in Berlin studen; 1833 trafen dort die ersten Waldenserstudierenden ein. Doch wurde seitdem eine eigene theologische Schule in Latour errichtet.

Das Jahr 1848 eröffnete sich für die Waldenser mit den günstigsten Ausichten. Einige Tage nach Verkündung der Constitution unterzeichnete Karl Albert einen königlichen Patentbrief, folgenden Inhalts: „Die Waldenser sind berechtigt, alle bürgerlichen und politischen Rechte unserer Unterthanen zu genießen, die Schulen innerhalb und außerhalb der Universitäten zu besuchen und akademische Würden zu erlangen. In Bezug auf die Ausübung ihres Gottesdienstes und die von ihnen geleiteten Schulen findet keine Einschränkung Statt.“ Am Nationalbankfest für die Ertheilung der Constitution, am 2. Februar, wurde den 600 Waldensern, die sich in Turin eingefunden, der Ehrenplatz an der Spitze der städtischen Körperschaften eingeräumt; an der Stelle, wo früher ein Kreuz auf dem Scheiterhaufen gestanden, tönte ihnen der Ruf entgegen: „Es leben waldensischen Brüder! Es lebe die Emancipation der Waldenser.“ — Seitdem hat sich ihre Lage immer mehr gebessert. Im Jahre 1854 wurde zu Turin eine neue waldensische Kirche der Waldenser eingeweiht, an vielen Orten Piemonts, sodann auch außerhalb Piemonts, sind in Folge der eingeführten Religionsfreiheit kleine waldensische Gemeinden oder Stationen, im Ganzen bis jetzt 23 (nach Nissch a. angef. Orte) entstanden. Nach Florenz haben sie seit zwei Jahren ihre theologische Schule verlegt. Ihr Streben geht nämlich dahin, das Evangelium in Italien auszubreiten und den waldensischen Punkten sich kundgebenden christlichen Regungen einen Halt, einen Vereinigungspunkt zu gewähren. Sie erstreben im Kirchlichen eine ähnliche Stellung, wie die Unitarier unter Victor Emanuel im Politischen, nur mit dem Unterschiede, daß sie nicht die Waffen des Geistes sechten. So wie aber im Politischen die Centralisation und Unifikation Italiens auf bedeutende, um nicht zu sagen, unüberwindliche Hindernisse gestoßen, so auch der kirchlich-religiöse Centralisationstrieb der Waldenser. Denn, in Florenz und anderswo haben sich neben den waldensischen Gemeinden neue Gemeinden gebildet, welche nicht unter der waldensischen Synode und Tafel stehen, sondern unabhängig sind, und namentlich bis jetzt kein festgeordnetes Ministerium haben. Darüber Leopold Witte, das Evangelium in Italien, ein zeitgeschichtlicher Versuch. Berlin 1861. Nissch, die evangelische Bewegung in Italien. Berlin 1863. Siehe auch den Bericht über die in St. Jean im Mai 1862 abgehaltene, jährliche Synode der Waldenser in der Neuen Evangelischen Kirchenzeitung 1862. Nr. 30. S. 475. Hier ist der Ort, auf die waldensische Literatur zurückzukommen, zugleich die Richtung, welche die neuere protestantische Geschichtschreibung in Betreff der Waldenser genommen, zu charakterisiren und die Hauptwerke zu nennen. Den Waldensern kam es, nach der Annahme der Reformation, darauf an, die Behauptung durchzuführen, daß sie mit der Reformation sich nicht wesentlich verändert hätten und daß sie darum den vollen Anspruch auf Duldung, wie früher von Seiten des Staates, machen könnten. Sie erben in der Union der Thäler vom J. 1571 die seitdem constant gewordene Formel der von den Vätern ererbten Lehre. Weil man sie aus ihren Thälern vertreiben wollte, so beriefen sie sich, um ihren Widerstand zu rechtfertigen, bald darauf, daß sie in unendlichen Zeiten diese Thäler inne gehabt hätten. Auf diese Weise wurde eine Richtung in ihrer Literatur und in den Angaben über ihre ganze Geschichte eingeleitet. Die Literatur und die Geschichte der Waldenser wurden, wie beantwortet, der angenommenen Reformation gleichförmig gemacht und zugleich der Ursprung der Waldenser und ihrer Literatur in ein höheres Alterthum hinaufgerückt und in die piemontessischen Thäler verlegt. Denn, nachdem das Völkchen im Ganzen sich in die Reformation hineingelegt hatte, vergaß es bald die Accommodationen, deren sich die Väter bedient, die katholischen Bindungen, womit sie noch behangen waren; es sah nur auf das, was die Väter von sich trennte, was ihnen die Verfolgung zugezogen und machte in leicht begreiflichem,

optischem Irrthum aus dem halben Protestantismus der älteren Waldenser einen durchgeführten; wenn nun Gelehrte auftraten und ihnen sogenannte ältere Dokumente als Zeugnisse der reinen Lehre ihrer Väter vorwiesen, so war das Volk nicht im Stande diese Dokumente kritisch zu prüfen und am Wenigsten dazu geneigt, das Alter derselben in Zweifel zu ziehen, da jene Dokumente sein Stolz, sein Ruhm, ja, seine Rechtfertigung, gegenüber den Feinden, wurden. Die Männer selbst, welche diese Dokumente brachten, ermangelten der gehörigen geschichtlichen Kenntnisse, um solche Dinge anzusehen und zu beurtheilen. So bildete sich eine mythische Ansicht von der waldensischen Litteratur und Geschichte, welche wir die neuwaldensische Ansicht nennen können.

Vor der Reformation finden wir aus leicht begreiflicher Ursache nur Spuren von der Behauptung eines über Waldus hinausreichenden Ursprunges. Die Waldenser behaupteten, sich an die kleine Zahl von Lehren anzuschließen, die allerlei Verfolgungen seit der Apostelzeit den Weg Christi gezeigt hätten (Nobis Lezion v. 353 ff.). Sie sahen sich an als Nachfolger der ersten Kirche, sie behaupteten, daß ihre Richtung vor Waldus begonnen habe, wie sie zu Moneta Fol. 402, in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, sprachen; sie verstanden dieß geistig, wie wir es heute sagen, daß es vor Luther Protestanten gegeben habe. So bildete sich bei Einigen die Sage, daß die Sekte aus der Zeit des Papstes Silvester datire, also aus der Zeit, wo, nach der mittelalterlichen Tradition, die Kirche sich zu bereichern und weltliche Macht zu besitzen anfing. Siehe Conrad Justinger in seiner Berner Chronik, 1517. Georg Schreiber schreibt den Waldensern einestheils nur ein 400jähriges Alter zu, andernteils behauptet er, daß sie von den Zeiten der Apostel her immer denselben Glauben wie die Katholiken im 16. Jahrh. bekannt hätten; indem er erstens damit jener früheren Behauptung eines 400jährigen Alters widerspricht, und sodann noch andere Aussagen, wonach die Waldenser den Unterschied der kanonischen und apokryphischen Bücher nicht kennen, als zwei Sakramente annehmen u. a. dgl., macht, so ist der Schluß gerechtfertigt, daß mit jener Behauptung mehr einer sich bildenden Volksmeinung folgt, als daß er die Ueberzeugung ausspricht. Indessen macht sich nun diese Volksmeinung nach und nach geltend, obgleich noch Perrin*) und Gilles**) im 17. Jahrh. die Waldenser von Waldus ableiten. Aber Gilles setzt hinzu, daß Waldus, als er mit den Seinen in die piemontesischen Thäler sich zurückzog, daselbst Gesinnungsgenossen angetroffen habe, woraus hervorgehe, daß die wahre apostolische Lehre in jenen Thälern immerfort unverändert gehalten worden sey. Leger ist es, der am Meisten die Ansicht eingebürgert hat, daß die Waldenser bis zu den Aposteln hinaufreichen, daß ihr Name von den Thälern, die sie bewohnen, herzuleiten sey, — alle Gründe, die er dafür vorbringt, sind so beschaffen, daß sie die ernste Geschichtsforschung niemals hätte billigen sollen. Doch hat die Ansicht des Leger, ungeachtet der begründeten Ausstellungen des Jakob Vassage (in der Kirchengeschichte, Theil II., Fol. 1434) die protestantische Geschichtschreibung in Frankreich, England und Deutschland, bis vor wenigen Jahrzehnten beherrscht.

Es zeigte sich, daß je später herab, die Tradition immer mehr an schwoll. Man weiß der Pastor Brez***), daß der Apostel Paulus auf seiner Reise nach Spanien anstatt den Seeweg zu nehmen, ein neuer Hannibal, über die Alpen gezogen und während dieses Ueberganges Gemeinden gestiftet hat. Dem Petrus in Rom steht Waldus als Stifter der Waldenser gegenüber. Mit diesem Hinaufrücken des Ursprunges der Waldenser in das graue Alterthum ging Hand in Hand die Transformation ihrer Lehre, wie uns schon die angeführte Aussage des G. Morel gezeigt hat. Das erste hi-

*) Histoire des Vaudois. Genf 1619.

**) Histoire ecclésiastique des églises réformées recueillies en quelques vallées de Piémont. Genf 1648.

***) Histoire des Vaudois ou des habitants des vallées occidentales du Piémont. 1796. 2 Vol.

, worin die Transformation, resp. Verfälschung der Lehre zu Tage tritt, ist der Thäter vom Jahre 1571 (bei Hahn S. 727), worin der Unterschied der und apokryphischen Bücher anerkannt und nur zwei vom Herrn eingesezte, Taufe und Abendmahl, erwähnt werden. Die *historia brevis et vera dei Valdesi delle valle* vom Jahre 1587 (in Cambridge handschriftlich, bei Hahn Bd. II. S. 135 ff.) nennt außerdem als Lehre der alten Waldensier die Rechtfertigung durch den Glauben, die Rechtmäßigkeit der Priesterehe. In wurden mit den alten Schriften der Waldenser allerlei Manipulationen vorgenommen, um sie dem weiter vorgeschrittenen Bildungsstande der Sekte conform zu machen. So wurden namentlich die Memoiren des G. Morel von mehreren Händen verändert, wie die Dubliner Handschrift es beweist. Aus der Beschreibung, die von den Einrichtungen der Waldenser zu seiner Zeit machte, wird Einiges, was einen zu scharfen Contrast gegen die späteren Zustände bildet, so namentlich er vom Eblibat der Geistlichen sagt. Besonders heben wir folgende Aeußerung. Die Antworten Bucers auf Morel's Anfragen sind gewöhnlich so kurz: R. (responsio) Bussi. Dies steht auch vor der Antwort Bucers auf wie viel Sacramente es gebe, welche Antwort in romanischer Uebersetzung: „Nos non havon conegu autre Sacrament que lo baptisme e la eucharistia.“ Die letzten Worte R. Bussi sind durchgestrichen, um die Leser glauben zu machen, daß von Bucer, sondern von Morel rühre die Aussage her. — Die Verfälschung ein wahrer non-sens; der Verfälscher hat sich auch gar nicht die Mühe gegeben die Worte gehörig durchzustreichen; es ist bloß ein dünner Strich durch sie so daß die Worte noch vollkommen lesbar sind. Ich vermuthete sogleich daß haben conegu sehr fehlerhafte Uebersetzung von novimus; diese Vermuthung bestätigt in dem seither aufgefundenen, oben angeführten Straßburger Original von Bucers: Sacramenta, sagt dieser, praeter Baptismum et Eucharistiam imus.*)

genannten Verfälschungen der Literatur der Waldenser fanden zuerst Eingang erst von Perrin vom J. 1619. Er gibt als eine alte confession de foy des Waldenser das Glaubensbekenntniß, welches Morel dem Descolampad und Bucer vorlesen er einige Antworten Descolampad's und Bucers einschaltete; so die Aufführungen der anonymen Bücher der Schrift und die so eben angeführte Stelle von den Sacramenten. In dem Texte des Katechismus hat er dieselbe Lehre von den zwei Sacramenten. Wenn in dem älteren Exemplare die Antwort auf die Frage nach der Anzahl der Sacramente also lautete: dui son necessaris o commun a tuit, li autre ne tanta necessita, so lieft man bei Perrin: dui, czo es lo batismo e la eucharistia. Aehnliche Verfälschungen nimmt er mit anderen Schriften vor. Aus dem älteren Alter der Sacramenten läßt er die Ausführungen von Wiclef und Jakob de Misja aus, die jüngere Alter des Tractates nicht zu verrathen. In der Erklärung der 10 Gebote die reformirte Zählung, indeß das ältere Manuscript noch die katholische Zählung des Tractat vom Antichrist hat er zwar nicht verfälscht, er weist ihm aber ein hohes Alter an; da Heinrich v. Bruys in Languedoc lehrte. Bloß dieser ist er ein bestimmtes Alter an; sonst begnügt er sich im Allgemeinen mit der Angabe eines sehr hohen Alters. Den Beschlüssen der Synode von Angrogne vom Jahre 1110 die er in alterirter Ordnung gibt, setzt er einen neuen Eingang voraus, als ob diese der von den Vätern ererbten Lehre entsprächen, da sie doch, im Verstande dieser Lehre betrachtet, Neuerungen sind. Im Werke von Leger***) haben

*) er setzt hinzu, was G. Morel in seiner Uebersetzung ausgelassen: Quam forte manuum unctio et unctionem, utraque celebris etiam apostolis videtur, sed non tantum quantum

**) *histoire générale des églises évangéliques des vallées de Piémont ou Vandois*. Loyden 1787.

man alle diese Verfälschungen einen größeren Maassstab angenommen. Alle die 9 Schriften und andere erhalten jetzt erst ihre bestimmten Jahreszahlen, und die meistens von Leger selbst gemacht. Der Katechismus ist angeblich geschrieben im 1100, das Buch vom Antichrist, die Tractate vom Fegfeuer und von den Tugenden der Heiligen, das genannte Glaubensbekenntniß im J. 1120. Darin findet sich genannte Stelle von den zwei Sacramenten, nämlich die oben angeführte Antwort: *nos non havent conegu autre sacrament que lo batisme e la eucharistia.* (denn diese Antwort Bucer's als Bestandtheil eines Documentes vom J. 1120 in jenen Werken über. Bucer ahndete wohl nicht, als er jene Antwort schrieb, daß die Ehre an ihm würde, sie noch dazu in fehlerhafter Uebersetzung in das Lateinische zu verlegen, um mittelst derselben mehrere Jahrhunderte lang die protestantische Kirche zu mystificiren. Durch diese und andere Künste wurde die so unbequeme Reform der Waldenser völlig beseitigt. Leger (Vd. I, 132) behauptet, daß die Reformatoren des 16. Jahrhunderts ihr Licht an der alten Lampe der waldensischen Kirche angezündet haben, und Breg (Vd. I, 43): „unsere Kirchen sind die Mutterkirchen aller reformirten Kirchen“. Er meint auch, die Waldenser hätten von den Reformatoren nichts gelernt, als einige dogmatische Spitzfindigkeiten. Muston hat in seinem ersten Werke*) newaldensischen Ansicht mehr gebröhnt, als in seinem zweiten**), womit so viel ist, daß er sie auch in diesem durchaus nicht überwunden hat. Auch Monastie führt den Ursprung der Waldenser bis in die ersten Jahrhunderte des Christenthums, und übt in Beurtheilung der waldensischen Literatur noch weniger Kritik als Leger. Er geht darin um keine Linie über den durchaus unkritischen Leger hinaus. Der Punkt Hahn's†) ist schwankend, wie wir in unserer Recension dieses Werkes (Stud. u. Krit. 1851 gezeigt haben. Sinegen hat er sich sehr verdient gemacht durch Herausgabe vieler Schriften der Waldenser, vieler Edikte u. s. w., die betreffend anderer Art ist das Werk von Dieckhoff††), dem wir in unserem Buche das höchste Lob ertheilt haben. Nicht außer Acht zu lassen ist eine Abhandlung von Cuny in Straßburg in der von Colani redigirten Revue de théologie et de philosophie chrétienne 1852, Augustheft; diese Abhandlung gehört zu dem Besten, der Neuzeit über die Waldenser geschrieben worden ist. Noch erlaubt sich der Verfasser seine eigenen Arbeiten zu erwähnen 1) das Hallische Weihnachtsprogramm von *de origine et pristino statu Waldensium secundum antiquissima eorum scriptis libris catholicorum ejusdem aevi collata*; 2) die romanischen Waldenser &c. Hall. Von dieser Schrift hat nebst vielen anderen Männern auch Dieckhoff eine kritische Anzeige gegeben in den Göttinger gelehrten Anzeigen 1858. Stück 13 — 19. 25. Jan. 4. Februar, und diese Anzeige besonders abdrucken lassen. Darauf habe ich geacht in der Darmstädter Allgemeinen Kirchenzeitung. 1858. 7. August. So möge die gelehrte Publika selbst sich ein Urtheil bilden über Dieckhoff's Ausstellungen gegen die Schrift ††). Die genannten Geschichtswerke von Perrin, Gilles, Leger, Breg, J

*) Histoire des Vaudois des Vallées du Piémont et de leurs colonies. Paris 1834

**) L'Israel des Alpes, première histoire complète des Vaudois. Paris 1851.

***) Histoire de l'église vaudoise depuis son origine et des Vaudois du Piémont, nos jours. Lausanne 1847. 2 Tom.

†) Geschichte der Ketzer im Mittelalter. 2r Bd. 1847.

††) Die Waldenser im Mittelalter. Zwei historische Untersuchungen. Götting. 1851.

†††) Dieckhoff begnügt sich nicht mit wissenschaftlichen Ausstellungen gegen meine Um den Lesern einen Begriff zu geben von der Art seiner Polemik gegen mich, will ich einen Punkt herausheben: Dieckhoff behauptet (S. 173), daß ich nur ganz im Vorübergehenden einem einzelnen Punkte im dritten Buche von seiner Entdeckung des taboritischen Ursprungs mehrerer waldensischen Schriften spreche. Er stellt die Sache so dar, als ob ich seine Entdeckung nirgends sonst erwähnt habe und als ob ich mir den Ruhm dieser Entdeckung aneignen wolle. Das ist eine baare Unwahrheit. Schon S. 11 meines Buches sage ich, Dieckhoff die wichtige Entdeckung gemacht, daß die Confession der böhmischen Brüder oder der T.

Hahn sind für die neuere Geschichte der Waldenser seit der Reformation sehr reichhaltig. Als für deutsche Leser in dieser Hinsicht besonders brauchbar ist uns an die Geschichte der Waldenser von Ferdinand Vönder, großherz. hess. Landrath in Darmstadt. Ulm 1850. Einen Theil der weitläufigen Literatur über die Waldenser gibt Hahn in seinem Geschichtswerke an. Die englische Literatur, die sich auf mehr denn hundert Bände beläuft, beginnt mit dem Werke von Morland, den Waldensern 1655 nach Turin und in die Thäler geschickt hatte: the history of the Waldensian churches of the valleys of Piemont etc. London 1858. Alle Werke von Engländern, die von Morland, von Mill, Gilly u. A. bis auf die neueste Zeit sind im Sinne der neuwaldensischen Ansicht geschrieben. Derselben trat in England zuerst in London entgegen in dem weiter oben angeführten Werke. Ihm folgte Dr. Todd in London 1840, in dem discourses on the prophecies relating to antichrist, Dublin 1840, und in London 1848, in der Beschreibung der waldensischen Handschriften in Dublin (im British-Magazine, April-, Mai- und Juniheft), worauf auch Gilly in seiner Ausgabe des waldensischen Textes des Ev. Johannis, 1848, insoweit seine Ansicht modificirte, als er die Richtigkeit der Jahrszahlen aufgab, womit nach Vönder die früher genannten waldensischen Handschriften versehen sind. Was die katholische Schriftstellerei über die Waldenser betrifft, so wollen wir nur dieses anführen, daß schon Bossuet in seiner histoire des variations des églises protestantes, livre XI. auf die Unsicherheit der waldensischen Handschriften aufmerksam gemacht und noch andere Bemerkungen hat einfließen lassen, die von der protestantischen Seite größere Beachtung verdient hätten, als ihnen zu Theil geworden ist. Dasselbe gilt von dem Werke von Charvaz, früher Bischof von Vigevano, jetzt Erzbischof von Genua, recherches historiques, sur la véritable origine des Waldensers et sur le caractère de leurs doctrines primitives, Paris 1836. Charvaz hat manche Mißgeburten, die Ruston in seinem ersten Werke gegeben, geschickt hervorgehoben, freilich nicht, ohne selbst wieder Mißgeburten zu geben und Urtheile aufzustellen, wodurch die Protestanten von vornherein gegen seine Darstellung ein ungünstiges Vorurtheil fassen mußten. Die Waldenser, die natürlich nicht im Stande sind, den Fortschritten der historischen Forschung zu folgen, und in diesem Falle auch keine Lust dazu zu haben und kein Interesse daran finden, halten nach wie vor die genannte neuwaldensische mythische Ansicht von ihrer Geschichte und ihrer Literatur fest.

Noch ist anzuführen, daß die Waldenser im 16. Jahrhundert den Anfang machten ihrer Verbesserung ihres N. Testaments nach dem griechischen Texte des Erasmus. Der Anfang einer solchen Arbeit liegt vor im Codex des waldensischen N. Testaments, in Zürich aufbewahrt wird. Dies Sachverhältniß hat Neuß nachgewiesen in der Geschichte von Straßburg, 1852, S. 65 ff. Eine glänzende Bestätigung haben diese Forschungen von Neuß erhalten durch Deligisch, die erasmischen Entstellungen des Textes der Apokalypse, nachgewiesen aus dem verloren geglaubten codex Rouchlini. Leipzig 1851. Wiefern Deligisch die Resultate, wozu Neuß gelangt ist, bestätige, das habe

Jahre 1431 das Original eines bedeutenden Theiles der durch Perrin und Vönder veröffentlichten Schriften sey. Nachdem ich diese Schriften angeführt, fahre ich also fort: „Der Verfasser hat unwidersprechlich bewiesen und dadurch großes Licht auf die waldensische Literatur geworfen“ u. s. w. Damit nicht zufrieden, spreche ich noch anderswo, S. 29, von den Schriften, durch Dieckhoff als den Laboriten entlehnt und zum Theil im Sinne der Reformation umgearbeitet sind erwiesen worden.“ Noch an anderen Stellen erkenne ich Dieckhoff's Verdienst in Beziehung an, indem ich S. 23 sage, daß durch Dieckhoff's Arbeit „die Kritik der waldensischen Literatur in ein neues Stadium getreten ist“, und S. 24 sage ich wieder dasselbe. Mit keinem ist der eitle Mann nicht zufrieden, und weil ich den Leser nicht mit immer wiederholter Erwähnung seines Verdienstes ermüden, entblüdet er sich nicht, in die Welt hinaus zu laufen, daß ich es gar nicht erwähnt habe. Schon im Jahre 1858, im angeführten Artikel der protestantischen Kirchenzeitung, vom 7. August, hatte ich die völlige Unwahrheit jener Behauptung Dieckhoff's nachgewiesen, ohne daß dieser, wie es sich doch gewiß geziemt haben würde, seitdem bestritten hätte, daß er mir Unrecht gethan.

ich nachgewiesen im Bulletin théologique der Revue von de Pressensé, 1862. G. 4 Deligisch weist nach, daß die sonderbare Lesart des Erasmus: *ἐν ταῖς ἡμεραις*, Matth. 2, 13 — sich im Codex Bezae nicht findet und nur durch falsches Lesen in dem Text des Erasmus gekommen ist. Aber jene sonderbare, falsche Lesart, die sonst nirgends sich findet, hat der genannte Züricher Codex des waldensischen Neuen Testaments. Die Sache verdient alle Beachtung. Sie zeigt uns, welche Hochachtung man im Land der Waldenser vor der Schrift hatte, da man alle Mühe anwendete, um nach Maßgabe der vorhandenen Hülfsmittel sich eine richtige Uebersetzung des N. Testaments zu verschaffen. Das Neue Testament des Erasmus galt damals als eigentliche Fundgrube des authentischen griechischen Textes, nach welchem die neuen Bibelübersetzungen in Deutschland, Frankreich, England gemacht wurden. Zugleich wirft diese Sache Licht auf den Charakter und die allmähliche Transformation der waldensischen Literatur. Die Waldenser fing damit an, katholische Schriften mit einigen Abänderungen in ihrer Sprache anzueignen; darauf gingen sie daran, einige von diesen Schriften in hussitischen Sprache umzuarbeiten. Weiterhin modificirten sie Schriften, die sie den Hussiten entlehnt hatten, in waldensischem Sinne. Nach geschehener Reformation revidirten sie solche Schriften im Sinne der Reformation und bemühten sich so, das aus der Reformation Gekommene Licht in ihre Literatur zu übertragen. Eben so gingen mit Schriften, die ursprünglich unter ihnen entstanden waren, z. B. mit der Nobla Leyson, im Laufe der Zeit allmähliche Aenderungen vor, wie wir denn gesehen haben, daß der Gegensatz gegen die katholische Kirche in gewissen Exemplaren jenes Gedichtes schärfer hervortritt als in andern. In allen diesen Erscheinungen zeigt sich, wie die Entwicklung der Literatur mit der Entwicklung der Sekte selbst Schritt hielt. Die verschiedenen Momente dieser Entwicklung zeigen sich in den verschiedenen Schichten der Literatur.

Noch führen wir an, daß die Zahl der Waldenser in den piemontesischen Thälern St. Martin, Perosa, Luserna schon im J. 1839 über 20,000 Seelen betrug. Ueber die von den Waldensern besorgte Bibelübersetzung vom J. 1535 s. den Artikel „Dilvetan“.

Waldhaufen, Konrad von, reiht sich an jene Männer an, welche als Führer des Johannes Fuß und der durch ihn hervorgerufenen Bewegung angesehen werden. Aus Oesterreich gebürtig, trat er in den Augustinerorden und wirkte von dem Jahre 1345 bis 1360 als Prediger in Wien. Da er im Jahre 1350 auch in Böhmen seine Wirksamkeit ausdehnte und in diesem Lande als gewaltiger Bußprediger großes Aufsehen machte, so suchte Kaiser Karl IV., als König von Böhmen, ihn nach dieses Land zu gewinnen und berief ihn als Pfarrer nach Leitmeritz im Jahre 1360. Bald darauf trat er als Prediger in Prag auf, zuerst in der Kirche des heiligen Gallus, darauf, als der Zubrang des Volkes immer größer wurde, öfter auf dem Markte. Man kann auch von ihm nicht sagen, daß er das katholische Dogma und die Grundlagen der katholischen Disciplin angegriffen habe. Er wirkte im Sinne einer sittlich-religiösen Reformation des Volkes; hinweisend auf die baldige Ankunft Christi zum Gericht, eiferte er gegen die herrschenden Laster in allen Ständen und sah gute Früchte seiner Predigten. Selbst die Juden in Menge besuchten seine Predigten und er wollte nicht, daß sie davon abgehalten würden. Er bekämpfte den Einfluß der mächtigen Bettelmönche, deckte ihre Sünden und Scheinheiligkeit, ihre Selbstgerechtigkeit auf; nicht als ob er das Mönchthum unbedingt verworfen hätte; er protestirte gegen dessen Entartung und götzdienerische Ueberschätzung. So konnten Anfeindungen von Seiten der Bettelmönche nicht ausbleiben. Im Jahre 1364 übergaben die Dominikaner und Franziskaner dem Erzbischof von Prag 29 Klageartikel gegen ihn. Allein vom Erzbischof anberaumten Versammlung, die seine Sache untersuchen sollte, kam Niemand, der gegen Konrad Etwas vorzutragen wagte. Darauf rechtfertigte er in einer längeren Vertheidigungsschrift in Bezug auf jene Artikel. Erzherzog Rudolf von Oesterreich wollte ihn in demselben Jahre wieder nach Wien ziehen; allein er u

Frage, wo er später Pfarrer an der Lehnkirche wurde, bis an seinen im Jahre 1369 erfolgten Tod. — S. über ihn Palachy, Geschichte von Böhmen. III. 1. 161 ff. An. 225. Jordan, die Vorläufer des Hussenthums in Böhmen. Neander, Kirchengeschichte. 6r Bd. S. 240 ff. Herzog.

Walpurgis, Walpurga, die Heilige, Schwester des heiligen Wunnebald und des heil. Willibald, des ersten Bischofs in dem von Bonifacius gegründeten Bisthum Eichstätt, ist von Geburt eine Engländerin. Ueber ihr Geburtsjahr ist nichts bekannt. Nachdem sie bereits Ordensschwester geworden war, ging sie, wie die Tradition lautet, auf Veranlassung des Bonifacius als Missionarin nach Deutschland, wo sie namentlich in Thüringen thätig war, darauf trat sie als Aebtissin in das Nonnenkloster zu Heidenheim in der Diocese von Eichstätt, während hier ihr Bruder Wunnebald die Oberaufsicht führte. Der Sage nach soll Walpurgis nach Wunnebald's Tode auch Mönchsbrüder geleitet haben. Ihr Tod wird in das Jahr 776 oder 778 gelegt. Während ihrer Heiligkeit, ihre Demuth und Nächstenliebe vielfach gerühmt und gepriesen wird, doch die Legende über ihr Leben selbst keine speciellen Thatsachen weiter aufzuführen, durch welche jene Tugenden näher dargestellt und begründet würden, desto mehr redet die Tradition von den Wundern, die sie verrichtete, namentlich von wunderbaren Heilungen und Gebetserhörungen, die durch ihre Fürbitte bewirkt worden sehn zu können. Die Knochen der Walpurgis, besonders deren Brustknochen, sollen noch immer ein Del ausschütten, das vornehmlich gegen die Krankheiten der Hausthiere wirksam zu sein soll. Solches Del wird jetzt noch in dem der heil. Walpurgis geweihten Kloster zu Eichstätt ausgeheilt. Ihr zu Ehren werden mehrere Feste gefeiert, nämlich der 1. August, als Festtag ihrer Abreise aus England, der 25. Februar als ihr Todestag und der 1. Mai als Fest ihrer Heiligsprechung. An diesem Tage pflegt man noch in einigen Gegenden Deutschlands die Hausthüren mit Birken (sogen. Maian) zu schmücken, — zum Schutze gegen die Hexen. Der Tradition nach soll aber jener Gebrauch folgenden Ursprung haben: Walpurgis begleitete die Apostel Philippus und Paulus auf den Missionsreisen und gerieth dadurch in den Verdacht der Unkeuschheit; diesen Verdacht niederzuschlagen, habe sie ein dürres Reis in die Erde gesteckt, welches sofort grünte. Auf diese Weise habe sie ihre Unschuld bewiesen und dadurch jener Gebrauch zuerst entstanden. Bekanntlich sollen ja auch in der Walpurgisnacht (1. Mai) die Hexen ihr loses Spiel beginnen. Zur Vertreibung der Hexen pflegte man Strohwische an lange Stangen zu binden und anzuzünden; unter diesem Gebrauche zündete man das sogenannte Walpurgisfeuer.

Vergl. die ausführlichen Nachrichten in Joannes Bollandus, Godefridus Hensheer, Acta Sanctorum. Februarius. Tom. III. Antwerp. 1658. XXV. Februarii. 511—572. Reuber.

Walthar von St. Victor, Schüler des Hugo von St. Victor, Subprior des Klosters bis zum Tode Richard's, 1173, dann Prior, gestorben um 1180; das Alles, was man von ihm weiß. Er ist bekannt durch ein noch ungedrucktes Werk, in welchem sich größere Auszüge finden bei Bulaeus, historia Universit. Paris, Tom. II. 100 sq. 402 sq. 562 sq. 629 sq. Es führt den Titel: libri 4 contra manichaeos et damnatas, etiam in conciliis haereses, quas sophistae Abaelardus, Lombardus, Petrus Pictavinus et Gilbertus Porretanus libris sententiarum suarum tractant, limant, roborant, gewöhnlich wird es von den Anfangsworten, contra quatuor labyrinthos genannt. Die tiefere mystische Richtung Hugo's und Richard's von St. Victor war Walthar fremd geblieben; er hatte nur die Abneigung gegen die Spitzigkeiten der Scholastik geerbt, über welche er manches Treffende sagt; er stellt demselben Grundsatze entgegen, die Dialektik lasse nur die formale, nicht die materiale Wahrheit erkennen, sie könne die Richtigkeit der Folgerungen aus gegebenen Prämissen nicht erweisen, die Wahrheit der Prämissen aber, so wie die der Consequenzen, liege außerhalb ihres Bereichs. Dieses Princip war allerdings richtig, allein Walthar war zu

kechtisch der Autorität der Kirche unterworfen, um die Freiheit der Wissenschaft zu greifen; in blinder Orthodorie verdammt er, mit grober Heftigkeit, jede philosophische Behandlung der kirchlichen Lehre als gefährliche Ketzerei. Sein Werk ist mit Schimpfworten und Verwünschungen angefüllt; er beschuldigt die Häupter der Scholastik, daß ihre Fragen und Gegensätze den Glauben schwankend zu machen; sie haben Christus sophistisch entstellt, und diesen falsche Christus sey der Minotaurus, das Ungeheuer das in ihren Labyrinth hause. Den Petrus Lombardus klagte er des Nihilismus, indem er aus einzelnen seiner Behauptungen die gezwungene Folgerung zog, er habe gelehrt, Christus sey als Mensch nichts gewesen; dem Abälard warf er besonders die Thümer in Bezug auf die Trinitätslehre vor, und den beiden anderen in Bezug auf die Person Christi. — Mehrere Geschichtschreiber, selbst Meander, Bd. 5. S. 506, hat Walther von St. Victor mit Walther v. Mauretania (d. h. von Mortagne in Frankreich) verwechselt; dieser hatte zu Paris Rhetorik gelehrt, hatte Johann von Salisbury zum Schüler gehabt, war im J. 1155 Bischof von Laon geworden und 1174 gestorben. Unter den wenigen Schriften, die von ihm übrig sind, ist eine Epistel an Abälard zu bemerken, in der er dessen Auffassung der Trinität bekämpft. C. Schmidt.

Walton, s. Polyglottenbibeln.

Wandelbert, ein Heiliger des karolingischen Zeitalters, war, wie Johann Tritheim berichtet, von Geburt ein Deutscher und zeichnete sich eben so sehr durch eine vielseitige gelehrte Bildung und literarische Thätigkeit, als durch innige Frömmigkeit aus. Geboren im Jahre 818, scheint er sich frühzeitig für den geistlichen Beruf bestimmt zu haben, und ließ sich, nachdem er kaum das Jünglingsalter erreicht hatte, als Mönch in das damals unter dem Abte Marquard blühende Kloster Prüm bei Echternach in der Eifel aufnehmen. Hier fand sein lebhafter Geist die erwünschte Nahrung und seine unersättliche Wißbegierde volle Befriedigung. Da sein unermüdetes Fleiß von trefflichen Anlagen des Geistes, einer schnellen Auffassungsgabe, richtiger Beurtheilung des Ueberlieferten und einem treuen Gedächtnisse unterstützt wurde, so er bald rasche Fortschritte in den Wissenschaften und erwarb sich allmählich ein solches Ansehen, daß er nicht nur in einem vorzüglichen Grade die Liebe und Achtung des Abtes Marquard gewann, sondern auch mit anderen durch wissenschaftliche Bildung ausgezeichneten Zeitgenossen, wie mit dem gelehrten Subdiaconus Florus zu Lyon (s. Artikel), literarische Verbindungen anknüpfte, denen er manche Belehrung verdankte, durch deren Vermittelung er zugleich wichtige, zu seinen gelehrten Studien nöthige Handschriften erhielt. Obgleich sich sein stets reger Geist für alles Wissenswürdige empfänglich zeigte, so war es doch vorzüglich die Poesie, welcher er neben den geistlichen Wissenschaften den größten Fleiß widmete. Auch brachte er es durch geübte Übungen in der Form und Behandlung der lateinischen Sprache zu solcher Gewandtheit, daß er ohne Schwierigkeit in den verschiedensten Versarten seine Gedanken und Gefühle ausdrücken konnte. Schon längst hatte der Abt Marquard die außerordentlichen Fortschritte in den Kenntnissen Wandelbert's bemerkt und ihn deshalb ungeachtet seiner Jugend zum Vorsteher der Klosterbibliothek ernannt. Bald theilte sich der wissenschaftliche Eifer des für die gelehrten Studien begeisterten Lehrers seinen Schülern mit, und so konnte es nicht fehlen, daß unter seiner Leitung die Schule und mit ihr das Kloster an Ruhm nach Außen und Prüm um diese Zeit für eine der ersten Stiftungen des Reiches galt, in die nicht selten Fürsten sich zu klösterlichem Leben begaben. So wird vom Kaiser Ludwig dem Frommen (s. diesen Artikel) erwähnt, daß er den gefeierten Lehrer seiner Schamlosigkeit wegen hochschätzte und persönlich kennen zu lernen wünschte; und nicht unbekannt ist es, daß sich dessen ältester Sohn, der Kaiser Lothar, nachdem er im Jahre 855 freiwillig der Krone entsagt hatte, in das Kloster zu Prüm kam, um daselbst sein vielbewegtes und von Gewissensängsten gequältes Leben zu beschließen.

Während Wandelbert sich mit hingebender Liebe der ihm übertragenen Leitung

Schule und dem Unterrichte der Jugend widmete, beschäftigte er sich nicht nur auf's Eifrigste mit seinen gelehrten Studien, sondern begann auch daneben, von dem Abte Marquard und anderen Freunden wiederholt dazu aufgefordert, die schriftstellerische Thätigkeit, welche er bis zu seinem Tode fortsetzte. Um seine Verdienste um die Schule zu belohnen, hatte ihm der Abt die Würde eines Diaconus im Kloster zu Prüm verliehen. Als solcher starb er, allgemein verehrt und geliebt, höchst wahrscheinlich im J. 800. Von seinen zahlreichen, theils in Prosa, theils in Versen verfaßten Schriften*) haben wir nur noch zwei, welche durch den Druck bekannt geworden sind. Die erste derselben: *Vita et Miracula S. Goaris presbyteri*, in zwei Büchern, erschien zuerst zu Mainz 1489 gedruckt. Darauf nahm sie Surius in seine *Acta Sancti*. ad 6. Juli p. 92 sqq. auf, und als später Mabillon dieselbe vollständiger in einer Handschrift zu Rheims fand, ließ er sie mit kritisch-historischen Anmerkungen in den *Act. Bened.* tom. II. p. 269 sqq. und ad 6. Juli p. 337 sqq.) wieder abdrucken. Die Veranlassung zu diesem Werke gab, wie Wandelbert selbst erzählt, ein Streit, der über den Besitz der Celle des heil. Goar am Rhein (s. d. Art.) zwischen dem Bisthum Trier und der Abtei Prüm gegen Ende des 8. Jahrhunderts entstanden war. Nach dem Tode des heiligen, der sich vor Allem durch thätige Nächstenliebe in der Bewirthung Armer und Kranker hervorgethan hatte, wurde die gewohnte Gastfreundschaft von den Mönchen dieser Celle noch eine lange Zeit fortgesetzt, verlor sich aber späterhin nach und nach immer mehr. Da traf es sich zufällig, daß der erste Abt von Prüm, Asverus, ein Mann von vornehmer Geburt und großem Ansehen, auf einer Reise nach Worms bei dem Mönche von St. Goar einkehrte, und als er die alte Gastfreundschaft so gänzlich gekannt fand und sein Befremden darüber gegen den damaligen Vorsteher derselben, Erping, äußerte, entschuldigte dieser das Aufhören der früheren Sitte mit der Armuth der Stiftung, die kaum zu ihrer eigenen Unterhaltung hinreiche. Dieß veranlaßte den einflußreichen Abt, bald nach seiner Rückkehr sich deshalb auf dem Tage zu Aachen an den König Pipin zu wenden, welcher ihm selbst sogleich die Celle für den herkömmlichen Zweck übertrug. Indessen that der Bischof Weomod von Trier gegen Einrede, bis die streitige Frage zur Entscheidung Karl's des Großen kam, welcher derselbe im J. 782 an der Spitze gegen die Sachsen stand und hier den berühmten Reichstag zu Pippin hielt (s. d. Art. „Karl der Große“). Karl erklärte das Recht der Abtei für vollkommen begründet, um aber den Streit auch für alle künftige Zeit zu beschneiden, machte er als König sein Recht auf die Celle geltend und schenkte sie der Cistercienserabtei Prüm. Der Abt Marquard wünschte nun auch in öffentlicher Beziehung der Schenkung ein größeres Gewicht zu geben, und forderte daher den gelehrten Wandelbert auf, eine schon vorhandene, aber sehr rohe und mancherorts unvollständige Lebensbeschreibung des heil. Goar in reinerer Sprache und gebildeterer Darstellung umzuarbeiten und die Wunder, welche vom Grabe des Heiligen erzählt wurden, hinzuzufügen und der gläubigen Nachwelt zu überliefern. Das auf diese Art entstandene Werk Wandelbert's liefert zwar manche schätzbare Beiträge zur richtigen Auffassung und Beurtheilung des karolingischen Zeitalters, darf aber gleichwohl bei der geschichtlichen Darstellung der hier zunächst in Betracht kommenden Thatsachen nicht ohne vorläufige Prüfung benutzt werden, da es einseitig nur auf einheimischen Angaben beruht und sein Verfasser von den beschränkten Ansichten seiner Zeit durchaus abhängig erscheint.

Bei Weitem bedeutender und werthvoller ist sein zweites Werk, das *Martyrologium*, welches er, aufgemuntert und unterstützt von Otricus, einem gelehrten

*) Daß Wandelbert mehrere Schriften hinterlassen hat, geht deutlich genug aus einer Aeußerung des Johann von Tritheim hervor, der in seinem Werke *de Script. eccl.* I von ihm rühmend sagt: — „natione Teutonicus, vir in divinis scripturis eruditus, in secularibus litteris magnifice doctus, ingenio promptus et clarus eloquio, scripsit tamquam quam prosa non pauca volumina, de quibus ego tantum vidi“ etc.

und ihm befreundeten Zeitgenossen, in seinem reiferen Alter in Versen schrieb und das Jahr 850 vollendete. Er benutzte bei der Ausarbeitung desselben den Inhalt älterer Martyrologien des Hieronymus, Beda und des Diatonus Florus von Spa (den Art.) und setzte ihm eine in Prosa verfaßte Vorrede vor, in welcher er die verschiedenen von ihm angewendeten, aber in seiner Zeit, wie es scheint, vergessenen nur noch wenig bekannten Versmaße ausführlich beschreibt. Dieser folgen sechs Dichte in lyrischem Metrum, die eine Anrufung Gottes um Beistand und um Begünstigung zur würdigen Besingung der Triumphe der Heiligen, eine Anrede an die seines Martyrologiums und die Darlegung der Vortheile desselben, eine Widmung Kaiser Lothar, so wie den Plan des Werkes und eine Uebersicht der Zeittheile des Jahres, der Jahreszeiten, Monate und Tage enthalten. Das Martyrologium selbst beginnt mit dem Januar und beschreibt für jeden Tag einen oder mehrere Heiligen kurzen Zügen ihres Lebens und Todes. Am Schlusse hat er mehrere andere Hymnus in omnes Sanctos in sapphischen Versen und zwei andere Gedichte über die Monate und deren Zeichen, so wie über die verschiedenen Landarbeiten und die Zeiten für die Jagd, die Fischeret und den Obst-, Land- und Weinbau, in sapphischem Versmaße hinzugefügt. — So unverkennbar in allen diesen Poesien auch Bestreben ist, die Alten in Sprache und Ausdruck unmittelbar nachzuahmen und die metrischen Formen nach den älteren klassischen Mustern zu bilden, so finden sich in ihnen doch nur wenige Stellen, welche den Geist und das Wesen ächter, genialer Dichtung verrathen, und sie dürfen daher nicht sowohl gelungene Dichtungen, als vielmehr kunstwerthe Kunstprodukte gelehrter Bildung jener Zeit genannt werden.

Das Martyrologium Wandelbert's erschien zuerst, jedoch ohne die dasselbe begleitenden kleineren Gedichte, gedruckt im Jahre 1536 in den Werken Beda's, dem es theilweise längere Zeit fälschlich beigelegt wurde. Darauf ließ es Molanus in seiner Ausgabe des Martyrologiums des Usuard neben diesem nach den einzelnen Monaten abdrucken. Endlich lieferte d'Achéry in seinem *Spoilogium veterum Scriptorum* Tom. V. p. 305 sqq. einen vollständigen Abdruck des Martyrologium Wandelbert's nebst dessen vorausgeschickten und nachfolgenden Poesien, und fügte in der zweiten Ausgabe (Tom. II. p. 38 sqq.) ein größeres Gedicht desselben: *De creatione mundi per ordines dierum VI.* — in pherekratischen Versen weiter hinzu, über dessen Werth die Urtheile sehr verschieden lauten.

Literatur. Trithemius, *de scriptoribus ecclesiasticis* pag. 281 sq. — Oudinus *Comment. de scriptoribus* II. p. 149 sqq. — Fabricius, *Bibliograph. med. et inf. Latinitatis*. Tom. VI. p. 314 sqq. — *Histoire liter. de la France* Tom. V. p. 377 sqq. — Bähr, *Geschichte der röm. Literatur im karolingischen Zeitalter*. S. 114 f. u. 229 f. — Schroeckh, *Kirchengesch.* Th. XXIII. S. 215 f. — Kettberg, *Kirchengeschichte Deutschlands*. Bd. I. S. 465 n. 482.

G. S. Kappel.

Warburton, William, ein durch Gelehrsamkeit und schriftstellerische Thätigkeit hervorragender englischer Prälat, Doktor der Theologie, Bischof von Gloucester wurde in Newark-upon-Trent (Grafschaft Nottingham) am 24. Dezember 1698 geboren und als der Sohn eines Sachwalters für die juridische Laufbahn bestimmt, die er zuerst als Gehülfe, vom J. 1719 an aber als selbstständig in seiner Vaterstadt practicirender Sachwalter eintrat, wie es scheint, ohne großen Erfolg, weil ohne Neigung, die sich von Anfang an der Theologie und dem Kirchendienste zuwandte, dem er seinen gewaltigen Trieb, zu lehren und zu lernen, besser befriedigen zu hoffen hoffte. Nachdem er unter der Hand die nöthigen Vorstudien gemacht hatte, wurde er 1723 zum Diakon ordinirt und 1726 zum Priester. Im J. 1723 erschien sein *Geistliches Werk*: Vermischte Uebersetzungen aus römischen Dichtern, Rednern und Historikern in Prosa und Versen, — dem bald das zweite: *Kritische Untersuchung der Ursachen der Wunder* u. s. w. — und eine juridische Abhandlung folgten. Nachdem er zuerst in

1736 die kleine Pfarre von Orchesty in Nottinghamshire bekommen hatte, wurde er zur Rektorstelle von Brand-Broughton in der Diocese von Lincoln befördert, in stiller Zurückgezogenheit mit großem Fleiß und Eifer den Studien oblag, aus die Werke hervorgingen, welche seinen Namen auf die Nachwelt brachten. Es im Jahre 1736, daß sein Name zuerst bekannt wurde, und zwar durch die Schrift *Alliances between Church and State*, worin er, ausgehend von den Fundamenten des Natur- und Völkerrechts, die Nothwendigkeit und Billigkeit einer etablierten Kirche und einer Testakte (d. h. der Verpflichtung sämtlicher Staatsdiener auf die Basis der anglikanischen Kirche) aus dem Wesen und Endziel der bürgerlichen Gesellschaft abzuleiten sucht. Während er Letzteres als eine Pflicht darlegt, welche die Kirche zu ihrer Selbsterhaltung sich schuldig ist, ist er doch auch unbefangener, in jede christliche Gemeinschaft als Pflicht darzustellen, die von ihr Dissidentirenden ihren Glauben und in der gottesdienstlichen Ausübung desselben zu dulden. Die Wege einer originellen, fein angelegten und gewandt durchgeführten Argumentation, den größeren Schriften Warburton's überhaupt eignen, treten schon in diesem Werke hervor. Der wachsende Einfluß dieser Schrift konnte nicht verfehlen, mancherlei Angriffe hervorzurufen, deren sich Warburton aber in den folgenden, stets erweiterten Ausgaben des Buchs kräftig erwehrt, so daß seine Theorie mehr und mehr den Sieg gewann.

Bischof Horsley (Review of the case of the Protestant Dissenters, 1787) nennt die Schrift eine der feinsten Proben von der Anwendung einer wissenschaftlichen Behandlung auf einen politischen Gegenstand, die vielleicht in irgend einer Sprache zu finden sind“ (vgl. auch das Urtheil Bischof Hurd's in seiner Biographie Warburton's ersten Bande der Gesamtausgabe von Warburton's Werken).

Versetzt uns diese Schrift in die langen, bis heute noch nicht ausgefochtenen Vermögenskämpfe zwischen der bischöflichen Kirche und den Dissenters, so werden wir dann durch das folgende, schon am Schluß der ersten Ausgabe der *Alliances* angeklügelte Hauptwerk Warburton's mitten hineingeführt in jenen gewaltigsten Ringkampf, der im Zeitalter Warburton's die Geister bewegte, in die Kämpfe zwischen den Heidagern der geoffenbarten und den Vertretern der natürlichen Religion, zwischen Polytheismus und Deismus. Es ist die Schrift: „*The Divine Legation of Moses demonstrated on the Principles of a religious Deist, from the Omission of the promise of a future State of Rewards and Punishments in the Jewish Dispensation*“ in 6 Bänden, wovon der erste Band im Januar 1738 erschien, weitaus das bedeutendste und berühmteste Werk Warburton's, das sogleich nach seinem Erscheinen einen Sturm von leidenschaftlichen Angriffen und gemeinen Schmähungen (besonders von Herausgebern des „*Weekly Miscellany*“, vgl. z. B. die Nummer vom 14. Febr. 1738) im Lager der Gegner hervorrief, einen Sturm, der, wie Warburton klagt, „so bedrohend und brutal war, daß man ihn kaum hätte verzeihen können, wenn das Buch *The Divine Legation of Mahomet*“ gewesen wäre“, und Warburton genöthigt, schon nach einigen Wochen mit einer Vertheidigungsschrift aufzutreten: „*A Vindication of the Author of the Divine Legation of Moses*“.

Um den Inhalt der *Div. Leg.* zu verstehen, muß man sich erinnern, daß sich seit dem Tode des Voltaire († 1743), Bolingbroke u. A. die Angriffe der Deisten namentlich auch auf das alte Testament richteten, und ganz besonders das Fehlen einer ausdrücklichen Lehre der Unsterblichkeit darin zum Stützpunkt nahmen. „Man kann nicht ohne Bedenken sehen“, hatte Bolingbroke gesagt (sämmtl. Werke V. 5. S. 240), „daß eine Religion, wie die von der Unsterblichkeit der Seele, die so nützlich für jede Religion daher allen Systemen des Paganismus einverleibt ist, in der Religion der Juden ausgegossen ist.“ Gegen diesen Einwurf, der die mosaische Religion ihres Offenbarungskarakters entkleiden sollte, ist die Beweisführung der *Div. Leg.* ganz besonders gerichtet. Warburton sucht darin gerade aus dem Fehlen der Unsterblichkeitslehre im

Mosaismus den Offenbarungskarakter desselben, die göttliche Sendung Mose's zu be- weisen; er ist kühn genug, den Hauptpfeil der Gegner, auf dessen Schärfe sie all- wenig trugten, gerade zu seinem Schild und wiederum zur Angriffswaffe gegen jene zu machen. So geht denn Warburton in den drei ersten Büchern dieses Werks zu- darauf aus, die Nothwendigkeit der Lehre von Strafen und Belohnungen in einem künftigen Leben für die bürgerliche Gesellschaft darzulegen, und zwar mit Gründen, 1. im ersten Buche „aus der Natur der Sache selbst“ (dem Wesen der bürgerlichen Ge- sellschaft), im zweiten „aus dem Verhalten der alten Gesetzgeber und Staatsmänner“ im dritten „aus den Ansichten und dem Verhalten der alten Weisen und Philosophen“ geschöpft sind. Er beweist hiebei jene Nothwendigkeit zur Genüge sowohl aus dem Inhalt und Zweck der Gesetzgebung selbst, als aus den Grängen ihrer Gewalt. In welche das läugnen — wird weiter gezeigt —, müssen entweder behaupten, daß die Lehre von künftigen Strafen und Belohnungen nicht darauf abziele, das Laster zu un- muthigen und die Tugend zu befördern, oder, daß der Gesetzgeber sich gleichgültig be- halte zu dem sittlichen Zustande des bürgerlichen Gemeinwesens. „Der Gesetz- geber straft, nicht um die Person, der Unrecht geschah, zu rächen, sondern um einen künftigen Gesetzesübertreter abzuschrecken (bloß deshalb??); daher wird er die Drohung zukünftiger Strafen als seinen kräftigsten und natürlichsten Bundesgenossen benützen, der nicht dem einmal entdeckten Uebertreter eine über die Macht des menschlichen Gesetzes hinansliegende Strafe, sondern auch dem nicht entdeckten die Gewißheit einer kommenden Rache vorhält. Ein zweiter, noch wichtigerer Grund, weshalb der Gesetzgeber die Lehre der Religion wünschen muß, wurzelt darin, daß er nicht nur das Nichtvorhandensein von Lastern, sondern auch die positive Existenz der Tugend wünschen muß. Da es aber zwei Hindernisse, die sich stets jeder direkten Ermuthigung der Privat-tugend entgegenstellen, die Unmöglichkeit, sie zu constatiren, sofern die Motive des Herzens nicht ergründet werden können, und die Unmöglichkeit zu sagen, wie sie be- zogen werden soll.“ Auch hier kann nur die Religion mit ihrer Lehre von künftigen Belohnungen dem Gesetzgeber zu Hilfe kommen.

Nachdem Warburton im vierten Buche „das hohe Alter des ägyptischen Aethiops und seiner Cultur als eine Bestätigung der Wahrheit der mosaischen Geschichte“ an- gelegt hat, sucht er im fünften Buche den Charakter der jüdischen Theokratie zu zeigen und zu beweisen, daß die Lehre von einem Straf- oder Lohnzustande nach dem Tode „in der mosaischen Gesetzesökonomie nicht zu finden ist, noch einen Theil davon aus- macht“, und unterzieht im sechsten Buch alle Stellen, die aus dem A. und N. Testam. für das Vorhandensein einer solchen Lehre im Mosaismus geltend gemacht werden, einer eingehenden Prüfung, wobei freilich manche Stellen auf eine Weise ausgelegt werden, der der Verf. dieses Artikels sich nicht einverstanden erklären kann (so sollen z. B. die Worte Hiob 19, 25 ff. „in ihrem wörtlichen Sinne nur die Hoffnung einer zeitlichen Befreiung ausdrücken“). Da nun einerseits die Nothwendigkeit der Lehre von Strafen und Belohnungen nach dem Tode für die bürgerliche Gesetzgebung, andererseits das Fehlen dieser Lehre im Mosaismus nachgewiesen ist, so ergibt sich die Frage: kann der israelitische Gesetzgeber die Sanktion seiner Gesetze durch jene Lehre um- gehen, da doch die Unvollkommenheit aller menschlichen Gerechtigkeit dieser Sanktion sehr bedarf? „Wie kann er das strikteste Sittengesetz, das je der Freiheit menschlicher Handlung auferlegt wurde, fügen ohne die Beihülfe einer Lehre, die selbst für die Moralität Griechenlands und Roms als eine nothwendige Stütze erkannt wurde? Darauf antwortet Warburton sehr richtig: die Grundlage und Stütze der mosaischen Gesetzgebung war das theokratische Regiment, das den Juden eigen war, „ausgeübt von einer auf außerordentliche Weise eingreifenden Vorsehung, mit voll- kommener Gerechtigkeit Lohn und Strafe schon im zeitlichen Leben austheilte sowohl an die Gesamtheit des Volkes als an das Individuum.“ Was einen zukünftigen Lohn- und Strafzustand nöthig macht für die Zwecke der Gerechtigkeit, ist die Regierung der

h) allgemeinen Gesetzen, welche, obgleich sie gewöhnlich den Lohn der Tugend und Strafe des Lasters herbeiführen, doch oft auch das Glück des Lasters und das Elend Tugend nicht hindern können. Von diesen, aus der Allgemeinheit der Gesetze entgehenden Konsequenzen ist nur eine Theokratie oder „besondere Vorsehung“, wie welche über den Juden waltete, ausgenommen; darum konnte sie, aber auch nur einer Gesetzgebung zur Geltung und Blüthe verhelfen ohne die Lehre von Strafen und Belohnungen nach dem Tode. Wenn darum zugegeben werden muß, daß unter dem gewöhnlichen Regiment der Vorsehung jene Lehre für das Wohl der bürgerlichen Gesellschaft unentbehrlich ist, wie dieß die Gesetzgeber aller Zeiten fühlten, daß die mosaischen Institutionen ohne diese Stütze waren, und dieselbe auch nicht hätten, um zu Kraft und Geltung zu gelangen, was Anderes folgt daraus, als daß die Angelegenheiten der Juden geleitet wurden von einer außergewöhnlichen Vorsehung, welche Lohn und Strafe mit gleicher Hand austheilte, und folglich daß die Sendung des Moses eine göttliche war“ (Vb. VI. 6)?

1. Dieß ist der Hauptkern des Beweises. Die jüdische Religion — sagten die deistischen Freigeister — kann keine göttliche Autorität beanspruchen, weil ihre Vorschriften keine Sanktion durch die Lehre von einer zukünftigen Vergeltung entbehren. Die jüdische Religion — entgegenet Warburton — muß göttlichen Ursprungs gewesen seyn, eben weil sie diese Stütze vernachlässigte, die alle anderen Gesetzgebungen als einen Hebel hatten, und weil sie dennoch sich Geltung verschaffte.

2. Wenn nun auch dieß, was Warburton wohl selbst nicht sagen wollte, gewiß nicht der einzige Punkt ist, von dem aus der göttliche Ursprung des Mosaismus vertheidigt werden kann, ja nicht einmal der Cardinalpunkt, und der Vertheidigung noch lange nicht der Grund und Boden entzogen wäre, wenn man auch irgendwo auf Erden eine rein menschliche Gesetzgebung entdeckte, die sich Kraft und Geltung verschafft hätte ohne irgend eine Bezugnahme auf die Lehre von einer zukünftigen Vergeltung; wenn wir uns nur beim Ueberblick über dieses Werk auch gestehen müssen, daß es statt der weitläufigen, die drei ersten Bücher umfassenden Auseinandersetzung eines Punktes, den die Natur zum Voraus zugestanden, wohl besser gewesen wäre, wenn Warburton auch die mosaische Hälfte der jüdischen Religion, den Prophetismus und die alttestamentliche Offenbarung näher in's Auge gefaßt und gezeigt hätte, wie trotz „der besonderen und außerordentlichen Vorsehung“, die über den Juden waltete, doch auch diesem Volke das Leben bald genug viele dunkle Räthsel bot, wie namentlich auch über die Frage nach der Ursache des Glücks des Gottlosen und des Unglücks des Frommen der sinnende Mann der Weisen in Israel oft schmerzlich nach Licht ringen mußte, wie aber auch gerade in diesen Zeiten die Ahnung einer jenseits des Grabes kommenden Vergeltung sich und mehr hervorbrach, und die Hoffnung einer seligen Unsterblichkeit wenigstens momentanen Lichtblicken von einzelnen erleuchteten Frommen erfaßt wurde (vgl. Psalm 16. Hiob 19, 25. mit den bekannten Stellen bei Jesaja, Ezechiel, Daniel), obgleich es gelängnet werden kann, daß das alte Testament trotz alles gewaltigen Ringens doch einen im Jenseits liegenden Schlüssel auf die diesseitige Lösung der Widersprüche des Lebens angewiesen bleibt; — wenn endlich auch nicht zu läugnen ist, daß nicht alle Abweichungen der ausgedehnten Beweisführung Warburton's so gesund sind, wie der Kern, von dem sie ausgehen, und ein Kritiker (Quarterly Review, Aug. u. Novbr. 1789. S. 401 ff.) mit Recht das Wort auf sie anwendet:

Pondero fixa suo est, nudosque per aëra ramos
Ostendens, trunco, non frondibus, efficit umbram —

3. Das Werk doch eine der glänzendsten und bedeutendsten Controverschriften, welche die englische Kirche je hervorbrachte, ausgezeichnet durch die Neuheit und Kühnheit ihres Standpunktes, frische und lebendige Darstellung und die im Ganzen doch meisterhafte Ausführung des Beweises, eine Arbeit von bleibendem Werth und unschätzbarem Ver-

dienst. Die geschmackvolle und dabei doch gründliche Darstellung tritt namentlich hervor in den beigelegten Exkursen, z. B. über die Hieroglyphen und die Bildnisse über die Mythen, über den Ursprung des Buchs Hiob (s. Appendix zum 6. Buch), das er für „ein allegorisches, auf die Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft geschriebenes Gedicht“ hält.

Warburton's großes Talent und Verdienst lenkte nun mehr und mehr die Aufmerksamkeit auch höchstgestellter Personen auf ihn. Im J. 1738 finden wir ihn als Kapellmeister von Wales. Im J. 1739 vertheidigte er des bekannten Dichters Pope's „On Man“ in 7 Briefen, die unter dem Titel „A Vindication of Mr. Pope's On Man, by the author of the Divine Legation“ erschienen, und zu einer bis zum Tode Pope's im Jahre 1744 fortgesetzten Freundschaft zwischen beiden führten. Im Jahre 1742 folgte über dieselbe Schrift Pope's ein „kritischer und philologischer Commentar“. Durch Pope, dem er überdies bei der Veröffentlichung und Uebersetzung von mehreren seiner Schriften (z. B. Essay on Criticism, Essay on Humanity) wesentliche Dienste erwies, wurde Warburton mit vielen angesehenen Männern seiner Zeit, wie Lord Mansfield, Lord Hardwicke u. A., näher bekannt. Wie aber durch die Freundschaft, so ehrte ihn auch Lord Bolingbroke mit seiner Feindschaft. In vielen Angriffe der Gegner auf die Divine Legation, denen Warburton gelegentlich auch in Predigten begegnete, aus welchen letzteren die Schrift „The principles of natural and revealed religion, occasionally opened and explained, in a course of sermons“ entstand, wies er mit überlegener, freilich nicht immer genug Kraft 1744 und 1745 in den „Remarks on several occasional reflections“ (I. Bd. I. und XII. der Gesammtausgabe) zurück, denen sich 1754 und 1755 „A view of Lord Bolingbroke's Philosophy, in four letters to a friend“ (die beste der gegen die vorher veröffentlichten Werke Bolingbroke's damals auftauchenden Entgegnungen), 1756 die „Remarks on Mr. David Hume's Natural History of Religion“ und andere kritische Abhandlungen angeschlossen. Glänzend ging Warburton namentlich aus dem Streit mit Dr. Middleton über die wunderthätigen Kräfte der christlichen Kirche hervor, den er durch seine Schrift „Julian“ zu seinen Gunsten entschied; er beweist darin die Vorhandenseyn jener Kräfte aus der von Ammianus Marcellinus berichteten Thatfache, daß die von Julian zum Wiederaufbau des Tempels nach Jerusalem gesandten Arbeiter durch wiederholte Ausbrüche von Feuer aus dem Tempelberge an der Ausführung des kaiserlichen Willens verhindert wurden. Auch gegen die Rebellion, welche im Jahre 1745 in Schottland ausbrach, war Warburton in kräftigen Predigten aufgetreten, die veröffentlicht wurden.

Die äußeren Auszeichnungen und Beförderungen, die so mannichfache Verdienste wohl früher verdient hätten, erfolgten ziemlich spät für Warburton. Nachdem er im Jahre 1746 zum Prediger von Lincoln's Inn (London) gewählt worden war, wurde er 1754 Kaplan des Königs, 1755 prebendary der Kathedrale von Durham, in welchem Jahre er auch von dem Erzbischof von Canterbury (Dr. Herring) zum Doctor der Theologie creirt wurde, 1757 Dean von Bristol und 1760 Bischof von Gloucester, welchen Sitz er bis zu seinem Tode den 7. Juni 1779 inne hatte. Aus der letzten Hälfte seiner unausgesetzten schriftstellerischen Thätigkeit ist noch zu nennen: „The doctrine of Grace“, zwei Bände, durch die jedoch sein Ansehen eben so wenig gewonnen konnte, als durch das den 6 Bänden der Div. Legation später hinzugefügte 9te Buch (das 7te und 8te wurden nicht vollendet), ein Versuch, „die wahre Natur und den Ursprung der christlichen Religion“ darzustellen.

Ein energischer Geist voll Kraft und Feuer, ein unermüdblicher Forscher, dessen Kenntnisse nur zu mannichfaltig waren, um immer exakt zu seyn, dessen klarer Verstand und lebhaftes Phantasie keineswegs verdunkelt werden konnte durch ausgebreitete Gelehrsamkeit, ein edles, offenes, der Verfertigung unfähiges Herz, dabei aber auch ein hitziges und bisweilen intolerantes, doch nicht unversöhnliches Gemüth (vgl. z. B. seine Ein-

Dr. Jortin über Virgil, mit dem trefflichen Dr. Edw. nachher Bischof von Eborac über das Buch Hiob, sein hartes Benehmen gegen Whitfield; über Letzteres (s. das Revue, Juli 1838. S. 506 ff.), ein scharfer, oft satyrischer, dem großen nicht unähnlicher Kritiker, war Warburton, dessen athletischer Körperbau auch den gewaltigen Mann verrieth, eine jener Kraftgestalten, die im Bewußtsein der Menschheit, durch den solidesten Fleiß errungenen Wissens nicht nur den Vorwurf des Unglaubens im 17. und 18. Jahrhundert kühne und gewaltige Streiche und den Offenbarungsglauben mannhaft vertheidigten, sondern die zugleich auch die Angriffe der Dissenters einen starken Schild vorhalten konnten, die Säulen wurden, auf denen das Gebäude der englischen Kirche hauptsächlich ruhte. Eine Gesamtausgabe der Werke Warburton's wurde schon 1788 von Bischof Warburton, dem oben genannten Biographen Warburton's, besorgt. Die beste ältere Ausgabe der Div. Legation ist Buch 1—3. in der 5ten Auflage 1766, Buch 4—6. in der 6ten 1765. Eine 10te Auflage in 3 Bänden wurde 1846 von James Nichols gegeben. Eine neue Gesamtausgabe der Werke Warburton's in 12 Octavbänden erschien 1811 in London.

Unter den Abhandlungen über Warburton sind außer dem genannten Aufsatz im Revue zu nennen die im Edinburgh Revue, Bd. XIII S. 343 ff., im Quart.

Nr. XIV.; sodann die „Tracts by Warburton and a Warburtonian“, London 1789. Zu erwähnen ist auch noch die von Warburton 1768 gestiftete Vorlesung über die Vertheidigung der Offenbarungsreligion, die Warburtonian Lectures genannt, welche alljährlich in der Kirche von Lincoln's Inn in London an drei bestimmten Sonntagen gehalten wird, ein Institut, aus dem nun schon eine ziemlich Reihe von apologetischen Schriften hervorgegangen ist (s. die Liste in der Cyclopaedia Bibliographica des Darling S. 3102 ff.).

Theodor Christlieb.

Wardlaw, Ralph, Doktor der Theologie, Prediger in Glasgow, wurde in Glasgow (Grafschaft Mid-Lothian) am 22. Dezember 1779 geboren, ein Urenkel von James Wardlaw, dem Begründer der Secession Church (im Jahre 1733). Er studierte an der Universität Glasgow und nachher in dem damals mit der Burying-Synode verbundenen theologischen Institut zu Selkirk. Bald kamen ihm aber Zweifel an der Richtigkeit des Presbyterianismus, besonders in Folge von Dr. Campbell's Lectures on the History of the Church, und nun wandte er sich dem besonders durch die Thätigkeit von James Haldane in Schottland aufsteigenden Congregationalismus zu, dessen Anhänger in jene Zeit (1798) fielen*), und wurde bald einer der Hauptträger und die bedeutendsten Stützen desselben in Schottland. Nachdem er kurze Zeit in Perth und Dundee als Prediger gewirkt hatte, wurde er im J. 1803 Pastor einer neugegründeten Congregationalistenkirche in Glasgow, und verblieb in diesem Amte, mit dem sich verbunden die Wirksamkeit als Hauptlehrer der Theologie an dem neuen Congregationalisten-Seminar in Glasgow verband, ein volles halbes Jahrhundert lang,

Ueber den Ursprung des schottischen Congregationalismus ist dem Leser vielleicht ein Werk der wichtigsten Literatur willkommen: Memoirs of Grovillo Ewing, minister of the Church of Scotland, London 1843. — Memoirs of the Lives of Robert Haldane and James Haldane, by Alex. Haldane, 5te Aufl. London 1866. — Life, Times and Miscellaneous Enterprises of the Rev. John Campbell, by Rob. Philip. London 1841. — The Memorial of the Scottish Congregational Churches, Edinburgh 1849. — Fathers of the Congregational Church in Scotland, or Biographical Sketches of early Scottish Congregationalists, from 1793—1851, by R. Kinniburgh, 1851. — Memoir of the Rev. John Watson, Minister of the Congregational Church in Musselburgh and Secretary of the Union for Scotland, by W. L. Alexander, Edinburgh 1846. Vergl. auch desselben Memoirs of the life and times of Ralph Wardlaw S. 39 u. ff. — Vergl. auch Jul. Köstlin, die schottische Kirche, S. 1 ff., wo übrigens Wardlaw's Thätigkeit für Ausbreitung des Congregationalismus, und seine doch nicht geringen Einfluß ausübende Opposition gegen Dr. Chalmers in der Zeit des freiwilligkeitsystems (s. unten) unerwähnt geblieben ist.

ob schon während dieser Zeit von einer Reihe anderer Independenten-Abende ehrenvolle Rufe an ihn ergingen.

Seinen schriftstellerischen Ruf begründeten zuerst die 1814 veröffentlichten „courses on the Socinian Controversy“, denen übrigens schon einige kleineren vorausgegangen waren (z. B. 3 lectures über Röm. 4, 9—25. zur Art des Abrahamitischen Bundes und seines Verhältnisses zur Kindertaufe), ein für und Amerika sehr zeitgemäßes Buch, das darum auch in beiden Ländern sich breitung fand und für den damaligen (heutzutage vielfach veränderten) Stand der controversen seinen Zweck (Entgegenwirken gegen den Einfluß der Schriften eines Lindsey, Belsham) trefflich erfüllte. Es zeigt bereits alle die Vorzüge, die in Schriften durchgängig charakteristisch sind: klare, durchsichtige, als bald den Kern in's Auge fassende und dabei sehr geschmackvolle Darstellung, eine durch das der Philosophen (besonders seines Lieblings Dugald Stewart's) gewonnene Gewandtheit, und namentlich eine dem Gegner gegenüber stets milde, besonnen, würdige Haltung. „Suaviter in modo, fortiter in re“ war allezeit seine, wie er selbst sagt (s. die Vorrede zur Dissertation on the scriptural nature and uses of Infant Baptism). Auf die Vertheidigung der unitarischen durch James Yates gegen Wardlaw ließ er 1816 die Schrift „Unitarianism of Vindication“ als letzte Antwort im Streite folgen. Als Anerkennung für die er durch diese Schriften der Sache des Glaubens namentlich auch in Amerika, erhielt er 1818 vom Yale College in Connecticut den Doktorgrad in Logik. Im Jahre 1821 erschienen die aus einer Reihe von Predigten hervorgehenden „Vorlesungen über den Prediger Salomo's“, die unter seinen zahlreichen gedruckten eine hervorragende Stelle einnehmen, doch mehr von praktischem als von theoretischem Werthe sind. Im J. 1825 vertheidigte er das oben genannte, von angegriffene Erstlingswerk über den Abrahamitischen Bund in einer Abhandlung über die Kindertaufe (s. den Titel oben), wovon uns besonders der erste gelungen scheint, in welchem er den von den Eltern auf das Kind vererbten Glauben und Anknüpfungspunkt der Taufe geltend macht, und hiemit, wie wir den rechten Punkt in der Vertheidigung der Kindertaufe gegen die Baptisten. Im Jahre 1830 gab Wardlaw zwei essays heraus on the assurance of faith and extent of the atonement and universal pardon, wovon aber der Erstere schlechten Begriffsbestimmung des Glaubens leidet. Im J. 1832 erschienen die „courses on the Sabbath“, worin er die göttliche, vormosaische (dies gegen Paley) Institution des Sabbath's und die allgemeine und permanente des Sabbathgebotes vertheidigt. Als neutestamentliche Autorität für die des Sabbath's vom 7ten auf den ersten Wochentag wird Hebr. 4, 9—10. angeführt, wo σαββατισμός nicht auf die himmlische Ruhe, sondern auf die irdische Ruhe des Volkes Gottes im neuen Bunde gehen soll. Im folgenden Jahre ward Wardlaw die Ehre, die Congregational Lecture für 1833 halten zu dürfen; in den Vorlesungen ging das Werk „Christian ethics, or moral philosophy on the principles of divine revelation“ hervor, worin er vom Schriftstandpunkt aus die herrschenden Systeme (als eines Adam Smith, Hutcheson, Hume und der Utilitarier, besonders das Butler's) eingehend beleuchtet, und ganz richtig als den Hauptmangel derselben das Verkennen des tiefen angeborenen sittlichen Verderbens hervorhebt. betrachtet er als so groß, daß er den sittlichen Principien, die sich der Mensch im wiedergeborenen Zustand aufstellt, geradezu allen Werth abspricht (s. Kritiken in der Edinburgh Review, Bd. LXI. S. 69; North british Review, Bd. X. und in den Memoirs of R. Wardlaw von Alexander, S. 328 ff.).

Um diese Zeit konnte sich Wardlaw der immer lauter und hitziger werdenden controversen, die seit 1830 zwischen den Independenten und der schottischen Kirche über das Verhältniß von Staat und Kirche entstanden war, nicht länger ent-

Es sollte er einen hervorragenden Antheil an diesem Kampfe nehmen. Während Er zu dem Grundsatz vertheidigten, daß der Staat die Kirche mit keinen äußeren Mitteln zu unterstützen habe, daß vielmehr auch der äußere Bestand der letzteren nur durch freiwillige Thätigkeit der Gemeinden erhalten werden müsse, daher diese Partei „*Voluntarists*“ genannt wurden, wurde von Seiten der Staatskirchlichen unter Zugrundelegung eines anderen Begriffs von bürgerlicher Obrigkeit die Nothwendigkeit und Pflicht der vom Staate ausgehenden Fürsorge für die Kirche behauptet. Den Vortritt auf dieser Seite führte der damals noch nicht aus der Staatskirche ausgetretene Dr. Chalmers, der die Ausdehnung der schottischen Nationalkirche eine energische Thätigkeit entfaltete. Ihm gegenüber beschränkte Wardlaw, der Independent, mit seinem ganzen Einfluß die Sache der Voluntaristen, und trat als Präsident der Voluntary Church Association in vielen öffentlichen Vorträgen und mehreren Flugschriften für das Freiwilligkeitssystem in die Schranken. Als Chalmers 1838 in London vor einer glänzenden Versammlung Vorträge über das Staatskirchentum und dessen Ausdehnung (*Lectures on the Establishment and Extension of National Churches, Glasgow and London 1838*) hielt, widerlegte ihm Wardlaw 1839, hiezu von verschiedenen Körperschaften der Dissenters aufgefordert, in einer Reihe von öffentlichen Vorlesungen in London, die unter dem Titel „*National Church Establishments examined*“ erschienen; dieselben machten großes Aufsehen und wurden als eine völlig siegreiche Widerlegung der Principien seines Gegners angesehen. Im Jahre 1841 vertheidigte Wardlaw diese Schrift und die Sache der Voluntaristen noch weiter in den „*Lectures to the Rev. Hugh M'Neile on his Lectures on the Church of England*“. In diesem ganzen Streite, der, wie bekannt, im Jahre 1843 in den Austritt Chalmers' und seiner Partei aus der Staatskirche in die Gründung der freien schottischen Kirche umschlug, zeigte Wardlaw, obwohl er persönlich auf harte und unbillige Weise angegriffen wurde, stets eine ruhige und selbständige Haltung. Dieder gehört auch noch seine Schrift „*Congregational Independence*“ vom Jahre 1848, worin er die independentische Kirchenverfassung in ihrem Gegensatz sowohl gegen die Episcopalkirche als gegen den Presbyterianismus als „*die politische Politie des neuen Testaments*“ darzustellen sucht, ohne jedoch viele neue Gründe anzubringen. Unter den übrigen Schriften Wardlaw's erwähnen wir nur noch: *Treatise on Miracles*, worin er auch auf den deutschen Nationalismus und Strauß Rücksicht nimmt, jedoch in einer Weise, daß man sieht, wie er diese nur aus zweiter und oft aus trüber Quelle kennen lernte.

Im Februar 1853 hatte Wardlaw das seltene Glück, das 50jährige Jubiläum seines Dienstes an der West George Street Chapel in Glasgow feiern zu dürfen. Am 17. Dezember desselben Jahres ging er nach treuer, fleißiger Arbeit (er arbeitete gewöhnlich bis lange nach Mitternacht und stand doch frühe auf) zu seiner Ruhe ein. Ein Theil der von Wardlaw in dem oben genannten Congregationalisten-Seminar in Glasgow gehaltenen Vorlesungen wurde 1856 von Rev. James K. Campbell unter dem Titel „*Systematic Theology*“ in drei Bänden herausgegeben, ein Werk, das ähnlich wie Wright's „*Theology*“ oder Did's „*Lectures*“ oder Dr. Pye Smith's „*Outlines of Christian Theology*“ ein nützliches Handbuch für Studierende und auch für intelligente Laien bleiben, und vielleicht noch mehr als alle genannten Schriften Wardlaw's ihm ein ehrenvolles Andenken sichern wird. Wardlaw's Pieder s. in den *Memoirs of the Life and Writings of R. Wardlaw* von Dr. W. F. Alexander. 2. Aufl. Lond. 1856. Ueber seinen Kampf mit den Socinianern vergl. *The British Quarterly Review*, Juli 1856. S. 63 u. ff.

Theodor Christlieb

Barham, William, Erzbischof von Canterbury in den Jahren 1504—1532, stammte aus einer guten Familie in Okeley, Hampshire, und erhielt seine erste Bildung an der berühmten, von Wykeham gestifteten Schule zu Winchester. Von da bezog er die Universität Oxford, wo er im J. 1475 Fellow des New College wurde und bis 1488 lebte. Er legte sich hier vorzüglich auf das Studium des kanonischen und gemeinen

Rechtens und promovirte in dieser Fakultät. Er scheint zwar durch den Bischof von St. Edmund eine Pfründe erhalten zu haben, ob er aber diese selbst versah, ist sehr zweifelhaft. Dem bald nach seinem Abgang von der Universität wurde ihm die Stelle eines Abvokats in dem Court of Arches und gleichzeitig das Amt eines Moderators an der Theologischen Schule in St. Edmund's parish, Oxford, übertragen. Seiner Tüchtigkeit als Rechtsgelahrter hatte er es zu danken, daß er im Jahre 1498 mit Sir E. Bohunings in Heinrich VII. an den Herzog von Burgund abgesandt wurde, um die Auslieferung des Prätendenten Warbeck zu bewerkstelligen, und einige Jahre darauf in derselben Angelegenheit in eine Commission gewählt wurde, welche die Sache erledigte. Warham gewann das Vertrauen des Königs; eine glänzende Laufbahn eröffnete sich ihm; er stieg rasch zu den höchsten Würden empor. Zunächst wurde er Master of the Rolls, dann im J. 1502 Großstiegelbewahrer, im Januar des folgenden Jahres Lord Großkanzler, kurz darauf Bischof von London und 1504 Erzbischof von Canterbury. So vereinte er die zwei höchsten Ämter in Staat und Kirche, wozu er noch 1508 durch einstimmige Wahl der Universität das Ehrenamt eines Kanzlers von Oxford erhielt. Bis zu Heinrich's VII. Tode behauptete er seine hohe, einflussreiche Stellung. Er galt Alles dem König und durfte es wagen, dessen Lieblingspläne — einer Vermählung des Prinzen Heinrich mit Arthur's Wittve — entgegenzutreten. Mit der Thronbesteigung Heinrich's VIII. (1509) änderte sich zunächst in Warham's äußeren Verhältnissen nichts. Er war der erste Mann in Staat und Kirche und präsidirte, wie zuvor, im Geheimen Rathe. Unter der Hand aber machten sich bei dem jungen König andere Einflüsse geltend. Warham's Protest gegen die Heirath Heinrich's mit Katharine wurde überhört und bald verdrängte Wolsey alle die bisherigen Rathgeber des Königs. Das anmaßliche Auftreten des Emporkömmlings, der gegen Recht und Brauch in Warham's Provinz das Kreuz vortragen ließ und immer mehr den König spielte, erbitterte Warham. In Entschiedenheit und Würde suchte der Letztere seine Unabhängigkeit und Präcedenz zu wahren. Da aber der König seinem Günstling die Staatsgeschäfte fast ganz überließ und Wolsey, zum Legaten ernannt, den Vortritt vor dem Primas von England erlangte, so legte Warham im Dezember 1515 sein Amt als Großkanzler nieder. Von da an hatte er wenig Einfluß mehr. Nur einmal noch, nach Wolsey's Sturz im J. 1525, schien es, als sollte er seine frühere Stellung wieder gewinnen. Das große Staatsamt wurde ihm angeboten, allein er lehnte es ab, wozu ihn neben seinem hohen Alter noch andere Gründe bestimmten.

Zu einer anderen Zeit würde Warham eine ehrenvolle Stellung neben vielen seiner Vorgänger eingenommen haben. Seine Rechtsgelehrsamkeit und Tüchtigkeit in Staatsgeschäften, sein würdevolles Auftreten als Kirchenfürst erwarben ihm allgemeine Achtung. Es wird ihm nachgerühmt, daß er bei allem Glanze seiner Hofhaltung für sich äußerst einfach lebte. Die Lustbarkeiten, die in dieser Zeit auch bei Prälaten so üblich waren, zogen ihn nicht an, er verschmähte die Genüsse der Tafel. Auch bei hohen Gästen bei sich sah, blieb er nie über eine Stunde bei Tische. Er lebte bei den Geschäften, seine Erholung fand er im Umgang mit Gelehrten, denen er sich, wie Erasmus es nicht genug rühmen kann, stets als hochherziger Gönner erwies. Aber war ganz ein Prälat der alten Schule, völlig unfähig, die Zeichen der Zeit zu erkennen. Obwohl nicht so grausam wie Andere, verfolgte er die Ketzer ohne Schonung. Für die Gebrechen der Kirche war er völlig blind. Er stellte sich an die Spitze der Prälaten in ihrer Opposition gegen Reformen. Als das Parlament vom Jahre 1529 eine scharfe Anklage gegen die hohe und niedere Geistlichkeit erhob und neben andern Mißbräuchen die Sünden der geistlichen Gerichtshöfe an's Licht zog, antworteten die Prälaten in einer — vermuthlich von Warham aufgesetzten — Verteidigungsschrift, welcher sie alle Schuld von sich ablehnten, die Landesgesetze nach dem kanonischen Recht revidirt haben wollten und auf ein schärferes Verfahren gegen die Ketzer drangen. Die billigsten Wünsche für Reformen fanden bei Warham kein Gehör, die Einföhrung von

notorischer Väter war in seinen Augen ein todeswürdiges Verbrechen, die Uebersetzung der heil. Schrift in die Landessprache eine mindestens überflüssige Sache. Um so gewichtiger war er aber, auf die trügerischen Eingebungen der heil. Magd von Kent zu lauschen als einer himmlischen Stimme zur Vertheidigung der heil. Kirche. Doch das Parlament und die neuen Räte des Königs achteten wenig auf die Stimme der Prälaten; sie nahmen die Reformen selbst in die Hand und bedrohten die Geistlichkeit mit um Prämuniere. Sie mußte sich mit einer schweren Geldbuße und der Anerkennung des Königs als Oberhauptes der Kirche loskaufen. Am 16. Mai 1532 überreichte Warham, der in der Convocation die Verhandlungen darüber geleitet hatte, dem König ein Instrumentum super submissionem cleri. Es war dieß sein letzter öffentlicher Akt. Wenige Monate darauf starb er in dem Hause seines Veters Warham, Archidiacons von Canterbury, am 23. August 1532. Er wurde ohne Pomp in einer kleinen, in ihm erbauten Kapelle in der dortigen Kathedrale nördlich von Bedets Grabstätte beigesetzt. Er hinterließ nur so viel, um seine Begräbnißkosten zu decken. Seine Bibliothek, die viele Werke über Theologie, Staats- und Kirchenrecht und über Kirchenrecht enthielt, hatte er All Souls and New College Oxford und der Winchester-Schule vermacht. Unter seinen Papieren fand man einen von seinen Notaren gefertigten Proceß vom 9. Febr. 1531, in welchem er feierlich Verwahrung einlegt gegen alle Statuten des damaligen Parlamentes, die den Pabst und apostolischen Stuhl, die Autorität der Kirche und die Rechte des Erzstuhles von Canterbury beeinträchtigen.

Quellen: Godwin, de Praesulibus, und die zahlreichen Werke über die englische Reformation. C. Schenk.

Warnefried, s. Paul Warnefried, Bd. XI. S. 222 ff.

Wasserweihe in der griechischen Kirche. Die Weihe des Taufwassers ist ein alter Kirchengebrauch, dessen erste Anfänge wir jedoch nicht mehr nachweisen können. Hieronymus schreibt Ep. 70. vor, daß das Wasser, um die Sünden des Täuflings abzuwaschen, zuvor durch den Priester gereinigt und geheiligt werden müsse, scheint also schon im Alter eine wunderbare Wirkung beizulegen: Oportet mundari et sanctificari prius a sacerdote, ut possit baptismo suo peccata hominis qui baptizatur, auferri (mit Bezug auf Spr. 9, 19. Ezech. 36, 25, 26). Dieselbe Verordnung wiederholt conc. Carth. a. 256: Aqua sacerdotis pro eo sanctificata abluit peccata. In der griechischen Kirche liefern die Constitt. apost. VII, 43 (s. Rheinwald's Archäologie S. 471) wie für das Tauföl, so auch für das Wasser, ein liturgisches Einsegnungsgebet, welchem der Priester Gott anfleht, dem Wasser Gnade und Kraft zu verleihen, damit die Taubenden zu Taufenden mit Christo gekreuzigt werden, sterben und begraben werden und die Kinderschaft in ihm auferstehen lasse, auf daß er der Sünde absterbe und der Gerechtigkeit lebe. Unstreitig entspricht diese Consecration der anderen, welche dem Abendmahl vorherging, weil ihre Bedeutung unabhängig von dem Sacrament selbst gedacht werden konnte. Doch magte diese Vorstellung nicht zu einem dogmatischen Ausdruck. Die Fortdauer der Consecration bezeugen von den Lateinern Ambrosius und Augustinus, von den Griechen Chrysostomus, welcher Hom. I. in Acta ap. Hom. XXIII. de bapt. Christi von der Weihe die Art von Wandelung herleitet, da das so gesegnete Wasser fortan nicht zum Trinken, sondern nur zur Heiligung tauglich sey (s. Schöne, Geschichtsforschungen, Bd. II. S. 280). Derselbe Ritus geschieht in der liturgischen Beschreibung des Pseudodionysius Erwähnung De hierarch. eoales. cp. 2. Seit dem neunten Jahrhundert erscheint das Weihegebet als ein kirchlich eingeführtes katholisches Institut. Der Zeitpunkt dieser Weihe fiel mit den bevorzugten Taufterminen zusammen, sie wurde daher am Ostertage oder in der Pfingstvigilie oder am Epiphaniastage verrichtet. Später aber, als die Einführung der Kindertaufe jene Beschränkung wegfiel, blieb doch dies Andenken an die genannten Termine dadurch erhalten, daß zu Ostern oder Pfingsten eine feierliche Consecration des Wassers für das ganze Jahr vorgenommen wurde, was na-

türlich nicht ausschloß, daß außerdem, sobald es nöthig wurde, auch mit anderem, als erst consecrirten Wasser getauft werden durfte. Die griechische Kirche hat von Alters her den Epiphaniastag für die Wasserweihe ausersehen. (Calendarium Syrorum v. Genebrard: Ea nocte aqua consecratur in totum annum). Im Orient schöpft man gern aus dem Jordan, und es entstand der Aberglaube, daß dieses durch Christi Taufe geweihte Wasser niemals faul werde (Casaub. Exercitt. c. Baron. 13. nr. 10. p. 181). Nachher wurde dieselbe Wirkung, welche das Faulwerden verhüten sollte, dem Segen zugeschrieben; Christus und Heiligenbilder wurden in das Wasser getaucht, und die Menge glaubte, daß es dadurch eine dauernde Frische erhalte. Dieser Volksglaube hat in der griechischen Kirche lange fortbestanden; wenigstens sagt der Engländer Smeaton von dem am Epiphaniastage zu Constantinopel consecrirten Wasser geradezu: Ha aquam ab omni labe et putredine immunem per duos tresve annos manere observantur Graeci; doch bemerkt er anderwärts, daß man auch nach Bedürfnis noch neuweiße und noch öfter frisches Wasser zu consecriren pflege. Ähnliches bezeugt Leo XIII. latius, indem er einzelne Beispiele von vieljährig frisch gebliebenem Weihwasser anführt. In neueren Zeiten mag der Aberglaube in Wegfall gekommen seyn, wiewohl der Gebrauch mit großer Pietät aufrecht erhalten wurde. Und zugleich erhielt sich die Sitte, die Flüsse oder Quellen selber, aus denen das Taufwasser geschöpft wurde, an dem genannten Tage aufzureißen und mit feierlicher Procession und unter Ceremonien zu segnen. Der gegenwärtige Stand der Sache ist folgender: Die ganze orthodoxe griechische und russische Kirche beobachtet noch heute den Ritus der Wasserweihe und zwar in doppelter Gestalt, als *μέγας άγιασμός των άγλων ποταμων* und *μικρος άγιασμός*. Zu beiden Handlungen liegen die liturgischen Formulare in griechischer, slavonischer, jetzt auch in deutscher Sprache vor. Die große Wasserweihe bezieht sich ausdrücklich auf die Taufe; sie wird am Epiphaniastage entweder in der Vorhalle der Kirche oder auch an einem Flusse oder einer Quelle vollzogen. Die dazugehörige Liturgie, welche den Segen des Jordan und die heiligende Kraft des Wassers und der Wiegeburt auf das Wasser herabzieht, ist ausführlich, enthält schöne und poetische Stellen und erinnert vielfach an die altkirchliche Symbolik des Wasserlebens. Der Ritus besteht in der senkrechten Eintauchung des Kreuzes mit dem Kreuzzeichen. Die kleine Weihe dagegen wird nur in der Kirche vor einem Gefäß mit Wasser vollzogen und unter Berührung mit dem Kreuz verrichtet. Das liturgische Formular nimmt hier keine Beziehung auf die Taufe, sondern erwähnt den Reichthum des Wassers und erbittet eine allgemeine Heilskraft für Seele und Leib; aus den Worten geht hervor, daß das so geweihte Wasser zur Besprengung als Segen- und Heilmittel gebraucht werden soll. Es entspricht also seiner Anwendung nach dem Weihwasser (aqua lustralis) der römischen Kirche.

Vergl. Augusti, Denkwürdigkeiten. II. S. 208. — Heineccius, Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche. II. S. 244—47. III. S. 308. — Thom. Smith, de graecae ecclesiae statu hodierno, p. 19. 81. 104. — Allat. Dissertatio ad Boineb. p. 687. — Durandus, de divin. officio. lib. VI. cap. 82. — Richter, kurze Vorstellung der griechischen Kirche, S. 131. — Goari Eucologion, p. 353 sqq. 461. Eucologion der orthodox-katholischen Kirche, deutsch von Michael Rajewsky. 1862. Thl. III. S. 49. 65.

Dr. Gaf.

Waterland, Daniel, Doctor der Theologie, geboren in Lincolnshire 1671, bekleidete eine Reihe von Aemtern in der englischen Kirche und starb als Canonikus von Windsor, Vicar von Twickenham und Archidiaconus von Widdlesey 1740. Die Bedeutung dieses Mannes beruht hauptsächlich auf seiner tapferen Vertheidigung der Kirchenlehre gegen die Arianer und Socinianer seiner Zeit. Seine Schriften sind fast lauter Controverschriften und für die Gegenwart nur noch von Theil von Bedeutung. Er machte sich in Cambridge, wo er studirt hatte, als Mitglied des Magdalen Collogs zuerst bekannt durch sein Auftreten gegen die Unterzeichnung

titel von Seiten der arianisch Gesinnten, wodurch sein nachheriger Hauptgegner, Samuel Clarke, sich bestimmen ließ, die Unterzeichnung der Artikel beharrlich zu gem. Die Controverse mit ihm begann 1719, als Waterland, damals Kaplan Georg's I., seine erste Schrift zur Vertheidigung der Gottheit Christi „Defensio Quæries“ veröffentlicht hatte. Den Gegenschriften der Arianer (Jackson, Clarke, und Anderer), die darauf drangen, daß die die Trinitätslehre begünstigenden Stellen „nach den Maximen eines richtigen Raisonnements“ ausgelegt werden; antwortete er mit schnellfertiger Feder in einer Reihe von Schutzschriften, die bald einen Ruf verschafften, und worunter besonders zu nennen: „A Vindication of Christ's Divinity, being a defence of some queries relating to Dr. Clarke's notions of the Holy Trinity,“ welchem Werke 1723 „A second vindication of Christ's divinity“ und 1725 „A farther defence of Christ's Divinity“ nebst einer Reihe von andern über denselben Gegenstand folgten. Die eingehendste dieser Schutzschriften ist die zweite. Waterland stützt sich darin, seinen Gegnern gegenüber, besonders darauf, daß die Trinitätslehre, ihrer mysteriösen Natur nach, eine jenseits des Gebiets der Verstandlichen liegende Frage sey, und daß die betreffenden Schriftstellen in ihrem einfachen und natürlichen Sinne zu nehmen seyen, in welchem auch die Väter sie genommen haben. Bei dieser principieel verschiedenen Stellung zur heiligen Schrift konnte der Streit nicht leichtbringend werden. An einem entschieden wunden Fleck wußte er aber seine Kräfte zu fassen, als er sich, was vorher nur andeutungsweise geschah, gegen die von Clarke so oft angewandte apriorische Beweisführung (vergl. besonders Clarke's Schrift: „Demonstration of the Being and Attributes of God“) wandte und die Methode derselben sowohl bei religiösen, als wissenschaftlichen Fragen in einigen Briefen seinem Freund darlegte, deren Substanz Bischof Law 1734 unter dem Titel: „A Dissertation on the argument a priori by a learned hand“ veröffentlichte; siehe das Buch auch im IV. Band der Gesamtausgabe von Waterland's Werken. — Als er in seinen Angriffen auf das Athanasianische Glaubensbekenntniß so weit ging, daß er Bischöfen auf Beseitigung desselben anzutragen, schrieb Waterland zur Vertheidigung dieses Symbols „A critical history of the Athanasian Creed,“ der sich nachher eine Vergleichung der heiligen Schrift und der Arianer in ihren Darstellungen von dem Vater, Sohn und Geist, sowie die Schrift: „Importance of the doctrine of the Holy Trinity“ anschloßen. Daß er darin die Trinitätslehre als fundamental betrachtete, erregte im arianischen und socinianischen Lager viel Lärm und Erbitterung. Ueber seine Controverse mit Dr. Whitby, siehe „Whitby“. Noch gegen viele andere hatte er das Schwert zu ziehen. So verwickelten ihn seine „Bemerkungen über Clarke's Erklärung des Church Catechism“ in einen Streit mit Dr. Sykes über die Fragen und die Sacramente, bis des Deisten Tindal's Schrift „Christianity as the creation, or the gospel a republication of the religion of nature“ durch dieser Seite des Schlachtfeldes rief, wo er mit Werken, wie „Scripture vindicated“ (drei Theile, 1730 bis 1732), „Christianity vindicated against infidelity“ (zwei Theile) gegen sich auch dieses Gegners, dem sich bald Dr. Middleton zugesellte, währte. Zachary Pearce auf seine Seite trat, kräftig erwehrte. — Unter den übrigen Schriften von Waterland's nennen wir nur noch sein letztes „A Review of the doctrine of the Eucharist, as laid down in scripture and antiquity“ vom Jahre 1737, worin erseits die Ansicht Hoady's (zwinglisch, im Abendmahl ein bloßes Mahl der Gesellschaft erkennend), andererseits die Johnson's und Drett's (römisch, ein eigentliches Opfer statuierend) zu widerlegen sucht. Daß Waterland fast in allen seinen Schriften Gegner, trotz ihrer manchmal rohen Angriffe, ohne Bitterkeit und Gereiztheit, gleich mit Festigkeit und Entschiedenheit gegenübertritt, muß rühmend anerkannt

seine Werke wurden erst neuerdings gesammelt und erschienen in 11 Bänden in London, 1823—1828. Daß hievon 1843 eine neue Ausgabe (in 6 Bänden) erschien, siehe die Encyclopædie für Theologie und Kirche. XVII.

zeigt, daß Waterland's Waffen noch immer nicht alle rostig geworden sind. Der 2. Band der Gesamtausgabe enthält auch die Biographie Waterland's von Bischof B. Milbert.

Th. Christlich.

Watson, Richard, einer der hervorragenden Methodisten, Secretär der wesleyanischen Missionsgesellschaft, geboren 1781, wirkte von seinem 15ten Jahre an als Reiseprediger in der Nähe von Lincoln. Ursprünglich zu einem Handwerk bestimmt mußte er, wie damals viele methodistische Geistliche (die Wesleyan Theological Institution wurde erst 1834 gegründet) für seine theologische Ausbildung selbst sorgen. Seine aber nicht ordentlich geleitete Studien brachten ihn 1801, obwohl mit Unrecht, in Geruch des Arianismus; er gibt seine Stelle auf und vereinigt sich bald nachher der „Methodist New Connexion,“ die sich kurz zuvor von den Wesleyanern abgespalten hatte, bei der er sich aber um ihrer Disciplin willen nie ganz glücklich fühlte. Er kehrt er zu den Wesleyanern zurück und wirkt als Prediger in Wakefield, dann in London und von 1816 an in London, wo überall seine klare, überzeugende und dabei schon volle Beredsamkeit ihm bald einen großen Ruf verschaffte. Seit 1813 hatte er an der Erweiterung der wesleyanischen Mission eifrig mitgearbeitet; 1816 wurde er zum Sekretär der bald nachher zur Hauptgesellschaft erweiterten Londoner wesleyanischen Missionsgesellschaft erwählt, welchen einflußreichen Posten er neben der Pastoration der Methodistengemeinde bis zu seinem Tode inne hatte. In dieser Eigenschaft schrieb er gegen die Angriffe, welche im Parlament gegen die wesleyanische Mission in Westindien gemacht wurden, „A Defence of the Wesleyan Methodist in the West Indies“, 1818 eine Schrift, die viel beitrug zur Aufdeckung des Elends der Schwarzen und zur Abschaffung der Sklaverei in Westindien. Die sich von da an bildenden Antisklavereivereine (Wilberforce u. A.) unterstützte Watson eifrig bis zu seinem Tode mit seinen Erfahrungen in der westindischen Mission.

Im J. 1818 schrieb er gegen einige Stellen in Dr. Adam Clarke's (eines der Hauptlehrer der Wesleyaner) Commentar des Neuen Testaments, worin dieser die ewige Sohnschaft Christi läugnet und ihn nur in Bezug auf seine menschliche Natur als Sohn Gottes betrachtet, eine Schrift „Remarks on the Eternal Sonship of Christ and the Unreasonable Reason in Matters of Revelation“, und sucht darin zu beweisen, daß Christus ein ewiges Sohnesverhältniß zum Vater gestanden habe, auch abgesehen von seiner Menschwerdung. — 1820 folgte auf Ansuchen der wesleyanischen Conferenz eine Kritik der Schrift des damaligen poeta laureatus R. Southey: „Das Leben Wesley's und die Aufkommen des Methodismus“, worin er die rationalistisch oberflächlichen Angriffe des Dichters auf die Principien des Methodismus treffend widerlegt. Sein bedeutendstes Werk sind die 1823 — 1824 erschienenen „Theological Institutes or a View of the Evidences, Doctrines, Morals and Institutions of Christianity“, 2 Bände, eine (sehr populäre, als streng wissenschaftliche) Glaubens- und Sittenlehre, besonders dienlich für Studenten und jungen Geistlichen, die, wie einst er, auf Selbstunterricht angewiesen sind. Gegen Calvin lehrt er darin die Allgemeinheit der Erlösung, die Freiheit des Menschlichen Willens gegenüber den Gnadenwirkungen, und stellt sich in der Prädestinationslehre, die er gegen Calvin als mehr auf spekulativer, denn auf biblischer Grundlage ruhend richtig anweist, auf Seiten der Arminianer. Daran reiht sich sein „Katechismus über die Beweise von der Wahrheit des Christenthums und der heiligen Schrift,“ der nebst einigen kleineren Kinderkatechismen Watson's von der Wesleyanischen Conferenz für den kirchlichen Gebrauch autorisirt wurde. — 1830: „Conversations for the Young“, eine gute kleine Bibelleser für Jüngere; 1831: „Life of the Rev. John Wesley“, im Auftrage der Conferenz abgefaßt, kürzer und populärer als die voluminöse Biographie Watson's von Moore, ausgezeichnet durch achtungsvolle Behandlung der englischen Staatsgeschichte in demselben Jahre: „Biblical and Theological Dictionary“ (größtentheils von Watson's dritter Auflage schon 1833). Watson durfte wenigstens noch die Vorbereitungen zur Neger-Emancipationsakte erleben und starb am 8. Januar 1833. Nach seinem Tode

sien die „Erklärung des Neuen Testaments“ (kurz, praktisch für das größere Publikum), wovon besonders fleißig das Evangelium Matthäi ausgearbeitet ist.

Das kurze, aber streng ausgekautete Leben dieses im Ganzen mehr praktisch angelegten, aber dabei auch in schwierigen, spekulativen Fragen meist von einem richtigen Punkt geleiteten Geistes ist, was rastlose Thätigkeit und Vielgeschäftigkeit, Gewissenhaftigkeit und praktische Gewandtheit betrifft, gewissermaßen ein Typus des Wesleyanismus in seiner besonneneren, milderer Form. Wohl in wenigen Männern ist derselbe klar und flectenloser zur Erscheinung gekommen. — Näheres über sein Leben siehe in „Memoirs of the Life and Writings of the Rev. Rich. Watson“ im ersten Band der Gesamtausgabe seiner Werke (zusammen 13 Bände), 7. Auflage, London 1857 ff. 1858. Th. Christlieb.

Watson, Richard, Bischof von Landaff, halb Chemiker, halb Theologe, war geboren im Jahre 1737 in Westmoreland, studirte von 1754 an im Trinity-College Cambridge, wobei er sich besonders auf Mathematik legte und ward 1764 unerwartet zum Professor der Chemie daselbst ernannt, obgleich er sich vorher nie damit beschäftigt hatte. Dennoch konnte er über diese damals noch ganz junge Wissenschaft in kurzer Zeit Vorlesungen halten und eine Reihe von Abhandlungen veröffentlichen, welche längere Zeit hindurch als Einleitung in die Elementarlehren der Chemie geschätzt waren. Ein wichtiges, praktisches Resultat dieser Studien gibt er selbst eine Verbesserung in der Bereitung der zur Fabrication des Schießpulvers nöthigen Holzkohle an. Ebenso unverdient kam ihm 1771 seine Ernennung zum regius professor der Theologie dadurch, mit welcher Stelle das Rektorat von Somersham in Huntingdonshire verbunden war. Auch in diesem Amte mußte seine Beredsamkeit und sein Scharfsinn den Mangel an Lehrsamkeit Anfangs ersetzen. 1774 wurde er auf die Präbende, 1780 auf das Bisthum von Ely und das Rektorat von Northwold in Norfolk, 1782 auf das Bisthum von Landaff befördert. Er scheint jedoch in seinen Ansichten zu unabhängig zu seyn, als daß er ein sehr nützlich Mitglied der kirchlichen Administration hätte werden können, wie er denn auch in der Politik meistens auf Seiten der Opposition stand. Daher zog er sich schon 1789 auf ein Landgut zurück, auf welchem aus dem Acker Hirten und Sämann ein irdischer wurde, indem er sich fortan bis zu seinem Tode im Jahre 1816 mit Verbesserungen in der Landwirthschaft beschäftigte.

Ein mehr vielseitiger, als tiefer Geist, ist Watson für die Gegenwart, was Theologie betrifft, hauptsächlich von Bedeutung durch einige apologetische Schriften, besonders „Apologetical Essay for Christianity“ in einer Reihe von Briefen, gerichtet an Edward Gibbon, Verfasser der Geschichte des Verfalls und Untergangs des römischen Reiches, in der er dessen rationalistische Ansicht von der Entstehung und Verbreitung des Christenthums mit Feinheit und Gewandtheit widerlegt (7. Auflage, London 1816), und „Apologetical Essay for the Bible“ in einer Reihe von Briefen, gerichtet an Thomas Paine, Verfasser von „The age of reason“, eine Untersuchung der wahren und fabelhaften Theologie, worin er dieses rohe Machwerk, das nur alte Angriffe auf die heilige Schrift wiederholt, sich aber durch fanatischen Haß gegen die Kirche auszeichnet, auf eine kluge und besonnene Weise in seiner Oberflächlichkeit und Haltlosigkeit darlegt. Auch für Irland und America aus wurde dem Verfasser für diese Vertheidigungsschrift großes Lob gesollt. Kleinere Schriften ähnlichen Inhalts sind: „A defence of revealed religion in two sermons“, „A charge, delivered to the clergy of the diocese of Landaff“ (4. Auflage, London 1816). Daneben ist Watson in der englischen theologischen Welt noch bekannt als Herausgeber einer trefflich ausgewählten Sammlung theologischer Abhandlungen, unter die er auch viele Schriften von Dissenters aufnahm: „Theological Tracts“, 2. Auflage, London 1791, in 6 Bänden, wovon der erste John Mor's Abhandlung über die Göttlichkeit der Schrift und Verwandtes, der zweite Cardan's Geschichte der Apostel und neuteamentlichen Schriftsteller, der dritte Abhandlungen von Brett, Johnson, Taylor u. A. über die Uebersetzungen der heiligen Schrift und

Verwandtes, der vierte Abhandlungen von Locke, Clarke, John Smith, Benson u. A. über Vernunftreligion, Prophetie, Inspiration, der fünfte apologetische Schriften von David Hartley, Joseph Addison, Macnighit u. A., der sechste in's Gebiet der Ethik einschlagende Schriften von Secker, Oftervald und Fowler enthält. Wir möchten die Sammlung deutschen Theologen empfehlen als eine englische Bibliothek im Kleinen.

Die zahlreichen Predigten von Watson und andere kleinere theologische Schriften sind weniger von Bedeutung. Seine vielen sonstigen Schriften sind theils chemisch (z. B. chemical essays, 5 Bände, London 1781—1787), theils landwirthschaftlich theils namentlich auch politischen Inhalts. Besonderes Aufsehen machte unter andern: „An address to the people of Great Britain“, 1798, hervorgerufen durch den Aufstand in Irland. Er beschwört darin sein Volk, den Forderungen der Zeit nachzugeben. Das Buch erlebte schnell 14 Auflagen. Sicher gehören auch seine Reden um Gunsten der Katholikenemancipation, die er aber nicht mehr erlebte. Ueber die von ihm selbst geschriebenen „Anecdotes of the life of Richard Watson“, s. die scharfe Kritik im Quarterly Review, Bd. XVIII. S. 229 ff. Daß Watson von seinen literarischen Verdiensten wohl eine etwas zu hohe Meinung hatte, wird man jenem Artikel zugeben müssen. Das Verzeichniß sämtlicher Schriften Watson's siehe in der Encyclopædia Britannica.

Th. Christlich.

Watt (Joachim von), auch Badianus, der Reformator St. Gallens, ist geboren den 30. Dec. 1484 in St. Gallen. Seine Familie gehörte zu den altadeligen Geschlechtern der Stadt; die Eltern waren wohlhabend, der Vater ein Kaufmann, der bedeutende Geschäfte mit dem Auslande machte, zugleich ein Freund und Gönner der Wissenschaft, die Mutter durch Verstand und Frömmigkeit ausgezeichnet. Ihr verdankte auch Joach die erste Erziehung. Da die Vaterstadt mit ihrem einzigen Schulmeister neben der berühmten, jetzt aber in Verfall gerathenen Klosterschule, nicht die nöthigen Unterrichtsmittel bot, um dem früh aufstrebenden Geiste des Jünglings zu genügen, so wanderte derselbe nach Wien, das in Beziehung auf Wissenschaft einen neuen Aufschwung genommen hatte. Unter Andern lehrte dort neben einem Johann Cuspinian der berühmte Humanist und Dichter Conrad Celtis. In Wien trug der junge Watt mit schweizerischen Landsleuten zusammen, mit denen er sich bald zu bleibender Freundschaft verband; der Eine war Ulrich Zwingli aus dem Toggenburg, der Andere Peter Loriti (Clareanus). Anfänglich überließ sich der kräftige Jüngling dem wildrauschlichen Wesen, das schon damals auf den Hochschulen im Schwange ging; allzu rechter Zeit lehrte er um, nachdem ihm ein in Wien sich aufhaltender Kaufmann ein Freund seines elterlichen Hauses, ernste Vorstellungen über sein Betragen gemacht hatte. Nun lag er Tag und Nacht dem Studium der Klassiker ob. Ein Virgil, noch jetzt in St. Gallen auf der Stadtbibliothek als Reliquie bewahrt wird, diente ihm zum Kopfstützen.

Bald versuchte auch er sich in lateinischen Versen, und nach der Sitte der Zeit wandelte er seinen deutschen Namen in den lateinischen Badius, später Badianus. Nachdem er in Polen, Ungarn, Kärnten sich umgesehen und in Villach bereits als Lehrer sich versucht hatte, kehrte er über Venedig nach Wien zurück, um da noch mehr zu lernen und auch zu lehren. Er schloß sich der gelehrten Verbindung an, die „Donaugesellschaft“ nannte und zog nun auch die Rechtsgelehrsamkeit und Theologie später auch die Medizin, in den Kreis seiner Studien. In letzterer erlangte er Doktorgrad. Seine Lehrthätigkeit aber erwies sich auf dem humanistischen Gebiete nicht lange nach Cuspinian's Tode bekleidete er die Professur der griechischen Sprache und Literatur; auch ward er von Kaiser Maximilian (1514) mit dem Lorbeerkranz des Dichters geschmückt (Poeta laureatus). Mit vielen ausgezeichneten Gelehrten stand er in Verbindung und Briefwechsel; von den studirenden Jünglingen war er als Lehrer hochgeschätzt. Von seinen literarischen Arbeiten ist zu erwähnen die von ihm besorgte Ausgabe des Pomponius Mela. Im Jahre 1518 verließ er Wien, um sein

und seine Vaterstadt wieder zu sehen. Es galt zunächst nur einem Besuch. Allein wurde nun dauernd in St. Gallen festgehalten, indem ihm die Stelle eines Stadtschreibers übertragen wurde, eine Stelle, der er Zeitlebens mit großer Treue und Aufmerksamkeit (auch in Zeiten der Pest) vorstand. Im Juli 1519 verheiratete er sich mit Katharina Grebel, der Schwester jenes Conrad Grebel von Zürich, der später zur Partei der Wiedertäufer hielt.

Schon in Wien waren die Schweizerfreunde mit Luther's Schriften und mit den reformatorischen Ideen bekannt geworden, welche in kurzer Zeit die Kunde durch Europa zogen. In St. Gallen herrschte zwar noch ganz der mittelalterliche Katholicismus, auch seine letzten Vertreter daselbst fand. Allein bald sollte der Stadtpfarrer, dem es noch nicht an theologischen Kenntnissen fehlte, die Krankheiten der Kirche heilen helfen; sollte mit eintreten in die vordersten Reihen der schweizerischen Reformatoren. Unterstützt wurde er in seinem Streben von dem nach St. Gallen berufenen Prediger in Appenzel, Benedikt Burgauer aus dem Rheinthal und dessen Helfer Wolfgang Rappeler. Auch geschah es auf seine Veranlassung, daß der hoffnungsvolle Johann Schuler von St. Gallen, der nachher ein Hauptwerkzeug der Reformation wurde (s. d. d. h.), nach Wittenberg reiste, um dort Luther und Melancthon zu hören. Vadian, der in seinen medizinischen, philologischen, historischen und geographischen Studien auch theologischen eifrig fortsetzte und besonders die Schriftforschung eifrig betrieb,*) beschäftigte sich auch bei dem weiteren schweizerischen Reformationswerke. Mit Zwingli vertrat er in lebhaftem Briefwechsel. Auf den Religionsgesprächen zu Zürich (1523) und zu Bern (1526) erblickten wir ihn unter den Präsidenten der Versammlung. Eine Folge der Zürcher Disputation war die Durchführung der Reformation in St. Gallen im April 1524. Vadian, als Hauptbeförderer derselben, zog sich von den Gegnern mancherlei Verunglimpfungen zu und konnte sich nur mit Mühe vor den ihm drohenden Mißhandlungen retten. Auch die Wiedertäufer, die nun besonders in Appenzel und Appenzell ihr Haupt erhob, machte ihm viel zu schaffen. Er wurde auch mit seinem Schwager Grebel entzweit, dessen trauriges Ende (er wurde im Zürchersee ertränkt) ihn tief bekümmern mußte. Desto ermunternder war für ihn das andauernde Vertrauen seiner Mitbürger, durch welches er sich im Jahre 1526 an die oberste Stelle im Magistrate, an die eines Bürgermeisters, gestellt sah. Auch nach dem unglücklichen Ausgange der Schlacht bei Kappel (1531) wurde er wieder gewählt. Er war im guten Sinne des Wortes ein Freund des Volkes und nahm auch an dessen öffentlichen Vergnügungen Theil. Ueberall suchte er belehrend auf dasselbe einzuwirken. In der großartigen, freien Natur, von der er sich umgeben sah, wie in den Archiven der Stadt, schöpfte er dazu den reichen Stoff, den er bei seiner vielseitigen Gelehrsamkeit glücklich zu bewältigen verstand. Aber auch die theologischen Lehrstreitigkeiten, wie über das Abendmahl und über Schwenkfeld's absonderliche Meinungen nahmen seine schriftstellerische Thätigkeit in Anspruch. In ersterer Beziehung schrieb er seine „Aphorismen,“ **) in letzterer Verschiedenes. ***) Er starb, nachdem er sich 66 Jahre lang

*) Er hielt den jungen Geistlichen Vorträge über die Apostelgeschichte.

**) J. Vadiani, Cons. Sangallensis Aphorismorum libri sex de consideratione Eucharistiae, potentiae videlicet super hac re controversis, de sacramentis antiquis et novis deque verbo panis et rebus, item de vero veri corporis Domini esu, de Transsubstantiationis dogmate et de corpore Christi humani, praeterea qualis fuerit ritus coenae veteribus, rursus per quomodo et quibus temporibus is caeremoniarum accessione auctus atque immutatus sit. Tig. ap. Christ. Froschoverum. 1535. Fol. — 1585. 8°.

***) Orthodoxa et erudita D. Joachimi Vadiani Epistola, qua hanc explicat quaestionem: corpus Christi propter conjunctionem cum verbo inseparabilem alienas a corpore conditiones sibi sumat? Nostro saeculo perquam utilis et necessaria. Accesserunt huic D. Vigillii praeis et Episcopi Tridentini libri V. pii et elegantes, quos ille ante mille annos contra Lutherum et alios haereticos, parum pie de naturarum Christi proprietate et personae unitate tractatos, conscripsit. Tig. ap. Chr. Froschoverum. 1589. — Pro veritate carnis triumphantis

einer guten Gesundheit erfreut, am Montag nach Quasimodog. (6. April) 1551. Tod wurde nicht nur von seinen Mitbürgern, sondern auch von denen beweint, gleich ihm, das große Werk der Reformation gefördert hatten. So namentlich Calvin. —

Vadian's Leben ist zuerst von seinem Fremde Reßler beschrieben worden. (Manuskript findet sich in der Stadtbibliothek zu St. Gallen). Von weiteren Biographien sind zu nennen: Christian Huber, Ehrengedächtniß des Hochgeachten, Edelknechten, Hochgelehrten, Fürnemmen u. s. w. Herrn Joachim von Watt. St. Gallen 1807. Fels, J. M., Denkmal schweizerischer Reformatoren. St. Gallen 1819, S. 98 und besonders Pressel, Joachim Vadian, nach handschriftlichen und gleichzeitigen Quellen. Eberfeld 1861. (IX. Theil des Werkes: „Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der reformirten Kirche.“) Sagenbuch:

Watts, Isaaß, der bekannteste unter den geistlichen Liederdichtern Englands, Doktor der Theologie, wurde in Southampton den 17. Juli 1674 geboren. Sein Vater, ein thätiger Lehrer und Vorsteher einer Privatschule in jener Stadt, ein eifriger Nonconformist in Folge der Conventikel-Akte Karls II. wiederholt in Gefängniß saß, sah man die Mutter oft auf einem Steine nahe bei der Kerkerthür den kleinen Isaaß säugend, der denn auch zeitlebens ein Nonconformist blieb. Ein reifer Knabe, der schon im 4. Lebensjahre das Latein begann, gab er vom 7. an Proben seines poetischen Talents. Vom Jahre 1690 an setzte er seine Studien auf einer kleinen Dissenters-Academie in Newington (Norden London's) fort. Im Jahre 1694 kehrte er in seine Vaterstadt zurück, um sich dort noch in der Stille zwei Jahre lang auf seinen künftigen Beruf vorzubereiten. Als er sich über die geschmackvollen Lieder, die damals bei der Gemeinde in Southampton in Gebrauch waren, bei seinem Vater beklagte, forderte ihn dieser auf, bessere zu dichten. Der Sohn ließ sich das sehr zu Herzen nehmen und dichtete von nun an ein geistliches Lied nach dem anderen. Nach einem weiteren zweijährigen Aufenthalt als Hauslehrer in einer adeligen Familie in Newington wurde er 1698 zugleich Hilfsgeistlicher der Congregationalistengemeinde Mark Lane (London), 1702 der eigentliche Pastor derselben bis 1712, im folgenden Jahre er sich in Folge einer schweren Krankheit, von der er sich nie vollkommen erholt, genöthigt sah, sich in die Stille zurückzuziehen, ohne jedoch sein Amt ganz aufzugeben, das er nominell bis zu seinem Tode bekleidete. Eingeladen von Sir Thomas Abney, unter seinem gastlichen Dache im Abney-Park (Norden Londons) Erholung zu suchen, wollte er sich für eine Woche dahin begeben; aus der Woche wurden 36 Jahre, indem die edle, gottesfürchtige, liebenswürdige Familie ihn von da an diesem ihrem anmuthigen Landstuhle in freiwilliger Gefangenschaft behielt, die Watt unverheiratheter, allein stehender Mann um so dankbarer annahm. Er war ein edler, untadelhafter Charakter wie Wenige, und endete sein stilles, an äußeren Ereignissen armes Leben am 25. November 1748.

Seine erste Schrift waren die im J. 1706 veröffentlichten *Horae Lyricae* (4 London 1722), meist religiöse, zum Theil einem lateinischen Dichter, Matthias Cresswell nachgeahmte (vgl. „The poet of the Sanotuary“ von J. Conder, S. 47), viele jugendlicher Ueberschwänglichkeit leidende Ergüsse, die dabei doch des Guten genug hielten, um Vertrauen in die poetische Kraft des Verfassers zu erwecken. Im J. 1707 folgten die „Hymns and Spiritual Songs“, durch die Watt's Name der größte und populärste unter den englischen geistlichen Liederdichtern geworden ist. Hierin hatte

Christi, quod ea ipsa, quia facta est et manet in gloria creatura, h. e. nostra caro es desiderit *ἀναγκαλειότης* s. recapitulatio, ad Dom. Jo. An. Zuicium urbis Constantiensis clesiasten. Autore Joachimo Vadiano. Accessit huic eodem autore Antilogia ad claviri Dom. Gasparis Schwendfeldii Argumenta. Tig. ap. Froschauer. 1540. — Dreizehn harte Irrthum Caspar Schwendfelds ausgezogen aus seinen Büchern die er hat lassen an von dem Bekenntniß und Glori Christi. von S. B. W.

erfänger, sondern mußte selbst erst Bahn brechen, weshalb man ihn nicht mit dem Erfinder der Hymnen in der englischen Sprache genannt hat (J. Mont-
 „the christian Psalmist“, S. XX). Ihm gelang es zuerst, das Vorurtheil,
 r den Psalmen keine Lieder in den öffentlichen Gottesdienst einzuführen seyen,
 haben. Zwar wie es bei den ersten Mustern einer neuen Gattung von Poesie
 fall ist, daß ihnen noch viele Fehler und Unvollkommenheiten anhaften, sind
 diesen Liedern und in den Psalmen Watts' (s. unten) zahlreiche und oft harte
 und Verstöbe sowohl in der Form als im Inhalt, prosaische Gedanken und
 Reime, die schlechter sind als keine, und nachlässige Reimlosigkeit, wo gute
 solut nöthig wären, Fehler, die leider von den meisten Nachfolgern Watts so
 kopirt wurden, daß heute noch die englischen Liedersammlungen, was Reinheit
 s betrifft, sich im Allgemeinen weit nicht mit unsern deutschen Kirchenliedern
 men, so viel diese auch noch zu wünschen übrig lassen, wobei wir jedoch nicht
 dürfen, daß diese Fehler zur Zeit Watts' viel weniger anstößig waren, als
 en ungeachtet kann man bei der schlichten und doch erhabenen Einfachheit und der
 gläubigen Innigkeit dieser Lieder wohl begreifen, daß sie eine so beispiellose Popu-
 angten, und daß jetzt in allen Ländern englischer Zunge in die Liedersamm-
 mmtlicher evangelischer Denominationen eine lange Reihe Watts'scher Lieder
 nen und in gottesdienstlichen Gebrauch gekommen ist. Hierzu mag neben dem
 aß Watts in diesen Liedern so rein evangelisch ist, daß man aus ihnen durch-
 entdecken könnte, zu welcher besonderen Denomination ihr Verfasser gehörte,
 auch das beigetragen haben, daß man in ihnen für alle Umstände und Lagen
 s ein passendes Wort, daß jede Stimmung in ihnen einen entsprechenden Aus-
 z. Nach einzelnen Seiten hin sind sie wohl je und je von späteren Dichtern
 t, in Tiefe der Empfindung, in Wärme, Kraft und Einfachheit des Ausdrucks
 m Reinem erreicht worden (vgl. auch das Urtheil in der North British Re-
 . XXVII S. 31 ff.)

n nach Watts' eigener Ansicht noch wichtigeren Beitrag zur Hebung des öffent-
 tesdienstes leistete er durch die Uebersetzung der Psalmen in die christliche
 che, die 1719 erschien unter dem Titel: „The Psalms of David imitated in
 ago of the New Testament“ Es wurde zwar schon vor Watts eine me-
 iersetzung der Psalmen beim Gottesdienst gebraucht, doch konnte Watts mit
 en, daß „die Psalmodie der am unglücklichsten angeführte Theil des Gottes-
 sey (s. Vorrede zu den Hymns and Spir. Songs; über die Einführung der
 in England und den Kirchengesang vor Watts überhaupt vgl. Conder a. a.
 ff. S. 56—88; Montgomery a. a. D. S. VI ff.). Watts hat durch diese
 ag, obschon sich mancher Widerspruch gegen sie erhob, die englische Psalmodie
 indem er, statt den hebräischen Grundtext (mit dem er sich übrigens eingehend
) in möglichst getreuer Weise wiederzugeben, ihn durchweg in ganz freier
 ngelistrte und so dem Volke in der Uebersetzung zugleich die christliche Ausle-
 Psalters in den Mund legte. Wo das Original prophetisch auf den neuen
 weist, deutet er in der Uebersetzung gleich auf die historische Erfüllung hin
 twirt sehr häufig geradezu den Namen Jesu Christi in den Stellen, die ihm
 bedeutet werden zu müssen schienen; wo der Psalmist nur von Furcht Gottes
 Watts Glaube und Liebe hinzu; wo jener von Sündenvergebung durch die
 ttes spricht, fügt dieser das Verdienst Christi bei; wo Opfer von Thieren und
 rdöhnt werden, substituirt er das Opfer Christi; wo zeitliche und irdische
 t in Aussicht gestellt werden, verwandelt er sie in geistliche und himmlische,
 en Uebergangung, „daß unserm Erdbser mehr Ehre erzeugt wird, wenn sein
 ne Gnaden und Thaten in seiner eigenen Sprache gemäß dem helleren Licht,
 t gebracht hat, ausgesprochen werden, als wenn man zu den jüdischen Formen
 dienstes und zur typischen und figürlichen Sprache zurückgeht“ (s. die Vor-

rede zu den Psalmen; vergl. auch Watts' Abhandlung „über die Verbesserung der modie“ im 9. Bande der Gesamtausgabe seiner Werke, S. 1—38). Daß bei Verfahren nicht immer bloß aus, sondern oft auch eingelegt wird, war nicht zu vermeiden, und die in England landläufige, heute noch auf den meisten Ränge kritischer Sicherheit geübte Auslegung der Psalmen, die, so viel immer möglich spanisch deutet, kommt sicherlich zu einem großen Theil auf Rechnung der Wats Psalmen, die von ihrem ersten Erscheinen an eine außerordentlich rasche Verbreitung und, eben so wie die Lieder, allwärts Aufnahme in den gottesdienstlichen Gebrauch fanden; aber eben so gewiß ist auch, daß in Bezug auf Erhöhung der gottesdienstlichen Feier, Belebung des religiösen Sinnes, ja auch Fortpflanzung eines edlen Glaubens in glaubensarmen Zeiten das Verdienst der Lieder und der Psalmen ein ganz unschätzbares ist.

An die Hymnen und Psalmen schloß sich 1720 das treffliche Liederbuch für Kinder an: „Divine and Moral Songs for the Use of Children“, das um seiner edlen kindlichen Einfachheit willen in unzähligen christlichen Familien Eingang gefunden hat und ein Lieblingsbuch der englischen Jugend geworden und geblieben ist. Heute noch durchschnittlich 80- bis 100000 Exemplare jährlich davon verkauft werden (s. *Life of Watts* S. 372).

Obgleich das Andenken Watts' heute hauptsächlich durch diese Erzeugnisse der Muse fortlebt, so verdienen doch auch einige andere seiner zahlreichen Werke Erwähnung. Er war ein vielseitiges Talent, kein einseitiges Genie, und beschäftigte sich neben poetischen und biblisch-theologischen Studien noch mit Logik, Astronomie, Geographie, englischer Grammatik, Pädagogik und Ethik. Unter den hierauf bezüglichen Schriften ist besonders zu nennen seine Logik, die nicht nur in den Akademien der Dissenters, sondern auch auf den Universitäten der englischen Kirche in Schulaufgaben kam, jetzt aber veraltet ist, seine Abhandlung „The improvement of the mind“, philosophischen Essays, die übrigens zeigen, daß metaphysische Spekulation sein nicht war, „First principles of geography and astronomy“; sehr charakteristisch die „Reliquiae juveniles, or miscellaneous thoughts in prose and verse“. 1728 erschienen die beiden Katechismen, welche den vorher im Gebrauch gebliebenen Assembly's Catechism, so wie die Katechismen eines Owen, Bowles, Souge, J. Henry, Noble, Cotton u. A. schnell verdrängten und heute noch vielfach im Gebrauch sind. Als Prediger war Watts sehr ernst und eindringlich und galt für ein der besten Kanzelredner seiner Zeit. Da ihn seine Krankheit oft am Predigen hinderte, gab er im Jahre 1721 für seine Gemeinde einen Band Predigten heraus; und 1727 folgten zwei weitere Bände. Der Vorwurf, den man von einer Seite gegen Watts erhob, daß er gegen das Ende seines Lebens sich antitrinitarischen Ansichten zugeneigt habe, scheint unbegründet zu sein (vgl. Conder a. a. D. S. 1). Er war nur nicht immer ängstlich orthodox in seinen Ausdrücken. Seine Predigten liefern keinen Grund zu solcher Vermuthung.

Wie sehr das Wirken und die Schriften dieses Mannes ein Gemeingut der Nation wurden und entfernt nicht auf die Congregationalisten beschränkt blieben, auch der Umstand, daß während auf dem Abney-Parl.-Kirchhof das Steinernes Andenken Watts' auf die Gräber der Dissenters niederschaut, zugleich seine Statue unter dem weichen Dach der Westminster-Abtei ihre Stelle gefunden hat.

„Wenige Männer“, sagt S. Johnson („Life of the English poets“), „haben solch' fleckenloses Andenken und solche Schöpfungen des frommen Fleißes hinterlassen. Es hat aber auch Gott auf weniger Männer Hinterlassenschaft solchen Segen wie auf die Watts“. „Seine Divine Songs“, kann Montgomery (a. a. D. S. 1) mit Recht sagen, „sind zu einem reicheren und univerfelleren Segen geworden, als Verse irgend eines nicht inspirirten Schreibers, der je gelebt hat.“ Das „obgleich doch immer noch redend“ gilt von ihm in besonderem Maße. Jeden Sonntag

eder Erdgegend, wo englisch gesprochen wird, Tausende und Zehntausende von Menschen die Opfer ihres Dankes und Gebets in den Weisen, die Watts sie gelehrt, Gott empor; unzählige bejahrter Herzen schlagen wärmer und werden weicher, wenn Erinnerung an „The Cradle Hymn“ oder „Abroad in the Meadows“ und andere lieblichen Kinderlieder, die Watts gesungen, in ihnen aufsteigt, während heute noch Millionen Kinderherzen in England und Amerika aus eben denselben die ersten Einsätze religiöser Wahrheit empfangen. Sey es in Tempeln, worin Fürsten knien und Klagen fungiren, sey es in schmucklosen Kapellen, worin arme Arbeiter sich sammeln, es unter freiem Himmel, wo Straßenprediger ein Häuflein um sich stehen haben: immer in englischer Zunge das Lob Gottes gesungen wird, Isaac Watts ist in den Menschen Herzen der Asaph, der den Chor führt.

Eine Gesamtausgabe der Werke von Watts erschien in 6 Quartbänden, London 1810, eine andere in 9 Oktavbänden, 1812. Unter den zahlreichen Biographien erschienen wir außer der oben genannten von Johnson und der von Milner („Life and Times of Dr. Watts“) noch Southey, „Life of Watts“, S. Palmer, The Life of Dr. Watts“ (vergl. dieß besonders in Bezug auf die Anklage des Antitrinitarismus), Dr. Gibbons, „Life of Watts“. Unter der Menge von Abhandlungen und Kritiken über Watts' Lieder und Schriften empfehlen wir besonders das Urtheil Montgomery's a. a. D. und Johnson's a. a. D., und die oben genannte Abhandlung in der N. Brit. Rev.; eben so auch den Abschnitt über Watts in „The History and Antiquities of Singing Churches in London etc.“ von Walter Wilson. I. Bd. S. 292—318.

Theodor Christlieb.

Wazo, Bischof von Lüttich. Das Leben dieses Mannes ist sehr belehrend für die Geschichte des Ausgangs des 10. und der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts, der Zeit, in welcher sich der große Umschwung zu Gunsten der sogenannten Freiheit der Kirche vorbereitete. Im Besondern gewährt es einen Einblick in die Bildungsverhältnisse und in die kirchlichen und staatlichen Geschicke Niederlothringens, und erlaubt dem Verfasser dieses Aufsatzes, gewissermaßen einen Anhang zu Dem zu liefern, was über Rutherius, Bischof von Verona und Lüttich, geschrieben hat. Etwa im Todesjahr des Letztgenannten, 974, oder doch im 8. Jahrzehnt des 10. Jahrhunderts, scheint Wazo (ursprünglich Walthar oder Warner) geboren zu seyn, und zwar im Bisthume Lüttich und von ganz armen Leuten. Als junger Mensch wurde er dem Bischof Notger, der aus St. Gallen nach Lüttich gekommen war, bekannt. Dieser war eifrig bemüht, die Gelehrsamkeit und Bildung in seinem Sprengel heimisch zu machen und sich besonders der gelehrten Klerus zu schaffen. Dazu nahm er die Knaben und Jünglinge, woher sie bekommen konnte. Auch auf Reisen hatte er immer eine ganze Schule bei sich. Wazo kam als Fuhrmann mit dieser Reiseschule in Verührung, wurde als zum Lernen tauglich gefunden und selbst in die Schule und somit in das Seminar des Klerus von Lüttich aufgenommen. Er rückte zum Kapellan vor und gehörte nun wohl schon zum Monikate der Lütticher Kathedrale. Bischof Notger machte ihn noch zum magister scholarum, also zum Domscholastikus. Das ist spätestens in den ersten Jahren des 11. Jahrhunderts geschehen. Jetzt war es schon nicht mehr schwer, Schüler zu finden. Wazo auch der Adel den geistigen Anstrengungen nicht gewogen war und ohne dieselben zu geistlichen Aemtern und Pfründen zu erlangen meinte, so zogen doch viele arme, junge Leute weit umher und suchten durch die Domschulen hindurch zu einflussreichen Stellungen in der Kirche zu gelangen. Sie rechneten meistens darauf, daß sie aus geistlichen Stiftungen ganz und gar erhalten würden und mögen oft solcher Unterstützung nicht werth gewesen seyn. Wazo hat die Ankommenden ausgeforscht, Viele von ihnen abgewiesen, die Aufgenommenen aber in strenger Zucht gehalten und tüchtig gemacht. Daneben konnten sie sicher seyn, von ihm selber, der durchaus keine Bezahlung nahm, nach Kräften mit den nöthigsten Bedürfnissen versorgt zu werden. Im Jahre 1017 erhob ihn Bischof Baldrich II. zum Dekan des Domstifts, d. h. zum zweiten

Vorsteher desselben. Als solcher hatte er Antheil an der Verwaltung der Kirche und des Stiftes, aber dabei zeigte er gegen Untergebene große Strenge und gegen die großen Eifer für seine Rechte und machte sich viele Feinde. Der Probst und Bischof (nach Baldrich II. war der heilige Wolpodo und nach diesem Durandus, Notger herausgezogener Sohn eines Unfreien, auf den Stuhl gekommen) war entfremdet. Besonders der Erstere, ein herrschsüchtiger, habssüchtiger und ganz willkürlichen Leitung weltlicher Geschäfte aufgehender Mann, der sich immer beobachtet, getadelt und angegriffen sah, wurde sein Feind, lähmte seine Schulden hegte die Bauern gegen ihn auf. Wazo kam sowohl in der Schule, als auch Weinbergen des Stiftes in Lebensgefahr. Die Leitung der Schule legte er aber sonst blieb er der strenge und auf die Wahrung seiner und des Stiftes eifrig bedachte Dekan. Der simonistische Nachfolger Durand's, Reginhard, sah Wazo auch keinen Freund gefunden und ihm wiederum keine Gunst bezeigt zu aber sonst war Wazo weit und breit bei allen gelehrten und frommen Männern hoch angesehen, und solche empfahlen ihn dem Kaiser Konrad dringend. Dies ließ ihn auch 1030 zu einem seiner Kapellane. Die kaiserliche Kapelle war ein Seminar der Bischöfe des Reiches. Wazo ging an den Hof und fand große Anerkennung seiner Gelehrsamkeit und seiner Frömmigkeit. Auch die Selbstständigkeit Wesens und sein Eifer für Selbstständigkeit der Kirche in ihren eigenen Angelegenheiten stellten ihn hoch. Aber die letztere Eigenschaft hat doch wohl den Kaiser Konrad gehalten, nach dem Tode des Erzbischofs Aribo von Mainz (vom 6. April 1031) den Wazo, an welchen er gedacht haben soll, an dessen Stelle zu setzen. Wazo nachdem in Lüttich der ihm verfeindete Probst gestorben und diesem ein anderer war, nach Lüttich zurück. Die Probstei wurde alsbald wieder erledigt und nun ein Reginhard, in der Meinung, sich dadurch beim Kaiser gut zu stellen, den Wazo Probst und Archidiaconus im Jahre 1032. In diesem Amte sorgte er für die Verwendung der Einnahmen des Domstiftes zu Gunsten der Domherren, anderer und der Armen. Er war ein Muster von Frömmigkeit, Nüchternheit, Ernstschrodenheit. Es wird gerühmt, daß er in der Kleidung totius superstitionis vermieden, nämlich kein cilicium getragen habe. Heimlich hat er sich aber scharf lassen, was erst lange nach seinem Tode bekannt geworden ist. Er stand in Freundschaft mit den Klosterreformatoren Lothringens, Albert von Gemblours und von Stabloo, und war schon einer der angesehensten Geistlichen des Landes gewesen. Auf die Leitung der Geschäfte des Bisthums hatte er bereits einen bestimmenden Einfluß. Ob er aber den Reginhard veranlaßt hat, den vom Kaiser erkauften Bischofsstulpe Hände des Papstes zu legen und erst vom Papste wieder anzunehmen, fragt sich Reginhard starb im Jahre 1037. Der Klerus wollte den Wazo zum Nachfolger. Dieser aber brachte es dahin, daß ein junger Kleriker, Namens Nithard, gewählt wurde. Vermuthlich wollte er eine jugendliche Kraft, einen dem Kaiser und dem Adel des angenehmen Mann, der dennoch unter seiner, des Probstes, Leitung stehen sollte den Stuhl setzen. Wazo mußte als Abgesandter der Kirche von Lüttich selbst zum Kaiser reisen und diesen um die Ernennung Nithard's bitten. Er traf ihn am 23. 1038 in Ronantula in Oberitalien und erlangte, daß der Kaiser auf die Wünsche des Lütticher einging, obgleich derselbe lieber den Wazo selbst zum Bischof gemacht hätte. Dazu kam schon im Jahre 1041 die Gelegenheit wieder. Nithard starb und die Wahl des Wazo's, daß dieser nicht widerstehen durfte. Wiederum wurde er als Probst zum Hof des Königs mit Bischofsstab und Wahlschreiben der Kirche von Lüttich sandt. Heinrich III. war auf dem Throne. Er erreichte ihn in Regensburg, derselbe von Böhmen aus gegangen war. Die Nachricht von der Wahl, welche die Lütticher vollzogen hatten, wurde ungünstig aufgenommen. Sie hätten nicht sondern sich vom Könige einen Bischof erbitten sollen. Man hielt auch einen,

Kapelle des Königs aufgewachsen und am Hofe in die Reichsangelegenheiten eingeweiht worden wäre, für einen Bisthumsstandidaten, nicht aber einen regierungsunverständigen Klostermann. Dieser Stimme gegenüber setzten es nur Erzbischof Herrmann von Metz und Bischof Bruno von Würzburg mit ihrer Empfehlung durch, daß König Heinrich die Wahl Wazo's bestätigte. Wazo that selbst nichts dazu, er widerstrebte auch nicht und hat bei seiner Installation geweint wie ein siebenjähriger Knabe, wenn er gefragt wird. Die Bischofsweihe holte er sich, als im Jahre 1042 Erzbischof Herrmann endlich aus dem königlichen Kriegslager zurückgekehrt war. So war Wazo als erster Mann endlich auf den Bischofsstuhl seiner Heimat (als der 52ste in der Reihe) gekommen, ohne daß ihm Geburt, Reichthum, Hofgunst dazu geholfen und ohne daß er sich danach gestrebt hätte. Die Schule hatte ihm den Weg eröffnet und als Dominikaner war er dem hohen Kirchenamte nahe getreten. Er zeigte sich nun zum selbständigen Vertreter der Sache der Kirche und zum kräftigen und klugen Leiter der mit der höchsten Stellung damals verbundenen staatlichen Geschäfte, wie kein Anderer, konnte. Der erstere Punkt ist der wichtigere. Wir finden in Bezug darauf folgende Bemerkung: Als Erzbischof Wigger von Ravenna wegen eines Fehlers in den Kirchengesetzen vor den Bischöfen, in Gegenwart des Kaisers Heinrich in Aachen (Mai 1046), zur Verantwortung gezogen wurde, wollte Wazo sein Urtheil nicht sprechen, weil Wigger in Italien gehörte, und als ihn der Kaiser bei dem schuldigen Gehorsam bedrohte, antwortete er: Summo pontifici obodientiam, vobis autem debemus fidelitatem; vobis secularibus, illi rationem reddere debemus de his, quae ad divinum officium vestrum videntur. Im darauf folgenden Jahre hat Wazo nach einer demüthigenden Unterredung mit dem Kaiser, von der wir weiter unten reden werden, den Kaiser, ihn als einen Priester und Bischof mit heiligem Chrisma Gesalbten sich wenigstens setzen zu lassen. Der Kaiser, dem der Chronist sagt: Utpote qui homo esset, qui sibi super episcopos potestatem nimis carnaliter, ne dicam ambitioso, quaceret usurpare, machte darauf dem Kaiser die Bemerkung, daß er auch mit heiligem Oele gesalbt sey. Dagegen Wazo: est et longe a sacerdotali differens vestra haec, quam asseritis, unctio, quia non sum ego, sed tu es, qui auctore Deo ad vivificandum ornati sumus. Ende desselben Jahres mußte der Stuhl Petri von Neuem besetzt werden, den Wazo in Folge des Berichtes auf der Synode zu Sutri in seine Gewalt bekommen. Der Kaiser forderte den Rath der Bischöfe und auch des Wazo, von dem er am liebsten wünschte, daß er in diesen Angelegenheiten mit ihm im Widerspruche stände. Wazo studirte mit seinen Freunden noch einmal alle einschlagenden Kirchengesetze durch und fand nur den Satz bestätigt, summum pontificem, cujuscunque vitae fuerit, non honorari debere, cum a nemine unquam judicari oportere. Darnach setzte er einen Brief an den Kaiser auf, worin er behauptete, der wieder erledigte Stuhl gedemüthigt werden. Ehe der Brief nach Weihnachten 1047 in Pöls zum Kaiser kam, schon Poppo von Brixen (Damasus II.) zur höchsten Kirchenwürde befördert worden und der Geschäftsträger Wazo's wollte den Ausspruch desselben zurückhalten. Der Kaiser mußte ihm erst persönliche Sicherheit verbürgen, ehe er Wazo's Spruch annehmen konnte, der den Kaiser in großen Zorn versetzte. Mit dem Reichshaupte brachten den Kaiser auch Reichsangelegenheiten in Conflict. Lothringen hatte durch Empörungen zu leiden. Am Schlimmsten ging es her, als Gottfried der Bärtige, Herzog von Lothringen, sich zum zweiten Male gegen den Kaiser erhob. Damals wurden dem Kaiser die Lüttich'schen Güter und Vorräthe entzogen und die Dienstleute der Kirche enteignet. Lüttich selbst kam in Gefahr und man rieth dem Wazo, sich auf ein Schloß zu flüchten. Aber er blieb, um Lüttich zu halten und in Hoffnung auf den Schutz Gottes. Er ruffte die militärischen Kräfte des Bisthums zusammen, besetzte die Stadt und leitete die Vertheidigung. Die Feinde sind aber, so heißt es, immer schon durch die Anblicke der vielen hohen Kirchen weiter gezogen. Leider führte die Besetzung

Gottfried's noch nicht zur Herstellung der Ruhe im Lande. Auf Felsen und pfen umgeben, gab es noch eine Menge Räuberherbergen, von denen aus ohne Aufhören geplagt wurde. Wazo zog an der Spitze einer kleinen Schaar waffneten aus, bahnte sich mit Kunst und Ausdauer Wege durch die Sümpfe, Felsen zu ersteigen, baute Wälle, construirte Wurfmaschinen und drang endlich führer, aber unbewaffnet und nur mit vorgehaltenem Kreuze, in die Burgen von Grund aus zerstörte. — Herrmann von Mons schloß mit Balduin von ein hochverrätherisches Bündniß. Herrmann's Frau wollte ihren Mann nicht barer Empörung fortschreiten lassen und forderte den Bischof Wazo auf, sich bemächtigen, wozu sie ihm die Gelegenheit verschaffen wollte. Wazo weigerte darauf einzugehen, weil der Verrath der Frau am Manne wider die Natur u abscheulich sey.

Hinsichtlich jener Kämpfe meinte man am kaiserlichen Hofe, daß Wazo eigener Streitsucht und aus Umaßung geführt habe, und hinsichtlich dieser der Ergreifung eines Rebellen, glaubte man zu Mißtrauen gegen die Treue der selbst berechtigt zu seyn. — Bald war es bekannt, daß der Kaiser ihm zu kam ihm von Ungenannten das briefliche Anerbieten zu, ihm 3000 Soldaten die er in seine Städte und Schlösser aufnehmen sollte, um mit ihnen die Ungnade zu rächen. Wazo wies es ab und wollte, wenn ihm auch auf de Befehl das rechte Auge genommen würde, noch mit dem linken die Ehre u des Kaisers nach Möglichkeit wahren und fördern. Hatte er doch auch im Ja sich große Verdienste um Kaiser und Reich erworben. In Abwesenheit Heim Deutschland wollte Heinrich von Frankreich in Lothringen einfallen und sich an irgend welches Erbrecht in Besitz von Aachen und von ganz Lothringen se schrieb Bischof Wazo an den König von Frankreich und ermahnte ihn im Int Friedens und des Ansehens beider Reiche zur Einstellung des feindlichen Dieser Brief hatte keinen Erfolg und die Gefahr wuchs. Aber Wazo schrie einen zweiten Brief, worin er auf die Unehrenhaftigkeit des räuberischen Ein den zu erwartenden Widerstand der Kriegsvölker der Kirchen und den tauf Mord, dessen Schuld sich der König aufzuladen im Begriffe sey, aufmerksam Der König hat den Zug unterlassen und es ist immer möglich, daß Wazo's W dazu beigetragen haben. Aber das Mißtrauen des Kaisers ist jedenfalls nicht geworden und Wazo gab Veranlassung zu seiner Vergrößerung. Theodorich, Holland, hatte die Friesen zum Abfalle vom Kaiser gebracht und es wurde 1047 ein Feldzug zu ihrer Unterwerfung unternommen. An den Bischof v kam der Befehl, seine Diensteleute alsbald aufbrechen zu lassen. Innerhalb d sollten sie 200 Meilen weit bis an's Meer marschiren und auf Schiffen Fri greifen, welche Kriegführung ihnen unbekannt war. Das fand Wazo ganz Er wußte es dahin zu bringen, daß seine Diensteleute nicht zur Verwendung l scheint sich der ganzen Unternehmung entzogen zu haben. Der Ausgang des war sehr unglücklich und der Kaiser beschloß, den Widerspruch und den U Wazo's zu bestrafen. Wazo mußte vor ihm erscheinen und hatte einen so he allseitigen Sturm von Vorwürfen zu bestehen, daß er vor dem Kaiser nied sich zur Zahlung eines Strafgeldes von 30 Pfund Silbers verstand. Von l muthigung des Bischofs haben wir oben schon gelegentlich handeln müssen. nun noch einige Züge zur Schilderung Wazo's, des Bischofs, nachzutn nahm sich der Schulen mit großem Eifer an, er erschien selbst oft unter den um sie zu examiniren und um mit ihnen zu disputiren. Er forderte zum E die Kanonikate keine Einkaufssumme, wohl aber sollten sich die Bewerber i Aufsätzen über erfolgreiche Studien ausweisen. Schulen und Kanonikate erf seiner freigebigsten Unterstützung. Bei einer großen Theuerung, welche in Jahren seines Episcopates herrschte, sorgte er für Vorräthe und leitete reich

iger zu kräftiger Hülfeleistung an. Geistliche, Mönche, Nonnen, Bettler, verschämte
 me wurden regelmäßig mit Spenden versehen. Auch Landleuten half man, daß sie
 ht genöthigt würden, ihr Vieh zu verlaufen und den Acker unbestellt zu lassen. Im
 iege wurde Verdun zerstört. Wazo hat sogleich für den Dom und die Domherren
 d Mögliche geleistet. Vortrefflich äußerte er sich in Sachen der Ketzerei. Bischof
 ger II. von Chalons (der im Jahre 1043 zu dieser Würde gekommen war) richtete
 a Schreiben an Wazo und erhielt von ihm eine briefliche Antwort. Leider ist nur
 m dem zweiten Briefe noch die zweite Hälfte erhalten. Wir sehen daraus Folgendes.
 In den Landleuten des Sprengels von Chalons hatten sich Ketzereien verbreitet. Sie
 hielten sich in Enthaltung von Fleischgenuß und vom Schlachten der Thiere, was im
 dem Gebote verboten seyn sollte. Ferner bemerkte man, daß die Keger sehr disputir-
 end wurden und die Redekunst der katholischen Lehrer zu Schanden machten. Sie
 suchten sich besonderer Bücher bedient zu haben. Endlich glaubte man bei ihnen durch-
 aus eine bleiche Gesichtsfarbe zu entdecken (vielleicht bei Manchen die Folge uerwöser
 Nahrung und großer Enthaltfamkeit) und war dahin gekommen, diesen Umstand als ein
 gewisses Zeichen der Zugehörigkeit zu dieser Ketzerei zu betrachten und Bleichgesichter
 zu tödten. Ob sie Manichäer gewesen sind, durch Handauflegung den hei-
 ligen Geist (d. i. Mani) einander mitgetheilt und sich der Ehe enthalten haben, ist nicht
 mit Sicherheit aus den Quellen zu entnehmen, in welchen allerdings diese Dinge ihnen
 verboten werden. In der Nähe fand ja auch Glaber Radulfus (III, 8) Mani-
 chäer. Der Bischof von Chalons fühlte ein menschliches Mitleiden, sonst würde er in
 der Praeceptis Francigenarum rabies caedes anhelare solita fortgeföhren seyn. Er
 ließ die Keger ihrer verschuldeten Verdammniß überlassen. Aber weil bei diesem Ver-
 fahren täglich mehr gute Christen von der Ketzerei ergriffen wurden, so glaubte er doch
 dagegen einschreiten zu müssen und fragte nun den Bischof Wazo, an terrenae
 potestatis gladio in eos animadvertendum, necne. Wazo spricht sich in dem erhal-
 tenen Fragmente seines Briefes über den Mißverstand des fünften Gebotes aus und
 behauptet, eine Tödtung begingen sie auch, wenn sie Vegetabilien äßen, welchen ja auch
 die Entwicklung abgeschnitten würde, deren sie fähig gewesen wären. Uebrigens sollen
 die Keger nur excommunicirt, die gläubigen Katholiken aber vor ihnen gewarnt werden.
 In keinem Falle soll man jene tödten. Man wisse ja nicht, ob Gott noch aus ihnen
 frommsten Christen machen wolle. Wazo erinnert an Paulus. Am Allertwenigsten
 ist es Sache der Bischöfe, Todesurtheile zu sprechen. Nos, qui episcopi dicimur,
 non in ordinatione, quod est saecularis potentiae, non accipimus, ideoque non
 iudicandum sed potius ad vivificandum auctore Deo inungimur. Man ge-
 hört des Beispiels des heiligen Martinus, der sich der Priscillianisten angenommen
 hat. Leider ist im Jahre 1051 in Goslar anders verfahren worden. Herzog Gott-
 hart hat Leute ergreifen, excommuniciren und hängen lassen, an denen nur das Zeichen
 der Ketzerei gefunden worden war, daß sie ein Fuhn, das ihnen ein Bischof zu tödten
 nicht tödteten. Dazu, versichert der Chronist, würde der heilige Martin nie ein-
 kommen hätte. Ein solches Verfahren sey in göttlichen Gesetzen nirgends bestimmt.
 Wazo wird endlich die größte Frömmigkeit gerühmt. Er beschäftigte sich viel mit
 den Worten Gottes. Er kasteiete sich. Er umwandelte oft mit bloßen Füßen die pa-
 tris sanctorum und ließ dabei Almosen austheilen. Seine liebsten Genossen waren
 schon genannten Klosterhelden. Nun wurde der heilige Poppo von Stabloo und
 St. Maximin am Ende des Jahres 1047 nach Arras berufen, um dort das mo-
 nasterium Vedastinum zu reformiren. Er reiste dahin mit Wazo und dessen Bruder
 Sinus. Dieser Letztere wurde als Abt eingesetzt. Auf der Rückreise verweilte
 er noch in einigen Klöstern und starb in Martigny im Januar 1048. Man brachte
 seinen Leichnam nach seiner Abtei. Er wurde von Wazo in Lüttich feierlich empfangen
 und weiter nach Stabloo geleitet. Wazo folgte seinem Freunde bald nach. Er bereitete
 am 6. Juli 1048 zum Sterben. Er vernachte, was er hatte, seinem Nachfolger,

den Armen und den Dienern Gottes, und forderte, daß alle seine strengen I nach seinem Tode aufrecht erhalten blieben. Er beichtete seinem Freunde Di von Semblours und St. Jakob, und wurde von diesem aufgefordert, zu be quid aliquando in imperatorem sive verbis sive etiam occultis cogitatione quissot. Wazo hatte aber nur das Einzige zu bereuen, daß er damals nach zuge gegen die Friesen durch seine Demüthigung den Verdacht einer Schuld nicht vorhanden gewesen, in der Menge hervorgerufen habe. Er starb an Olbert folgte ihm schon am 14. Juli. Auf den Bischofsstuhl von Lüttich Kaiser einen Mann ganz anderer Art, Dietwin aus Baiern, königlichen Gehl noch im Alter den Unwillen Gregor's VII., wegen simonistischer Amtsführun fahren gehabt hat.

Den ganzen Stoff zu der vorstehenden Biographie liefert Anselmus, von Lüttich († um 1056), der seine gesta episcoporum Leodiensium nur we nach Wazo's Tode und hauptsächlich zur Verherrlichung desselben schrieb. (von ihm c. 39 — 73. Siehe Pertz, Monumenta Germ. hist. Script. I p. 210 — 233. Wenig mehr weiß Fison, sancta Legia Tom. I. p. 14 Benützt hat diese Quelle auch Stenzel, Geschichte Deutschlands unter den Kaisern, Bd. I. und Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit, Bd.

Ulbrecht

Weberlei bei den Hebräern, s. Bd. V. S. 511 f. 514 f., Bd. :

Wegscheider, Julius August Ludwig, der namhafte Dogmatike tionalismus. Er wurde 1771 in Rübbelingen, einem braunschweigischen Orte Schöppensfeldt, geboren. Nachdem er in dem berühmten Carolinum zu Di seine Vorbildung erhalten, bezog er 1791 die Universität Helmstädt, an weld Henke der hervorragendste Theologe war, welcher die Geistesrichtung der Theol renden beherrschte. Im J. 1795 wurde er in eine der angesehensten Kaufman Hamburgs zum Erzieher berufen, in welcher Stellung er zehn glückliche J Lebens zubrachte, deren er sich auch später noch mit Freuden erinnerte. Se zeit widmete er hier dem Studium der Kantischen Philosophie, als dessen von ihm 1797 herausgegebene Abhandlung: ethicoes stoicorum recentioru monta cum principis ethicois a Kantio propositis comparata herboring und die Hauptsätze der philosophischen Religionslehre in Predigten darzustellen.“ schloß sich 1804 die Abhandlung „Ueber die von der neuesten Philosophie Trennung der Moral von der Religion.“

Sein Ziel, sich dem akademischen Leben zu widmen, hatte er indeß ni Augen verloren. Nach Beendigung seiner pädagogischen Aufgabe begab er nach Göttingen, wo er zu einer Repetentenstelle gelangte und sich durch di lehrtere Werk: „Einleitung in das Evangelium Johannis“ (1806) bekannt m Ertrag dieser Schrift war die Berufung zu einer ordentlichen Professur an Universität Rinteln, welche sich damals allerdings — von den neu entstan verstituten Halle und Göttingen in Schatten gestellt und hervorragender B Wissenschaft beraubt — nur eines beschränkten Wirkungskreises erfreute. hinderte nicht, daß der anspruchlose Mann in diesem bescheidenen Kreise fü Jahre verlebte, bis 1810 unter westphälischer Regierung Rinteln, wie He Auflösung erfuhr und Wegscheider nebst anderen Rinteln'schen Professoren, hannes v. Müller, damaligen westphälischen Minister, nach Halle veretzt wv seinem früheren Flore war Halle durch die Kriegereignisse und die 1806, | mals 1813 von Napoleon verhängte Auflösung, herabgekommen. Einen des Aufschwung erhielt es nach Herstellung der preußischen Herrschaft, so daß es die erste Stelle unter den theologischen Fakultäten Deutschlands einnahm. ziehungskraft für die theologische Jugend, deren Zahl sich in den letzten zwanz auf 900 — 1000 belief, verdankte es den Namen eines Knapp, Niemeher,

selber, welcher durch die 1815 zuerst herausgegebenen: *Institutiones theologicae* seinen Ruf begründet hatte. Sowohl durch das freundschaftliche Verhältniß zu seinen Collegen, unter welchen Gesenius ihm auch verwandtschaftlich verbunden war, als durch den Applaus der Studirenden, von denen während seiner Blüthezeit 300 seine Vorlesungen zu besuchen pflegten, fühlte sich Wegscheider in diesem Wirkungskreise gänzlich befriedigt. Obwohl neben ihm noch von Knapp biblisch-theologische Vorlesungen gehalten wurden, auch von Weber, so galt er doch als der eigentliche Vertreter der systematischen Theologie, in den exegetischen Vorlesungen theilte er die Zuhörerzahl zwischen ihm und Knapp.

Eine Erübung seines Verhältnisses trat erst mit der sogenannten „Denunciation“ der *angelsächsischen Kirchenzeitung* 1830 ein. Sammt Gesenius wurde er wegen seiner jungen einem kommissarischen Verhöre unterworfen und Beide waren mit der Entlassung bedroht. In Folge des dilatorischen Verfahrens des Ministers Altenstein trat mittlerweile die französische Julirevolution ein, welche dem Könige strengere Regeln bedenklicher erscheinen ließen und die Untersuchung erlangte einen glimpflichen Ausgang, als es den Anschein gehabt hatte. Dennoch war seit dieser Zeit der Ruhm Wegscheider's gebrochen. Seit dem Jahre 1829 war in Halle Ullmann an die Stelle Tholud's getreten (bis zum Jahre 1836), 1839 J. Müller, die kirchliche Richtung gewann zusehends an Kraft. Von den empfindlichen Streichen, welche die Gasse'schen Streitschriften (im Jahre 1834) auf Wöhr führten, trafen manche die Wegscheider'sche Dogmatik. Seit dem Ausgange der dreißiger Jahre war es nicht mehr ein kleines Häuflein von Studirenden, welche sich in seinen Vorlesungen zuversanden. Die einschläfernde Monotonie und Langweiligkeit, welche früher nur die Autorität seines Namens hatte überwinden helfen, hatte sich übrigens durch das zunehmende Alter nicht gesteigert. In seiner Art blieb Wegscheider rüstig und frisch bis zu seinem 77sten Lebensjahr. Nach kurzem Krankheitsleiden entschlief er im Febr. 1849.

Was den wissenschaftlichen Werth der *Institutiones*, dieser Dogmatik des Rationalismus betrifft, so konnte deren Verfasser nur ein sehr geringes Verdienst dabei in Anspruch nehmen. Dasselbe beschränkt sich auf den Fleiß, mit welchem die Vorgänger und aus den verschiedenartigsten Autoren Belegstellen gesammelt sind. Was man finden in den Werken nennen kann, ist anderwärts her entlehnt, namentlich aus *Lineamenta* und aus Ammon's *Summa*, und zwar, wie nachgewiesen worden, theil weislich. Statt einer Verarbeitung findet sich nur eine unklare Vermischung heterogener Bestimmungen. Kaum gibt es ein anderes dogmatisches Werk von halbfertigen Gedanken und unausgeglichenen Widersprüchen. Von den Recensururtheilen damals diese Mängel nicht gerügt, sondern erst, und zwar mit Schonung Gasse in seiner Streitschrift „*Antiröhr*“ 1837.

Schon die Begründung der principiellen Begriffe der Vernunft und Religion ist ein höchstichichtiges Conglomerat von Widersprüchen. Man liest §. 2: *Animus enim sic comparatus est, ut primum sensuum et intellectus ope rerum legumque, quibus rerum natura regitur, cognitionem sibi acquirat, persuasio ea efficitur, quae scientia (das Wissen) vel historica vel mathematica vel philosophica nominatur, deinde vero rationis vi intellegendum efficaciam adiutae, ad ideas concipiendas ascendat, in primis eas, quae rationem et virtutem pertinent, unde ea persuasionis species nascitur, quae appellatur.* Hier tritt nun zuerst der Widerspruch entgegen, daß vorzüglich die Vernunft die Ideen erzeugt werden sollen — wodurch aber noch außerdem gesagt wird, ja weiterhin in demselben Paragraphen es heißt: *rationi, quae mentium procreatrix et nutrix est.* Wie ferner der Erzeugungsproceß der Vernunft im Stande kommt, ist nirgends entwickelt. Es wird nur gesagt, daß die Vernunft die Ideen erzeugt (*concipit*) und modo intellectui convenientes perspicuas reddit.

Ihre Gewißheit beruht auf einem *sensus quidam necessitatis*, einem Gefühl. Von einem solchen hatte schon Gabler gesprochen, demselben über aussprüche der allgemeinen Vernunft beigelegt. Diese Gabler's weist auf den Jacobi'schen Vernunftbegriff zurück, auf ein unmittelbares Gefühl jedoch, einer schwärmerischen Mystik zu verfallen, wird dieser Ansicht Wegscheider ausgewichen und §. 53, c. aus dem Grunde dagegen polemisiert, *rationis principatu in doctrina religionis censenda atque aestimanda* man überhaupt nicht wisse, was in jenem Gefühl wahr oder falsch sey. In *principatu rationis* kann nichts anderes gemeint seyn, als der Verstand, Geseze ja die Vernunft gebunden seyn soll. Abgesehen von dem verwirrende der *ratio* an dieser Stelle bleibt nun gänzlich unerklärt, was diese Ideen und nunft seyn soll, wenn sie weder ein Wissen, noch ein unmittelbares Gefühl die Vernunft soll also nur dann die rechte und gesunde seyn, wenn sie durch geleitet und ausgebildet wird. Das wesentliche Mittel zu dieser Ausbildung Philosophie. *Nam sola philosophia duce*, heißt es §. 15, *quae legendi et cogitandi explorat, recte discernimus, quid quaeque religioni verum per sese et aeternum valiturum habeat, quid tanquam forma et rum veritatis, quibus ideas ad religionem pertinentes carere omnino temporum decursu mutari et colligi possit ac debeat.* Durch welche aber? Da die *religio naturalis* von Wolff und — wie man dies aus den Postulaten von Kant entnehmen zu dürfen glaubte — auch die von Kant die Rationalismus noch vertretenen Wahrheiten der natürlichen Religion vindicirt, so bei Empfehlung der philosophischen Ausbildung das Studium dieser zwei Augen. Man waren jedoch seitdem die transcendenten Systeme von Fichte, später Hegel, aufgetreten. Gegen diese, welche als Atheismus oder Mysticismus war vielmehr Verwahrung als Empfehlung erforderlich; gegen sie wurde aber u Vorwürfen der Unverständlichkeit und der praktischen Gefährlichkeit gestritten: *tamen est, ne genus quoddam philosophandi spinosum, religionis et vir omnino pervertens, aut mysticos fanaticosque errores fovens, etiamsi philosophiae nomen ac dignitatem sibi vindicaverit, pro vera philosophatamur.* Offen und rein herausgesprochen, hätte das Geständniß von Adh Wegscheider'sche seyn müssen, daß seine Vernunft „nicht die eines philosophische sondern die jedes gebildeten Vernunftmens“ sey, also — der gesunde Verstand. „Dies nun ist das Wunderbare an der Wegscheider'schen Dogma für das dogmatische Hauptwerk des Rationalismus gilt, während doch dasjenige der Rationalismus sich wissenschaftlich darstellt, in einem Stückchen der kaum berührt ist und in Wahrheit ihr gänzlich abgeht“ (Hase, Antiröhr 6 Aber auch mit der bevorzugten Kantischen Philosophie kam Wegscheider in 2 Da nämlich doch, wie es bei ihm heißt, die Vernunft an die Verstandesgesetz ist, um so über die Wahrheit oder Falschheit der Ideen ein Urtheil zu fällen es mit der Idee Gottes, nachdem Kant die Unmöglichkeit eines philosophische von überflüsslichen Dingen erwiesen hatte? Hier sollte nun die berichtigte, st Anstunft auszuhelfen, daß, wenngleich die Beweise für das Daseyn Gottes, e hinlängliche Beweiskraft nicht besäßen, sie dennoch zusammen genommen, zengung von Gott so fest begründeten, daß nichts thörichter gedach könne, als der Atheismus (§. 57) — eine Weisheit, die übrigens u das Eigenthum des Verfassers der Institutionen, sondern aus Henke's Lineame wörtlich entlehnt ist.

„Die Vernunft — so faßt daher Hase seine wissenschaftliche Anlage Wegscheider'schen Institutionen zusammen (a. a. D. S. 84) — gibt überall die G und soll sie geben nach dem Principe des Rationalismus, aber eine philosophi wicklung dessen, was die Vernunft in Sachen der Religion für wahr und was

„wähle, diese suchen wir vergeblich. Es ist bloß die unmittelbar gesetzte Wahrheit, nach welcher entschieden wird, theils ein naturrechtlich-gefühls, theils gewisse Resultate der Wolff'schen, Kant'schen und Jacobi'schen, welche in die gemeinsame, wissenschaftliche Bildung übergegangen sind, es ist der gesunde Menschenverstand, nach welchem Alles entzweit wird.“

Vor Hase waren die Wegscheider'schen Institutionen einer scharfsinnigen Kritik fähig worden in der Schrift von W. Steiger, „Kritik des Nationalismus in der's Dogmatik,“ 1830.

Tholud.

Weigel, Valentin, ein Vorläufer Böhme's, steht der Zeit nach oben an unter den Gegnern der nachreformatorischen Scholastik. Er war freilich kein lauter hervorragender Gegner derselben bei seinen Lebzeiten, vielmehr ist Weigel's Leben in mystischen Anschauungen entsprechend so in der Stille verlaufen, daß die Nachrichten über nur in spärlichem Maße vorhanden sind. Die erste Notiz über seine Verhältnisse, welche von einem seiner frühesten Bekämpfer, dem Haupt-St. Petri in Hamburg, Schelhammer (Widerlegung der Postill, gegeben wies sich als ungenau Angesichts des von Arnold (Kirchen- und Regierhistorie, 17. cap. 17.) veröffentlichten Epitaphiums zu Zschoppau, und der Versuch der eigenen Nachrichten“ (1715 S. 23), Schelhammer's Angabe trotz dieses Epitaphiums rechtfertigen, mußte von ihnen selbst (a. a. D. S. 1075) aufgegeben werden. Die Veröffentlichung einer Urkunde über die zu Wittenberg durch Paul Eber geschehene Verurteilung Weigel's den 16. Nov. 1567. Darnach steht nun fest, daß Weigel nicht, Schelhammer will, in Artern, sondern in Hainz geboren ist (1533), wo sein Vater war. Daß schon dieser eine Bibliothek von mystischen Schriften gehabt habe, der Sohn so vom Hause aus in die von ihm später vertretene Richtung gegangen, muß bezweifelt werden, nachdem sich Schelhammer's sonstige Angaben als ungenau gestellt; vielmehr sagt uns Weigel selbst, daß er erst in späterer Zeit zu den mystischen gekommen sey, während er früher auch Künste, Sprachen u. s. w. für sich gehalten und studirt habe (Stud. univ. H. III. c.). Nachdem er von 1554 an, also gehdrig lange, in Leipzig und Wittenberg studirt hatte, ganz den gewöhnlichen Verfolgung, wie es scheint, wurde er am letztgenannten Orte zum Pfarrer in Zschoppau in der Diocese Chemnitz ordinirt, wohin er vom Kurfürsten von Sachsen war. Dies Pfarramt verwaltete er bis zu seinem Tode, 10. Juni 1588. In der Ehe gelebt, ergibt sich aus einer von Arnold (a. a. D. S. 590) mitgetheilten Anekdote, daß seine Frau die Accidenzien, die er zurückgewiesen, unter dem Vorwande abgenommen habe. Dagegen ist die Notiz der „Unschuldigen Nachrichten“ (a. a. D.) über Kinder von ihm unrichtig (s. Hilliger in der unten anzuführenden Dissertation S. 12).

Weigel scheint, nach seinem Epitaph zu urtheilen, bei seiner Gemeinde beliebt gewesen, um seines stillen Wesens willen. Wenige werden in der Gemeinde seine Ansichten verstanden haben. Weigel selbst betrachtete dieselben als nicht vor der Öffentlichkeit gehdrig. Er begnügte sich zunächst, die Resultate seiner Studien und der Lektüre mystischer Schriften für sich zu verarbeiten und handschriftlich zu veröffentlichen. Bei dem überhandnehmenden Terrorismus der Orthodoxie hielt er es für nicht mit einer Vorsicht zu Werke zu gehen, die sittlich für sehr bedenklich gehalten muß. Die Rechtfertigung, welche er seiner Unterschrift der Concordienformel in dem Dialogo de Christianismo S. 39, spricht Grundsätze aus, welche ihn von der jesuitischen Mentalreservation unterscheiden. Trotzdem scheint es ihm nicht gelungen zu seyn, die Gerüchte von schwärzlichen und osiandrifischen Irthümern sich fern zu halten. Indes starb er im Ganzen unangefochten, und erst am Tode fiel er der Regerrichterei anheim. Sein Cantor Weikert (vergl. über seine Verbindung mit Weigel Hilliger S. 19), der schon im Zschoppauer

Todtenbuch in einem eigenen Beisatz seinen Schmerz ausgesprochen hatte über den Gang dieses Mannes (vgl. Unschulb. Nachrr. a. a. D.), vervielfältigte Weigel's hinlassene Werke durch Abschriften. Er wurde darüber vom Amte verjagt. Ueber sein Schicksale weiterhin weiß man nichts, nicht einmal, ob er bei Herausgabe der Schriften Weigel's noch thätig war. Jedenfalls aber hatte er eine Anzahl Adepten der mystischen Weisheit gesammelt, welche für diese Herausgabe besorgt waren. So erschienen dieselben denn seit dem Jahre 1612 an verschiedenen Orten, namentlich in Halle und Magdeburg (Neustadt). Aber wie die Herausgeber pseudonym verfahren, so muß sich auch unter die Weigel'schen Schriften wohl manches Fremde, doch wird man Zweifel an der Richtigkeit auch nicht allzu weit gehen dürfen, da die Hauptthesen in allen Schriften gleichmäßig vorgetragen werden.

Weigel sagt selbst an der oben angeführten Stelle (Stud. univ. H. 3, c.), Lantzer und die deutsche Theologie ihn auf seinen eigenthümlichen Weg geleitet zu haben, aber man würde irren, wenn man in seinen Schriften vorzugsweise eine mit diesen zeugnissen der älteren Mystik verwandte Anschauungsweise erwarten wollte. In einem andern Maße tritt der Einfluß des Paracelsus hervor — namentlich erwähnt er ihn als einen Vorgänger einen gewissen Paul Lautensack, Organisten zu Leipzig. In seinen theologischen Speculationen ist ein starker Einfluß von naturphilosophischen Ideen zu finden, freilich in dieser Beziehung ein Unterschied statt, wie auch nicht anders zu erwarten ist, zwischen der Darstellung seiner Gedanken in der Postille und der in den anderen Schriften. Am meisten dürfte im „güldenen Griff“ und in dem „Vom Ort der Welt“ das philosophische Moment in seiner Sonderung hervortreten. Arnold's apologetischem Interesse hat also Arnold sehr wohl daran gethan, wenn er sich in der Darstellung der Weigel'schen Ansichten fast ausschließlich an die Postille hielt. Der Versuch, gerade Weigel's Eigenthümlichkeiten schärfer hervorzuheben, wird desto mehr auf die übrigen Schriften sich stützen dürfen.

Der Mittelpunkt und die Summe seiner Grundsätze ist nun wohl in den Worten ausgesprochen, welche auch auf dem mehrfach erwähnten Epitaphium ihre Stelle gefunden haben: o Mensch, lerne dich selbst und Gott kennen, so hast du genug (s. Arnold angef. D.). — Seine Hauptstärke sucht Weigel auf erkenntniß-theoretischem Gebiet auf diesem liegen auch hauptsächlich die Punkte, welche er an seinen Gegnern befaßt. Diese sind ihm die Buchstähler im Gegensatz zu seiner Geistesweisheit. Er sieht zunächst in den Reihen all jener Secten des Reformationszeitalters, welche gegen die Bindung der Subjektivität an die objektiven Heilmittel eiferten, aber Weigel hat nun den Versuch, den Ansprüchen der Subjektivität selbst eine festere Grundlage zu geben. Gerade die äußeren Autoritäten sollen mit demselben Grundsatz, auf dem sie sich stützen, ad absurdum geführt, resp. in den Standpunkt subjektiver Geistesweisheit hinübergeleitet werden. „Es ist das erste in der Welt“, heißt es (Stud. univ. H. 3, a ff.), von dem studium universale, „muß auch das letzte bleiben, und ist das kostbarste Studium, das da alle Wahrheit ohne Irrthum fürleget, wie die Literari: Antiquissimum quodque verissimum, das aller elteste ist auch das wahrhaftigste. Oder, was da sol das wahrhaftigste seyn, das muß das allerelteste seyn, das am meisten gewehret hat. Wie dann allerhandt Secten von ihrem Glauben rühmen und sagen, Er ist nun die 100 Jahre alt und ist beschirmt durch Fürsten und Herren, gewisse rationes bekräftiget auff den conventen. . . Die weil nun solcher Glaube 100 Jahr gewehret hat und von den membris dieser Secten anhangend angehalten und erhalten worden, sol man billich dabey bleiben und nichts neues auff die Welt bringen, auch die Jugend keinen Buchstaben weiter lernen lassen, denn das in den Büchern dieser Lehr zugethan und der heyligen Schrift gefunden wird.“ — In der nämlichen Weise wird sodann der Anspruch der Mahometaner und der Pontificii oder Päpste durchgeführt und alsdann fortgefahren: „Sol nun der Spruch (sc. Antiquissimum quodque Verissimum) gelten, so ist dies Studium universale das aller elteste,

nimmt seinen Anfang mit der Schöpfung, da kein Buch auf der Welt war, da war Studium universale bey allen Frommen gemein, denn sie nichts anderes lerneten studirten, als allein die zwey Dinge Gott und Creatur, Ewigkeit und Zeit, Adam Christum, den alten und den neuen Menschen, da hatten sie die wahrhaftige ganze Cosmopoli und Theologiam für sich ohne allen Irrthumb, so wol als wir jegunder dieses Studium Universale haben und beweisen können.“ — Es ist nun freilich, daß Weigel, indem er den Satz, daß das Alter einer Lehre deren Wahrheit verleihe, zu seinen Gunsten anwendet, eine μεταβάσις εἰς ἄλλο γένος begeht, aber doch nicht sich in diesem versuchten Beweis das Bedürfnis einer objektiveren Begründung als sie die früheren schwärmerischen Sekten zu geben vermochten. Weigel zielt damit eine metaphysische Grundlegung ab. Es lautet ganz in dem uns wohlbekanntem, wenn er (Güldener Griff cap. 28) gegen die „Buchstäbischen Theologi und Redner, Lehrer und Prediger“ die Salbung aller Menschen geltend macht, — aber er steht unter dieser Salbung eben nicht eine besondere Geistesbegabung, welche sich die hebräischen Propheten zuschrieben, sondern bei der Salbung aller Menschen will er das „aller“ premiren. Das Eigenthümliche bei ihm ist, daß er den Menschen zum Mikrokosmos in dem Sinne macht, daß auch schon die Erlösungspotenz an sich in dem Menschen ist. Natur und Gnade bilden nicht einen Gegensatz, am wenigsten einen ethischen, sondern in der That sind beide nur verschiedene Stufen. — Von Anfang an hat der Mensch ein dreifaches Princip in sich: seinem Leibe nach ist er aus Terra genitus, seine Seele stammt aus dem Gestirngeist, aus dem Firmament, während er seinen Geist aus dem spiraculo vitas hat aus Gott. Dieser Geist ist eben auch schon der heilige Gottesgeist. Oder noch mehr, der Mensch trägt von Anfang an schon Gott und Christus eben so an sich, wie die Welt. „Aus der Welt ist er Mensch“, sagt er (Stud. univ. G. 2, a.), „gemacht, und Er ist Minor mundus. Die Welt ist ein Mensch worden und ist doch die Welt blieben. Das Wort ist Fleisch worden, und ist Mensch geboren und ist doch der alte unverwandelte Gott.“ Der Mensch hat seine Geburt schon an sich. „Denn er steht“, heißt es im 3. Theile des Gnothi Seauton (3, b.), „daß er ebendas ist und in sich halte, daraus er gemacht ist, das ist durch den Geist ist er gemacht, darauf ist das Leben und das Licht in allen Menschen und erleuchtet alle Menschen, so in diese Welt kommen, aber das erkennet ein solcher, daß er nicht allein ein Kind Adā, das ist der großen Welt Sohn sey sondern auch ein Kind der Erde und ein Miterbe Jesu Christi. — Also erkennet er eine zweyfache Geburt, eine alte Natürliche auß der Erden und eine neue Himmlische auß Gott in Christo. Denn wir sind aus seinem Fleische und Gebeine. Er erkennet seine Gewalt über das ganze Firmament, über die ganze Natur.“ Um keinen Zweifel übrig zu lassen, rechnet es Weigel zur falschen Theologie, daß sie sage, Gott habe sein Spiraculo Vitae aeternae nur dem ersten Menschen gegeben, und dasselbe sey durch den Fall verloren. Der Mensch ist also an sich nicht nur Mikrokosmos, sondern wir müssen ihn eigentlich auch Mikrotheos. Der Mensch ist eigentlich der Wendepunkt, auf dem die Welt wieder zu Gott zurückströmt, wie sie von ihm ausgegangen ist. Wie Weigel's Erkenntnißlehre nicht verstehen können ohne seine Anthropologie, so weist sie wieder auf seine Theologie zurück, deren pantheistischer Charakter sich nicht wird verleugern lassen. Weigel wendet den Gegensatz, der ihm für seine Opposition gegen die hebräische Theologie von der größten praktischen Wichtigkeit war, auch auf das Verhältniß von Gott und Welt an — den Gegensatz des Innerlichen und Äußerlichen. — „Die ganze Welt“, heißt es (vom Ort der Welt c. 13.), „und alles, was man siehet, bey Gott und in seinem Wort unsichtig, unleiblich und wie es bey Gott war, also auch in der Schöpfung den Engeln gegeben, da Gott sprach fiat lux, also auch alle leibliche Geschöpf in einem jeden Engel unsichtig, unleiblich, ungreiflich ganz eins.“ Näher wird der Hergang bei der Schöpfung dann so beschrieben: „Es war in Gott war ewig, das kam in die Engel durchs Wort, und was da war

in den Engeln, das kam in die unsichtbaren vier Element und Sternen, und was den Sternen ist, das kömpt unter unsern Augen in die Welt sichtig.“ Er tritt schon dieser Darstellung stark ein Gedanke der Emanation hervor, so spricht sich der pantheistische Zug noch deutlicher darin aus, daß Ewigkeit und Zeit, das Unsichtbare und Sichtbare Correlatbegriffe sind, die nicht ohne einander bestehen können, daher zur Entwicklung des Wesens Gottes selbst die Creatur nöthig ist. „Majestet“, sagt er (Stud. univ. 3, a ff.) „Gott oder Gottheit, das Ewige unsichtbare Wesen seiner Herrlichkeit ist unbegreiflich unsichtbar allen Creaturen: Als er auß seiner Verborgtheit, das ist, der Göttlichen Finsternuß, do der Geist Gottes schwebete auff der Tieffe, und es war auff der Tieffe, hat er im Anfang geschaffen, gemacht und geboren das Wort, Weisheit und gesprochen: Fiat Lux. Do ist aus der verborgenen Gottheit herfür gangen der Glantz, das Licht, der Tag und doch in Gott blieben.“ — — — „Himmliche Ewa“, heißt es weiter unten, „hat im Anfang Gott zum Gotte gemacht zum Schöpffer, sie ist die Mutter aller Lebendigen, durch sie kömmt Alles an, ohne sie were kein Gott, keine Creatur — nur Ewigkeit ohne Zeit. Darumb hat die Ewige unbegreifliche Gottheit auß ihrer Ewigen Verborgtheit herfür gethan, offenbaret durch die Himmliche Ewam.“ — „Die Ewigkeit“, sagt er (a. a. D. K.) „ist ganz ohne Zeit, und Zeit ist nichts ohne Ewigkeit. Solches sol aber nicht sein, daß Gott ohne Creatur betrachten wolte, Ewigkeit ohne Zeit: Sondern allemal beyde mit einander, keines ohne das andere. Wie nun Creatur ihr Wesen empfangen hat auß Gott, bleibet in Gott, Also hat Gott Willen empfangen in, mit und durch Creatur und selber der Wille in der vernünftigen Creatur. Ist so viel, gleich wie Creatur, nichts war, ist etwas worden durch Gott und in Gott, und muß in Gott ewiglich, es sey im Himmel oder in der Hölle. Also hat der willenlose Gott bekommen durch zeitliche Creatur u. ff.“. Ja auch die Persönlichkeit des Sohnes des heil. Geistes ist so wenig schon für das immanente Wesen Gottes nöthig, daß vielmehr erst beim Heraustreten der Welt aus Gott entsteht, denn erst durch die himmlische Weisheit — das Princip der Creatur — hat sich Gott zum Sohne gemacht. Die wesentliche Bedeutung des Sohnes ist keine andere als die, daß er das Centrum ist, in dem Gott und Creatur zusammenkommen, oder mit anderen Worten: er ist *κόσμος νοητός*, der aber freilich zugleich Lebensprincip für die Welt ist: Er ist *a* und *ω* aller Dinge, wie hinwiederum der Mensch ebenso ein Vereinigungspunkt des Zeitlichen und Ewigen für die Welt im Centrum ist. „Nicht allein die Trinität“, er (dritter Theil des Gnothi Seauton S. 40, b.), „wohnet in Christo leibhaftig aller Willen, sondern auch Himmel und Erden und alle Creaturen und alle Mensch. Und dieweil der Mensch ist: Quinarius numerus, darin alle Creaturen fließen als ihr Centrum, so ist unser Gott auch Mensch worden, ein Centrum, begreift und schleußt alle Creaturen.“ Fragen wir aber, was damit erreicht ist, so kann die Antwort nicht ganz befriedigend lauten. Denn obgleich sich Gott schon äußerlich gemacht hat, obgleich die Trinität damit, wie sich Weigel ausdrückt, selbst leiblich und menschlich geworden ist, so ist die Creatur doch aus Gott noch nicht entlassen, sondern ist der selbstlose nothwendige Reflex des Ewigen — wie Weigel ganz mit der alten Gnosis sie nennt ein Schatten des Ewigen (vom Ort der Welt a. 18). Der Begriff der Selbstvermittlung ist ihm fremd, er hat nicht einmal versucht, in agnostischer Weise auf den Rückgang der Welt in Gott zu reflectiren, weil er eben keinen rechten Anknüpfungspunkt derselben kennt. Es wird schwer zu entscheiden seyn, ob Weigel von diesem Mangel ein Bewußtseyn hatte und ob er mit klarer Absicht es versuchte, erst durch den Fall den denfalls die volle Creatürlichkeit der Welt zu gewinnen. Dieser letztere Gedanke ist uns nämlich allerdings aus etlichen Stellen entgegen. So heißt es im 13. Kapitel des Büchleins vom Ort der Welt: „Durch sein Wort schuff Gott die Engel, in denselben auch die Welt unsichtbar und ganz ein Ding. Aber nach dem Fall Lucifer wollt er auch den Menschen haben, darumb schuff er zuvor den Erdenklos, das ist diese schickte“

t mit allen Geschöpfen, welche Welt ein excrement oder Auswurf ist vom unsichtbaren Geistern, welche Sternen sind Wesen der Engel.“ Ist hier völlig gnostisch der Fall zur Welterschöpfung in eine im göttlichen Pleroma selbst stattgehabte Störung, so ist anderswo der Gedanke eines Zusammenhanges zwischen Welterschöpfung und Sünde in der Weise gewendet, daß die Welt, wenn auch schon ihrem physischen Ursprung nach aus Gott herausgesetzt, doch erst in dem Willen der Menschen eine für sich bestehende wird. So heißt es im 11. Kapitel des Büchleins vom Wege und Weise Dinge zu erkennen: „nach dem Abkehren ist Adam gefallen in den äußeren Sünden.“ Noch deutlicher heißt es im Tabernaculum Moysis D, 3: „Der Mensch Gottes Auge, Ohr, Fuß, Hand, Werkzeug, das alles durch ihn erkand und gearbeitet ist. Solches hätte nicht geschehen mögen, wenn Adam im Paradies blieben wäre.“ — In der That ist alles Äußere eben nur der Reflex des Inneren ohne alle Unterbrechung, so kommen wir auf einen Idealismus, bei welchem der Unterschied der Welt von Gott doch nur im Innern liegen kann. Nun aber hält Weigel durchaus an dem, daß doch alles creatürliche Handeln nur eine Wirkung Gottes sey. An dem zuletzt angeführten Orte sagt er: „Gott ist aber alle Dinge und über alle Dinge, darum ist er auch alle Dinge durch böse und gute Menschen.“ Ja selbst von Lucifer sagt er (Stud. der Welt c. 18), er blieb eben an dem Ort, da er zuvor war, und bliebe auch das, nach dem Wesen, wie er zuvor war. Gott ist ein Begriff und Ort aller Dinge, außerhalb ihm mag weder Teuffel noch Engel seyn, noch leben. — — Daraus folgt, daß Lucifer nach seinem Fall in die Sünde eben so wohl in Gott ist geblieben, als er sein Wesen und Leben behalten wie zuvor.“ So fehlt also der Creatur, obwohl der Mensch ein Centrum seyn soll, doch gerade der Mittelpunkt der Persönlichkeit. Die Welt hat keine Quelle selbstständiger Handlungen in sich. Die Scheidung kann demnach erst auf einer noch späteren Stufe beginnen — da, wo die Creatur ihrem Wesen und Ursprung nach immer in Gott beschlossene Creatur sich doch von Gott abwendet. — Freilich muß man nun wieder fragen, wie ist eine solche Entgegensetzung eben bei dem Fall der Selbstständigkeit der Creatur möglich? Das ist eine Frage, die Weigel wenigstens beantwortet hat. Wir können nun sagen: er bemüht sich wenigstens, so weit als möglich diese Entgegensetzung ihrem metaphysischen Wesen nach herabzusetzen. Denn er (Stud. univ. c. 5. E, 6.) vom ersten Menschen sagt, „er fiel aber ungefallen von Gott zu sich selber, das ist, namlich sich des an das mit sein war, nemlich des Willens, der Gottes war in ihm.“ Die Sünde besteht demnach nicht eigentlich in einem Akt des Willens, in einer positiven That desselben, sondern in einer Aneignung der Wirkung — eine Aneignung, welche auch auf dem intellektuellen Boden möglich ist. Offenbar hat Weigel gerade diese Bestimmung aus der älteren Mystik aufgenommen. — Aus diesen widersprechenden Prämissen des Falls, daß einerseits alle Wirkungen göttliche That seyn und doch andererseits der menschliche Wille soll ungenüthigt seyn seyn, ergeben sich nun auch in Beziehung auf die Folgen des Falls antinomische Consequenzen. Einerseits ist der Wille dadurch zu einem *servum arbitrium* geworden. Der Mensch ward durch den Fall ein Dieb, sofern er Gottes Ehre stahl, ein Mörder an ihm selber, lag also in der harten schweren Gefangenschaft von dem eigenen Willen, da war niemand, der ihm aus diesem Tode der Sünden helfen möchte, Gott alleine durch seine Gnade (a. a. D.). Ebenso aber kann er auch wieder : „Ja der freye Wille ist die Helle und machet die Helle, da ist keine Ruhe, der Wille stirbt mit und das Feuer verlischt mit.“ Natürlich! einerseits hat sich damit die Trennung von Gott und Welt ganz vollzogen. Der Mensch ist damit erst für sich geworden, andererseits aber hat er doch seine Freiheit wieder nur in sich selbst — „denn was frey ist, dasselbe ist niemand eigen, der Wille ist frey geschaffen, aber soll sich Creatur desselben nicht annehmen, als were er ihr eigen, sondern Gottes.“ Aber was thut der Engel im Himmel? Er nimt sich an des Willens und thut, er sey sein selbst eigen und nicht Gottes — . — Dadurch wird er be-

trogen freiwillig von sich selbst, wird gejaget aus dem himlischen Paradies, das ist, fellet aus der Bildniß Gottes, aus dem Willen und Gesetz Gottes und bleibet in Christo dem Erstgeborenen gleichförmig“ (vom Ort der Welt c. 18). Diese Bestimmungen sind freilich bei Weigel nicht das Eigenthümlichste — in ihnen kommt er dem immer noch der kirchlichen Lehre ziemlich nahe; einer Antinomie wird auch sie auf die Punkte nicht ganz entgehen können. Aber Weigel's idealistischer Standpunkt gibt nun sofort zu erkennen, wenn er die Frage untersucht, ob die Sünde Substanz oder Accidens sey. Zunächst läugnet er geradezu die Substantialität. „Darumb ist die Sünde auch nicht ein Substanz oder Wesen“, sagt er (a. a. D.), „sondern nur ein Accidens oder Zufall, durch das Annehmen des Willens, welcher solte frey bleiben. Denn wenn die Sünde ein Wesen sein, so were Lucifer gar zu nichts worden und were dem ungeborenen Wesen etwas verlohren worden, das doch unmöglich ist.“ Es bleibt nun wie er ausdrücklich auch bestimmt, der freie Wille in seinem metaphysischen Sinn (S. univ. c. 6.), und dieweil der Mensch weder auß dem Orte, noch auß dem Willen noch auß dem Willen fallen kann, muß ganz beschlossen bleiben u. s. w. (ib.). Auf der andern Seite aber gibt er doch auch wieder eine substantielle Veränderung zu, wenn er (denen Griff c. 17.) sagt, es sey beides wahr und erlogen, daß die Sünde sey ein Accidens und eine Substanz, denn „die Sünde ist ein accidens, so man die sol betrachten wie aus dem Willen die Sünde entspringet und alle Sünde sey nur im Willen ohne den Willen kann keine Sünde geschehen. Da ist die Sünde ein accidens oder Zufall, denn die Seele bleibet Seele und der Will ist nur brüchig worden und die Seele ist nichts verlohren; wann man aber siehet auff die Früchte der Sünden, daß der Leib verderbet ist, da ist es nicht war, da ist die Sünde kein accidens, sondern eine Substanz, denn substantialiter ist der Mensch verderbet, den ganzen Leib hat der Mensch verlohren durch die Sünde u. ff.“ Damit scheint nun freilich nach einer Hinsicht die kirchlich-orthodoxe Anschauung vom Sündenfall eigentlich noch überboten zu werden. Allein wir dürfen uns nicht täuschen lassen. Einmal müssen wir erwägen, daß die Sünde doch das Außere überhaupt nur ein Excrement ist — ein eigentlich für das menschliche Leben irrelevantes Ding, auch ein verloren gegangener Leib eben nicht von so großer Bedeutung wäre neben der sich gleich bleibenden Seele. Sodann werden wir später mehr Belege dafür finden, daß Weigel das Leibliche überhaupt gleichbedeutend mit Außerblichem braucht — alles Außere auch Geistiges ist ihm ein Leibliches im Verhältniß zu einem Inneren. Die leibliche Trinität, von welcher er redet, ist ihm die ökonomische im Gegensatz zu dem in sich geschlossenen Wesen Gottes. Wir werden demnach die oben angeführte Stelle kaum in einem anderen Sinne verstehen können, in welchem Weigel auch ausführt (vom Ort der Welt c. 15.), daß diese sichtbare Welt eine Hölle sey der Teuffel, die da wohnen müssen in den vier Elementen.“ Die Deduktion kommt am Ende darauf hinaus, daß durch den Sündenfall der Mensch auch der Teufel seine Ruhe in Gott verlohren habe, daß er dahingegeben sey in das Gestirn. Wie wenig dieß aber substantiell in unserem Sinn oder gar physisch gedacht werden darf, geht deutlich aus dem oft vorkommenden Ausdruck hervor (in Astrologia theologizata), daß man die alte Nativität abschütteln müsse, wie ein die Bremen. Zum Ueberfluß hat er den Gedanken an eine physische Veränderung ausdrücklich abgewiesen, indem er (vom Ort der Welt c. 18.) zu erweisen unternimmt, daß Lucifer aus dem Himmel und Adam aus dem Paradies gejaget und getrieben werden ohne Verenderung des Ortes, denn sie bleiben eben daselbst, da sie zuvor waren. Fällt so die Sünde sammt ihren Folgen durchaus in die Innerlichkeit, so muß wenigstens auch ihr contagiöser Charakter wesentlich darunter leiden. Eine Erbsünde im kirchlichen Sinne kann Weigel nicht statuiren. Vielmehr kann er den Sündenfall als ein allgemeines und nach den obigen Erörterungen nothwendiges Ereigniß angesehen werden. vgl. dritter Theil des Gnothi Seauton S. 15. Die Geschichte vom Sündenfall ist nicht eine praeterita historia, sondern der Gottesgelehrte sieht es in allen No-

ersten bis zum letzten also ergehen, ausgenommen in zweien nicht, als in unserem gnädigen Jesu Christo und in seiner allerheiligsten Mutter Maria. Es gehört Creatürlichkeit, daß der Mensch aus dem Paradies ausgehet, um den Acker zu bauen und sich selbst kennen zu lernen.

Ist so die Sünde als Factum hinweggeschafft, so kann folgerichtig auch die Erlösung nach ihrer äußeren Seite keine Bedeutung mehr haben. Weigel weiß zunächst nur von einem inneren Christus, und zwar nicht etwa von einem erst in den Menschen sich ausbildenden — es gibt keinen Weg von Außen nach Innen — sondern Christus ist im Menschen, wie auch die Wiebergeburt schon im Menschen ist. „Das Reich Gottes ist inwendig im Menschen“ — dieß ist der immer wiederholte Satz — und eben in dem Sinne, daß alle Potenzen der Erlösung im Menschen bereit liegen und andererseits auch das Böse sammt der Verdammniß gerade so in ihm liegt. Wir müssen wir allerdings bei den Worten, „das Reich Gottes ist inwendig in Euch“, daran denken, daß es das Innerste im Menschen ist und daß dem gegenüber die adamitische Geburt das Äußere ist. — Wie wird nun aber diese Potenz der Erlösung im Menschen in Wirksamkeit gesetzt? Wir müssen uns hier daran erinnern, daß der Mensch seinen Willen nur in der Creatur hat, daß das Äußere oder nach Weigel das Materielle und das Wirken eigentlich correspondirende Begriffe sind. Soll es sich also nicht die Rückkehr zum Göttlichen handeln, so kann nicht zunächst von einer Bethätigung des Willens gegen Außen die Rede seyn, — sondern die Erlösung gehört wesentlich der Erkenntnißseite des Menschen an. Darum ist eben die Summe der gesagten Weigel'schen Soteriologie das Gnothi Seauton oder Cognosce te ipsum. Es ist der ausgesprochenste Intellektualismus, dem wir hier begegnen. — Näher aber bezieht dieser Intellektualismus auf dem Satze, daß alle Erkenntniß sey eine wesentliche Abhängung discontis cum discondo (s. V. Stud. univ. F. 3.). Dieser letztere Satz aber hat seinen Grund in dem alten Axiom der griechischen Philosophie, daß das Wahre nur mit Gleichem erkannt werde. Die beiden Sätze setzen sich also gegenseitig voraus. Zur Erkenntniß gehört Wesensidentität, und die Wesensidentität wird durch die Erkenntniß bewirkt. Dieser letztere Satz erklärt die Möglichkeit, wie Erkenntniß überhaupt die Erlösung wirken könne, während der erstere die völlige Immanenz der Erlösung begründen soll. Der Mensch kann von Außen schlechthin Nichts empfangen, er hat nur in sich. Wäre er nicht „aus dem Ewigen Himmlischen limbo“, das ist aus Christo oder aus dem spiraculo vitas“, so könnte er auch Nichts nicht erkennen. Wir würden uns nun aber täuschen, wollten wir glauben, daß der Mensch seinen Intellektualismus in einem modernen Sinne genommen. Dazu steckt ihm ein Dualismus zwischen Innerlichem und Äußerlichem, zwischen Geistlichem und Materiellichem zu tief in ihm. Zwar trägt der Mensch ja Alles in sich — es ist eine Hauptaufgabe seiner Astrologia theologizata, zu erweisen, daß der Mensch um seiner selbst willen aus den Gestirnen willen auch alle Künste und Handwerke in sich habe. Man kann also erwarten, daß Weigel mit dem Gnothi Seauton auch eine Universalität der Erkenntnissarten postuliren werde. Allein den Nachweis über die verschiedenen Erkenntnisarten benutzt er nur dazu, um am Ende die Nothwendigkeit zu deduciren, daß alle Erkenntniß aufgegeben werden müsse, d. h. alle Selbsterkenntniß des Menschen seiner alten Nativität. Der Refrain in dem zuletzt genannten Buch ist immer, von allen Künsten und Handwerken und Wissenschaften der Mensch in den „Sabbath der Ruhe“ müße. Mit diesem Ausdruck bezeichnet er die Gotteserkenntniß, d. h. die Selbsterkenntniß des Menschen nach seiner göttlichen Seite — denn diese Erkenntniß ist formell eine ganz andere, als alle übrige Erkenntniß. Sehr klar entwickelt dieß die goldene Griff. „Der Mensch hat“ — heißt es hier im 4. Kapitel — „ein dreifaches Aug, das unterste und unedelste Aug ist sensualis, das sinnliche Aug, darzu mag gerechnet werden Imaginatio, da man allein stehet, höret, greiffet, riechet liebliche Dinge, das mittel Aug rationalis, so sich der Mensch über Sinnlichkeit erhebet

und braucht der Vernunft, indem er eins ausschließen kann. — Das dritte und Aug ist Intellectualis oder mentalis, da der Mensch auf Evangelische Weis den G
 turff ansetzt und erkennet.“ Diese dreifache Erkenntnißstufe hat ihr Correlat an
 dreifachen Stufe im Object oder Gegenwurff ganz nach platonischem Vorgang, wo
 Weigel zum Ueberfluß auch die Arithmetica als eigenthümlichen Gegenwurf für d
 tionale Auge anführt, freilich — unplatonisch zugleich mit der Dialektik. Dage
 der Gegenwurf für das höchste Auge das Ewige oder Gott. Damit tritt ab
 neues Eintheilungsprinzip auf. Dem Ewigen und Unendlichen gegenüber versich
 die Differenz zwischen sinnlicher und rationaler Erkenntniß. Darauf gibt es un
 Gegenwürfe.“ — „Es ist aber“, heißt es a. a. D., „ein zwiefacher Gegenwurf
 es sind zwey Wesen, Gott und die Creatur) ein begreiflicher eadlicher und bel
 licher Gegenwurf, als da ist die Creatur, es sey sichtig oder unsichtig, denn alle
 Gott erschaffen hat, mag der Verstand begreifen, der andere Gegenwurf ist un
 unmeßlich und unbegreiflich als Gott, der da nicht mag begriffen werden durch
 lichen Verstand allein von Ferne wird er erkannt.“ Wie tief greifend nun aber
 Unterschied sey, darüber gibt das 12. Kapitel Aufschluß, wenn hier ausgeführt
 die natürliche Erkenntniß heiße alles das, „da der Mensch durch eigene Kraft un
 mögen, ein objectum vor sich nimpt und erforscht und ergründt desselben Eigen
 Natur und Wirkung“ — und diese Erkenntniß sey eben eine produktive, sofern
 vom objecto erst das Urtheil oder Erkennen von außen zu in den Verstand getragen
 sondern das Urtheil oder Erkenntniß fließe in den Gegenwurf selber vom Men
 Dagegen die übernatürliche Erkenntniß durch Gnade muß sich leidentlich halten
 nicht wirklich. Die übernatürliche Erkenntniß ist nicht aus Vermögen der Natur
 dern die Gnade wirkt, da der Mensch mit seiner Vernunft unnd Weisheit i
 Stillschweigen kömpt, da sich Gott selber in das Aug leidentlich ergußet, da der
 nur wartet und empfehet und Gott gibet und wirkt.“ „In der übernatürliche
 kenntniß siehet das Urtheil in und bei dem objecto oder Gegenwurff, welcher ist
 oder sein Wort.“ — Ausdrücklich merkt Weigel dabei an, daß auch hier nicht da
 Rede seyn könne, daß die Erkenntniß von Außen hineinkomme, denn Gott, Sei
 Wort ist in uns.“ Noch pantheistischer, wahrhaft eleatisch klingt der weitere
 „Gott siehet selber durch sich selber und erkennet sich selber in uns und wir in
 Der Schlüssel für diese ganze Auffassung liegt wohl wieder in dem Gegensatz d
 nerlichen und Außerlichen, den der Mensch in sich vereinigt. Das Göttliche
 Innerliche auch im Menschen, während das Außerliche eben das Außerliche dei
 lichen und zwar des Göttlichen im Menschen ist. Dieß Außerliche ist das
 des Innerlichen — darum der Mensch auch in Erkenntniß desselben produktiv
 produktiv wirksam, dagegen ist das Innerliche für den Menschen selbst das
 Es folgen hieraus für die Stellung, die Weigel der heiligen Schrift anweist
 — wichtige Sätze.

— Wie alle Gegenwürfe nur die Bedeutung haben, zu erinnern und zu er
 da die Erkenntniß ihrem Wesen nach rein immanent ist, so kann auch die Sch
 nächst nur diese Bedeutung haben. „Dieweil auch der in uns ist, der da die
 lypsis und die ganze heilige Schrift selber ist. So ist auch die ganze Sch
 uns“ (dritter Theil des Gnothi Seanton S. 24) — aber je innerlicher der i
 die Schrift uns verkündigt, desto niedriger muß auch gerade ihr Werth seyn. Di
 kann nicht, wie die Bücher in anderen Wissenschaften, eine doch im Ganzen a
 Darstellung seyn einer „wirklichen“ Erkenntniß, durch welche das Subjekt zur
 duktion derselben Erkenntniß in sich veranlaßt wird, sondern sofern die übernatürli
 kenntniß eine leidentliche ist, kann die Schrift nur die Aufgabe haben, von sich
 auf die innere Stille zu weisen. Mit einem gewissen Hohn spricht sich Weigel
 aus, daß man in der Schrift das ewige Leben suche. „Es gehöret“, sagt er (g
 Griff a. 12), „zu der Bibel nicht homo animalis, nicht der natürliche Mensch

nimmet nicht Gottes Wort oder deren Ding, die des Geistes sind — es et ihm verschlossen, darinnen wühlet er wie eine Saw in einem Rübader und mit Pharisern als ein blinder Blindenleiter, die da in der Schrift forschen und vermen das Leben darinnen zu finden.“ Die Kinder Gottes dagegen bitten um die Weisheit vom Vater, alles im Geist und in der Wahrheit; da wird ihr Auge leidend: Weise Gott gelassen und ergeben, von oben herab erleuchtet und das Licht nicht Buchstaben, sondern vom Geist, der in ihnen ist.“ Wie unwesentlich die Schrift ist, daß sie den Gläubigen „ein angenehmes Zeugniß ist“ (a. a. O.) für die Seligkeit geht daraus hervor, daß Weigel die Seligkeit wohl an Christus, keineswegs aber die Bedingung reiner Schriftwahrheit — ja nicht einmal an die äußerliche Gemeinschaft der Christen knüpft, — wenigstens könnte die Zusammenstellung des muhammedanischen Glaubens mit dem lutherischen und katholischen so aufgefaßt werden, als setze sie die Möglichkeit einer Wiedergeburt ohne die historische Erlösung (vgl. dritter Theil des Gnothi Seaut. S. 36.: Die Schaar der Verstandigen, deren viel Hundert sind in allen Völkern und Landen. Noch deutlicher: Büchlein vom Wege und Weise x. II, 3. „Ob es gleich den verfluchten Antichristo verdreht, daß Gott also gnebig unpartheyisch ist unnd auch andern Völkern den Heiligen Geist gebe ohne die Bedingung, Tauffe, Ceremonien“). Doch setzt er andererseits allerdings auch wieder die Schrift als nothwendig. „Weren wir im Paradies blieben, so hetten wir keiner Schrift äußerliche Predigen bedürfft, wie noch jezund die Unmündigen dieses Ding nicht wissen unnd sind doch die aller geschicktesten zum Reich Gottes, dieweil wir aber dem Paradies getrieben sind und eussere Welt Menschen worden sind, darzu verbleiben Leib und heiligen Geist, so ist von nöthen, daß wir new gehohren werden aus dem Reich u. s. w.“ — „Darumb von wegen unserer Blindheit und Schwachheit ist das Wort in die Schrift gefasset unnd wegen des Leibs vom Himmel ist das Wort in die Welt worden, darinnen das ewige Leben funden wird.“ — Ist so, wenn auch, wie obige Bemerkung in Betreff der Unmündigen zeigt, auf präcläre Weise, wenigstens die Nothwendigkeit einer von Außen her kommenden Erweckung des inneren Christus gesagt, so muß sich freilich desto mehr fragen, ob Weigel auch eine darüber hinausgehende Bedeutung der Erlösung kenne. — Die Prämissen lauten für Annahme einer weiteren Bedeutung keineswegs günstig. Schon die Christologie hat ihre Schwierigkeiten nach seinen Prinzipien. Die Menschwerdung ist einerseits für Weigel schon in der Verkörperung anticipirt, andererseits läßt sich auch bei seiner Geringschätzung für das Irdische nicht leicht verstehen, wie Gott könnte ohne Beeinträchtigung seiner selbst wirken in die Außenwelt getreten seyn. In der That hat auch Dorner (Christologie II. S. 53) darauf hingewiesen, daß sich Stellen finden, welche eine gnostische Vorstellung fortgehenden Menschwerdung des Christusgeistes ausagen. Wir unsererseits müssen annehmen, daß es uns nicht gelingen wollte, aus den aphoristischen und vieldeutigen Erzeugnissen Weigel's über die Person Jesu eine klare und consequente Vorstellung herzustellen — und es kann auch wohl hier nicht Aufgabe seyn, zur weiteren Prüfung die wichtigsten Aeußerungen über diesen Gegenstand zusammenzustellen. Die obige Bemerkung wird auch ohne das gerechtfertigt bleiben. Nur in Betreff eines Punktes können wir uns mit Dorner nicht einverstanden erklären. Dieser glaubt nämlich bei sich eine besondere Bedeutung des historischen Christus wenigstens darin ausgedrückt zu finden, daß unsere Erlösung durch eine höhere himmlische Leiblichkeit Christi bedingt ist. Es wäre dieser Realismus allerdings inmitten einer so durchaus idealistischen und intellektualistischen Auffassung sehr auffallend und kaum zu vereinigen mit seiner Meinung von der Leiblichkeit überhaupt, — und wenn Dorner daraus schließt, daß Christus beim heil. Abendmahle sich nicht mit einem geistigen Essen habe begnügen können, so ist solche Ungenügsamkeit vollends nicht zu vereinigen mit der bestimmten wiederholten Erklärung, daß die Sacramente Nichts wirken (z. B. Büchlein vom Wege und Weisheit, alle Dinge zu erkennen, D, 4: „Also wurden die Ceremonien und Sacramenta

nicht den Glauben und geben auch nicht den h. Geist.“ „Die falschen theologi seyn auch, daß die Ceremonien oder Sacramente den Glauben würden, die Wibergeburten den h. Geist, und dieses ist falsch.“ — Aber in der That dürfen wir eben auch nicht an eine Leiblichkeit im Gegensatz gegen das geistliche Wesen denken — worauf schon hingewiesen wurde. Vielmehr ist Leiblichkeit bei Weigel eben ein anderer Ausdruck für das relativ Äußere. Es dürfte dieß gerade eine auch auf das Abendmahl bezug nehmende Stelle mit besonderer Evidenz erweisen. Im dritten Theil des *Grand Seauton* S. 35 ff. redet Weigel davon, daß der Mensch *microcosmus* sey und solcher aus den oben angegebenen drei Theilen bestehe. Gemäß diesen drei Theilen nähre er sich nun auch von den verschiedenen Elementen, daraus er gemacht ist, nämlich einmal aus dem *limus terras* und sodann aus dem göttlichen Geiste, dem *raoulum vitae*. Dann fährt er fort: „So hat nun der Mensch in sich daran zu sehen, daß er von seinem Geiste gegeben, das Wort so Fleisch worden ist, ist ein Licht und Wärme in allen Menschen. So essen wir nun Gott und sein Wort, das da Fleisch ist worden und ist das Brot vom Himmel, hie findet sich die Ursach und rechte Verstand des heiligen Nachtmahls.“ — Hier kann doch offenbar nur von einem geistigen Essen die Rede seyn, und die Fleischwerdung ist eben auch hier die immanente. — Unter dem himmlischen Leib, den der Mensch durch Christum wieder bekomme, können wir schließlich auch nichts Anderes verstehen, als den im Menschen schon zuvor vorhandenen Christus, aus dem die höhere Seite des Menschen stammt. Diesen Leib bekommt der Mensch nun wieder, als er sich von dem Äußeren, an das er sich hingab, zum Inneren wendet. — Sofern Weigel ja schon alle Erkenntniß auf einer wesentlichen Vereinerung beruhen läßt, ist ihm auch diese Zurückwendung, d. h. die Selbsterkenntniß als Erkenntniß des in ihm vorhandenen Christus, der „leiblich“, d. h. nach seiner offenkundigen Seite in ihm ist eine wesentliche Vereinigung mit Christus, aber nur nicht mit dem historischen, der ihm völlig gleichgültig ist.

Kommen wir so auch hier nicht über das Innere hinaus, bleibt unter allen Umständen der Satz aufrecht, daß in den Menschen Nichts kommen kann, was nicht schon an sich in ihm ist, so muß wohl auch die Soteriologie kurz bei einander seyn, wie ja überhaupt alle Mystik ihrem Wesen nach in Beziehung auf diesen Theil der Theologie sehr monoton seyn muß. Bei Weigel läßt sich die ganze Soteriologie in das Wort „Gelassenheit“ fassen. Der Mensch hat schlechterdings Nichts zu thun, als sich der Wirkung des immanenten Christus hinzugeben. — Im *Stud. univ. (F, 1.)* heißt es: „Der Fall in die Sünde geschieht in diesem Garten an dem Willen *accidentaliter*, aber er stirbt in Adam *substantialiter*. So muß *Reparatio*, *Regeneratio* auch geschehen in diesem Garten durch den Willen nicht des Menschen, sondern durch den Willen Gottes, also daß der freye Wille sterbe in Christo, ganz todt sey durch die Güte Gottes, so vorher kömmt allen unwürdigen Menschen. In diesem Tode wird uns Gott auff zum neuen Leben. Wenn der Wille hingegeben ist, so ist der Mensch gestorben, der ihn tödtet, der machet ihn auch wieder lebendig. — So ist *regeneratio* ein *Accidens*, indem der Wille Gott wider gegeben wird und auch eine Substanz. Denn Christus in uns wohnhaftig ist kein *Accidens*, kein *Spens*, sondern eine Substanz, und in seinem Fleische und Blute werden wir auch erstehen nach unserem Tode, das auch eine Substanz ist.“ (Beiläufig dürfte der letztere Satz eine deutliche Rechtfertigung unserer oben geltend gemachten Ansicht über das Fleisch Christi seyn). Weigel bezeichnet diese Zurückgabe des Willens, dessen der Mensch angenommen, an Gott, besonders gerne als Sabbathhalten, als *sacrum silentium*. Es liegt darin zugleich das Moment der Seligkeit, die der Mensch in der völligen Verzichtleistung auf sich selbst hat. Auch hier kann sich Weigel spiritua- listische Konsequenzen nicht entziehen. Die Gleichgültigkeit gegen das Äußere muß sich in der Eschatologie ausdrücken. Ist der Mensch in Gott zur Ruhe gekommen,

los geworden, so kann er kein Interesse mehr haben, eine völlige Weltumwandlung zu erwarten. „So nun der Himmel“, heißt es (vom Ort der Welt S. 47), „oder Christus vor das Reich Gottes in dieser Welt außerhalb uns an keinem Ort ist, viel weniger wird es sein mögen an einem Ort außer uns nach Zerbrechung der Welt, da die Dertter sind aufgehoben mit der sichtbaren Welt.“ Mit Gott ist also auch der Himmel wesentlich in uns, und wir sind im Himmel, sofern wir in Gott sind.

Darnach kann aber auch die Weltentwicklung für Weigel keine Bedeutung haben, die Welt, obgleich sie für Gott zu seiner Wirklichkeit nöthig ist, doch nur selbstloser Mitten bleibt. Darum kann auch seine ethische Tendenz nicht auf Weltgestaltung und Überwindung hingehen — und wie er in seiner Negation der seitherigen Geschichte den Sekten des Reformationszeitalters übereinstimmt und seine Polemik gegen die scholastischen Theologen, gegen die Wissenschaft u. s. w. denselben völlig ebenbürtig ist, bildet er dagegen mit seinem vollendeten Quietismus, mit seiner Verwerfung des Mysticismus, der Prozesse u. s. w. den schroffsten Gegensatz gegen die thatendurstige Schwärmerei der älteren Wiedertäufer. Er hat vielmehr die größte Aehnlichkeit in dieser Beziehung mit dem Baptismus, wie er sich nach dem Mißlingen des Versuchs der Weltreformation als weltflüchtige Gemeinschaft in den Mennoniten constituirte. Eben damit zusammen, daß Weigel mit seinem einseitigen Intellektualismus den schroffsten Gegensatz zu jenem derb materialistischen Zug bildet, der den frühesten Anabaptismus charakterisirt.

Daß Weigel mit seinem Prinzip der Innerlichkeit eine gewisse Berechtigung hatte gegenüber der scholastischen Veräußerlichung des Dogma's gegenüber, wird man nicht läugnen können, aber sehr hoch wird man diese Berechtigung nicht anschlagen dürfen. Ohne die Mystik der kirchlich gebliebenen Mystik des Mittelalters entbehrt die Weigel'sche Mystik für eine Regeneration der Theologie wahrhaft fruchtbaren Prinzipien. Zu dem Maß, den die neuere Philosophie der theologischen Wissenschaft in Aufschließung der Geschichte brachte, tragen Weigel's Gedanken wenig bei, die beherrschende Anschauung ist bei ihm doch die antike dualistische und atomistische. Weigel's Beziehung nach dieser Seite hin kann am Ende nur darin liegen, daß er überhaupt die philosophische Betrachtung wieder in die Theologie einführte, daß er, um modern zu sein, das Selbstbewußtsein zum Ausgangspunkt nahm und mit dem Supernaturalismus dadurch auf's Bestimmteste brach, daß er Nichts für wahr gelten lassen wollte, nicht dem Bewußtsein unmittelbar sich als wahr aufdränge — daß er, wie wir oben hervorgehoben haben, den Ansprüchen des „Geistes“ gegenüber von dem Buchstaben eine allgemeinere Geltung und objektivere Begründung zu geben versuchte. In seiner unhistorischen Geringschätzung des Buchstabens und des Äußereren bildet er wieder den geraden Gegensatz zu der modernen Wissenschaft.

Verzeichnisse von Weigel's Schriften findet man bei Arnold a. a. O., in den Unvollständigen Nachrichten a. a. O. und in einer Dissertation unter dem Titel: *Fata et gesta M. Valentini Weigelii praesido M. Joh. Zach. Hilligero dissertatione critica disquisitioni submittit Respondens Joh. Gottl. Reichelius, Wittenberg 1711*. Dasselbst findet sich auch S. 22 die Notiz, daß zu Hilliger's Zeiten noch ungedruckte Manuskripte Weigel's sich zu Helmstädt finden. — Der Versuch einer kritischen Untersuchung der Weigel'schen Schriften ist aber in keinem dieser Kataloge gemacht. Zu den Nachrichten, welche Arnold über die äußeren Lebensschicksale Weigel's gegeben hat, kommt namentlich durch den Pastor zu St. Thomas in Leipzig, Roth, in seinem „Nöthigen Bericht von den prophetischen Weissagungen“, 1694. S. 24 ff. urkundliche Beiträge hinzu. Abschließend dürfte die Dissertation von Hilliger sein. Dort findet sich auch S. 29 eine vollständige Aufzählung der Streitschriften aus der lutherischen und römisch-katholischen Kirche. — Weigel's eigenthümliche Lehrsätze hat Arnold in apologetischem Sinne dargestellt — Hilliger dagegen ein ziemlich langes Verzeichniß seiner Pörsenien zusammengestellt. Eine umfassendere Bearbeitung in dogmengeschichtlicher Hinsicht hat Weigel

bis jetzt nicht gefunden. Seine philosophische Bedeutung ist gewürdigt worden v. Ritter, *Gesch. der Phil.* X. S. 77—100, im Ganzen übereinstimmend mit dem uns Ausgeführten; — von Staudenmayer, *Philosophie des Christenthums*, Bd. I. S. 723 ff., — und von Carrière, *philosoph. Weltanschauung der Reformation*, S. 203—209; des letzteren Darstellung ist indeß unklar und gewiß verkehrt, wenn die Sache so wendet, als habe sich der reformatorische Geist eigentlich zu Weigel flüchtet. — Unter den Theologen, die sich mit ihm beschäftigt haben, sind noch zu erwähnen: Walch, *Einleitung in die Religionsstreitigkeiten*, IV. S. 1024—1064; Pland, *Geschichte der protestant. Theologie* S. 72 ff. — Hagenbach, *Vorlesung über Reformationsgesch.* III. S. 337 ff. — Einzelne Seiten sind von Dorner, *Christologie* a. angef. D. und von Baur in seinen *Werken über Trinität* Bd. III. S. 255—260; *Veröhnungslehre* S. 463 — bearbeitet worden.

H. Schmidt.

Weihbischof, s. *Episcopus in partibus*.

Weihnachten (Ursprung des Festes). Das Fest der Geburt welches die Christenheit am 25. Dezember mit besonderer Andacht, Freude und als das erste der drei Hauptfestzeiten begeht, in welchen die Dreieinigkeit der allmächtigen, großen Festversammlungen neuteamentliche Erfüllung und Bergsteigerung erfahren hat.

Das Buch des alten Bundes nennt nur von einem einzigen Menschen den an welchem er geboren ist. Das ist Adam, der Urbater aller Menschen, der am sechsten Tage der ersten Woche geschaffen worden ist. Alte Auslegungen gehen aus 1 Mos. 2, 17. schließen zu können, daß, nachdem er von der verbotenen Frucht gegessen, der Tod, der Sünde Sold sich wieder an einem sechsten Tage erfüllt eine geistliche Allegorie, die die unumgängliche Folge von Menschengeburt und bildlich durch den parallelen Umlauf der Zeit darstellt. Christus ist der zweite Adam, aber wie der Apostel sagt: „wie in Adam Alle sterben, werden in Christus lebendig,“ und zwar durch den Tod, den auch Christus starb. Das Evangelium nun nicht den Tag der Geburt des zweiten Adams an, aber wohl den seines Todes. Es war dieß auch der sechste Tag der Woche. Um so näher lag die Allegorie, die Geburt Christi auf einen sechsten Tag zurückzuführen. „Der erste Mensch heißt es bei Irenäus, sey deßhalb am sechsten Tage geschaffen, weil auch am sechsten Tage, am Rüsttage, der andere Mensch zur Wiedergeburt des Ersten erneuert sey.“ Christliche Kalender noch des 4. Jahrhunderts geben daher für den Geburtstag, wie für den Todestag Christi den Freitag an. Aber Adam lebte vor Christus in der Zeit. Wenn also daran gedacht ward, die Geburt des zweiten Adam mit der des ersten in eine chronologische Parallele zu stellen, so daß sich der Wiederkehr des Tages die Gemeinde die Wiedergeburt des Menschen durch Christus erkannte, so konnte mit dem sechsten Tag des ersten Weltjahrs, an dem der Mensch geschaffen war, kein anderer Tag, als der sechste jedes neuen Jahrs verwendet werden. Christus war im römischen Reiche geboren, daraus erklärt sich, daß der 25. Januar als der sechste Tag des römischen Jahres in der alten orientalischen Kirche zumal als Geburtsfest Christi galt und zwar unter dem Namen Epiphania.

Daß Christus der zweite Adam war, daß er als Mensch geboren durch seine Geburt die Kinder Adams erlöset hatte — davon war in der Einrichtung seiner Geburt ein wichtiges Bekenntniß abgelegt, denen gegenüber, welche nach doketischer Art die wirkliche Menschheit Christi nicht glaubten und sein irdisches Leben in einem scheinenden Schein verflüchtigten. — Das Geburtsfest Christi zeigte dem Volke den Menschen Christus, geboren zu aller Menschen Heil — aber es sollte doch auch zeigen, daß Christus nicht wie Adam geschaffen, sondern erschienen sey, daß er den heiligen Geist empfangen, daß es das Wort gewesen, welches Fleisch geworden, daher der Name Epiphania, welchen die griechischen Gemeinden dem Festtage!

Epiphania war nach dem zeitigen, griechischen Sprachgebrauche die Erscheinung eines Gottes in menschlicher Gestalt. Man meinte von dem ungeschaffenen Christus, der Mensch wurde, sagen zu müssen, „daß er erschien.“ Erscheinungen sind es, welche Gott und seinen Engeln im alten Bunde ausgesagt wurden, wenn sie sichtbar werden wollten. Der Apostel Paulus spricht: „als wir Sünder waren, erschien (ἐφάνη) die Barmherzigkeit und Freundlichkeit Gottes, unseres Heilandes.“ Man feierte am 6. Januar eine solche Epiphania des Wortes im Fleisch und drückte damit das Wort des Johannes aus: „Ein Jeglicher, der bekennet, daß Jesus Christus ist in das Fleisch gekommen (oder, wie er sonst sagt, daß der Sohn Gottes erschienen ist, ἐφανερώθη, 1 Joh. 3, 8.), der ist von Gott.“

Origenes hat von einer anderen Allegorie aus das Datum des 6. Januar, dessen Fest am Abend des 5ten begann, zu deuten gesucht. Er erinnert an die Stelle des Propheten Ezechiel, der (1, 1) „die Himmel geöffnet sah am vierten Monat den fünften Tag“ aber der Kirchenvater verbindet mit Epiphania die Feier der Taufe Christi, bei welcher nach Matth. 3, 16. die Himmel über Jesus geöffneten. Es machte sich nach diesem Vorgange die Ansicht geltend, daß an Epiphania nicht die Erscheinung Gottes als Kind geborenen, sondern das Offenbarwerden Gottes an dem Manne Jesus in der Taufe gefeiert werde. Der Nachdruck wird somit darauf gelegt, daß Johannes den Geist Gottes in der Taufe auf ihn herabfahren sah. Es wird Epiphania nicht in seinem eigentlichen Sinne, sondern bloß in der Bedeutung des Offenbarwerdens aufgefaßt. Es wird dann im besten Falle zwar ein Geburtsfest — aber nicht des Christi, sondern das der Wahrnehmung seiner Gottheit durch Johannes. Nichtsdestominder wurde diese Ansicht auch von Chrysostomus getheilt. Er behauptet, daß man vor der Taufe Christus als Gott hätte erkennen mögen und legt dieser eine Bedeutung bei, welche von den gnostischen Sekten so sehr mißbraucht wurde, daß sie Jesus gar nicht als göttlich geboren, sondern erst in der Taufe Gott geworden darstellten. Wenn nun auch Chrysostomus überall mit Nachdruck behauptet, daß Christus auch ohne Taufe der Sohn Gottes, und daß er durch sie nur kenntlicher geworden wäre, so schloß doch diese Ansicht ein, daß man an Epiphania mehr ein Fest des lebenden Johannes, als des lebenden Christus, mehr eine Heiligung, als eine Heilthat feierte. Besonders wurde sie aber den ungläubigen Gegnern sehr dadurch bedenklich, daß man in der christlichen Gemeinde jedes Festes, welches die Geburt des Menschensohnes feierte, entbehrte und die Kirche somit die Bedeutung der Geburt selbst dem Volke nicht vor Augen stellte. Deshalb haben die anderen Kirchenväter, namentlich die drei großen Kappadocier und Epiphanius mit Macht die Ansicht behauptet, Epiphania sey nie ein Taufest gewesen, Epiphania sey eine Theophanie. „Er erschien uns nicht in Gottes Gestalt, sagt Basilius, daß er die schwache Menschheit nicht mit Schrecken erfülle. Laßt uns den Geburtstag des menschlichen Geschlechts feiern, denn heute ist Adams Fluch gelöst.“ „Gott erschien durch seine Geburt“ (ἐφάνη διὰ γενήσεως), sagt Gregor von Nazianz, „darum heißt dasselbe Fest Theophanie und Geburtsfest, das eine, weil er erschien, das andere, weil er geboren.“ Epiphanius theilt eine künstliche Berechnung mit, nach welcher er glaubt, chronologisch beweisen zu können, daß Jesus am 6. Januar, das ist am 11. Tybi, nach ägyptischen Kalender, geboren sey. Allein trotz dieser Nachweisungen blieb an der Feier am 6. Januar die Zweideutigkeit einer Veringschätzung der göttlichen Geburt haften. „Wir“, sagt ein Kirchenlehrer, „die diese bezweifeln und das Mysterium der wahren Menschwerdung verwerfen, feiern an einem Tage Geburt, Taufe und Ankündigung.“ „Wir“ aber desto williger geschah es, daß man um des Glaubens und Friedens willen gern den Weg ergriff, der beiden Ansichten genügen mußte, der namentlich denen angewandt war, welche, wie Chrysostomus, bei positivem Glauben an die Menschwerdung Epiphania nur ein Fest der Taufe verbanden und denen deshalb ein Geburtsfest fehlte. Es war während Theodosius der Große das römische Reich in Byzanz

leitete, der gläubige Öbner Gregor's des Theologen und Widersacher des
 daß man ohne die Feier des 6. Januar, als eines christlichen Festes, an
 Geburtstag und Christfest den 25. Dezember annahm, „welch
 in Europa von Thracien bis Cadix seit lange,“ wie Chrysostomus sagt, „
 bekannt war, welcher in Rom gegolten hatte, von wo aus von denen, die
 genau wissen und jene Stadt bewohnen, wir ihn empfangen haben. Den
 sich dort aufhalten und ihn lange aus alter Ueberlieferung fe
 uns seine Kenntniß überliefert.“ Es wurde dieser Ausweg mit großem
 christlichen Gemeinen im Orient ergriffen. Nach kaum 10 Jahren, sagt
 im Jahre 386, war er in das Leben dort so tief eingedrungen, als wenn
 Zeit im Brauche wäre. Man schloß sich ihm allenthalben an; nur über
 nier wurde Klage geführt, daß sie an der Doppelfeier des 6. Januar
 wie aus Moses von Chorene noch ersichtlich ist, gegen die Annahme des
 polemisirten. Es war von großer Bedeutung, daß ein europäisch-römische
 den ganzen Orient Regel wurde. Einige spätere Relationen, die trotz v
 wirrung von Zeiten und Personen die Bewegung der Kirche, aus welcher
 lung des Geburtstages Christi hervorging, nicht unrichtig schildern, habe
 ein Zeichen der Autorität des römischen Stuhles über die ganze Kirche dar
 In der That läßt die kirchliche Anschauung, aus welcher wir die Annahme
 zember als des Christfestes begründen, mit großer Wahrscheinlichkeit erken
 Meinung des Chrysostomus und Anderer wohlbesteht, welche sie bis nahe
 Zeiten zurückgeführt hat und die Vorstellung von der in Rom geltenden Chri
 die sich an Petrus anlehne, damit übereinstimmt.

2. Wenn vorher die Meinung, aus welcher der 6. Januar zum
 Orient erwählt ist, eine Allegorie genannt ward, so sollte damit nicht aus
 als ob die Gemeinden, welche das Fest begangen, den Tag nicht für g
 gehalten hätten. Das Verhältniß des alten zum neuen Bunde war ein
 aufgefaßtes, so daß, was in dem einen enthalten in dem andern wirklic
 mußte und die Lücken des zweiten durch die Prophetie des ersten, als einer
 geschichtlichen, ausgefüllt werden konnten. Da es eine christliche Wahrheit i
 durch Christus völlig und selig wiederholt ist, so sah man den Gedanken
 Geburts- und Todestag beider sich entsprechen, nicht als Gedankenspiel,
 Prophetie und Erfüllung an. Auf andere Weise konnte ja der
 Christi, den man doch wissen mußte, nicht bestätigt werden; wo ihn der alt
 zu verklären schien, dort nahm man ihn ebenso geschichtlich an, als ob
 gelium angegeben wäre. Es machte sich aber dabei, wie im christlichen Alt
 haupt eine doppelte Rücksicht kund, je nachdem man Christus mehr in sei
 verhältniß zur ganzen Welt den Heiden, oder als Erfüller des Gesetzes
 gegenüber betonte. Der 6. Januar setzte Christus als den zweiten Ad
 Heile für Alle, die glauben, ein. Die Annahme des 25. Dezember ist a
 der Erfüllung hervorgegangen, welche den Juden in Christo Gesetz und
 gegangen zeigte. Denn im Tempel fand sich der Mittelpunkt des alttestam
 seses. Er war die alleinige Stätte des Opfers und der Be
 Zu ihm zog man drei Mal im Jahre hinauf, wie geschrieben steht: „Z
 Jahre sollen alle vor dem Herrn erscheinen.“ Der Tempel in Jerusale
 nationale Israel vor. Das geistige Israel war Christus. In ihm ist
 lebendig für alle Völker erfüllt. „In Christo,“ sagt der Hebräerbrief, „
 kommen zu dem Berge Zion und der Stadt des lebendigen Gottes, zum
 Jerusalem.“ In der Offenbarung heißt es: „und ich sah keinen Tempel da
 der Herr, der allmächtige Gott, ist ihr Tempel und das Lamm.“
 redete vom Tempel seines Leibes, als er zu ihnen sagte: „Brecht diesen
 am dritten Tage will ich ihn aufrichten.“ Stephanus spricht: „Salomo

18. Aber der Allerhöchste wohnt nicht in Tempeln, die mit Händen gemacht. Unter die Vorfahren von Maria Gemahl stellen die Geschlechtsregister den Haggai, welcher den neuen Tempel zu erbauen begonnen, nachdem das Volk aus Babylon zurückgekehrt war. Christus war der verkündete, geistige, göttliche Sohn zu dem alle Völker kommen werden zu beten, dessen Geburt den Grund der wahrhaftigen Hütte legte, welche Gott aufgerichtet hat und kein Mensch.“ Die Prophezeiung dieser ewigen Grundsteinlegung war von dem Propheten Haggai gesagt. Als Israel unter Serubabel's Leitung den neuen Altar baute, da sprach die Prophezeiung des Haggai an ihn und das Volk mit klaren Worten also: „Ihr seid in Eurer Mitten. Fürchtet nichts, denn also spricht Gott Zebaoth: Eine kleine Zeit und ich erschüttere Himmel und Erde. Größer wird die Herrlichkeit dieses zweiten Hauses seyn, als die des ersten, und an diesem Orte werde ich wohnen.“ Die Prophezeiung geschah am 24. Tage des neunten Monats. Der Prophet wiederholt dieses Datum drei Mal und spricht: „Richtet“ doch eueren Sinn auf diesem Tage an und weiter, daß gegründet wird der Tempel des Herrn. Von diesem Tage an werde ich segnen. An selbigem Tage werde ich den Menschen kommen und lege dich an wie einen Siegelring, denn ich habe dich erkoren,“ Spruch des Herrn.“ Durch diese herrliche Verkündung war der 24. des neunten Monats als die Feier der zeitigen und künftigen Grundsteinlegung geweiht. Der Tag des Messias, des ewigen Serubabel, war festgestellt. Als in späteren Zeiten, nachdem die Knechtschaft der Ägypter abgewälzt war, die Juden den besetzten Tempel wieder reinigten und weihten, begingen sie diese neue Feier am Abend des 24. des neunten Monats, welcher Kislev heißt. Sie feierten das Fest „Weihetage“ (יום ויכור); man weihte es am Vorabend mit Lichtern, es wurde als dauernde Feier Israels eingesetzt, welches acht Tage, wie die jüdische Tempelweihe (2 Chron. 7, 9) begangen werden soll; in jedem Hause soll die Aufstellung einer kleinen Tempelleuchte (menora) gefeiert werden, deren Arme je nach der Zahl jeden Abend entzündet werden, bis der Letzte sie alle brennen läßt.

Da die Makkabäer konnten die Erfüllung der prophetischen Verkündung nicht seyn, so wurde die ewige Tempelweihe war darin verkündet. Ein Abend des 24. im neunten Monat war vorhergesagt, der ewig Licht enthält. Die Christen, welche darauf achteten, daher nicht im Zweifel seyn, wann ihr Heiland geboren sey. Am 24. des neunten Monats war es verkündet. Unter den Juden war die Erinnerung des Festes noch als Nationalfest vorhanden, das sie nicht bloß in Jerusalem, sondern überall in jüdischen Reiche, mit illuminirten Fenstern begingen. Christus war der rechte Sohn. Er der wahre Befreier. In ihm erfüllte sich Alles im Geiste, was Israel erwartete und hatte. Gerade den Juden gegenüber ward es zum leuchtenden Zeichen, der Christen die Geburt ihres Heilandes wie jene mit strahlenden Lichtern feierten, der „Weihnacht“ des ewigen Serubabel, am 24. des neunten Monats, dem jüdischem Brauche zum folgenden Tage, dem 25., gehörte.

19. In so hohem Alter und die weite Verbreitung dieser Annahme ergibt sich aus vielen Angaben des christlichen Alterthums. In den apostolischen Constitutionen heißt es: „Feiert den Geburtstag, welcher Euch vollendet wird am 25. Tage des neunten Monats.“ Cosmas drückt die Beobachtung alter Bräuche gut aus, wenn er sagt: „Das ist offenbar, daß alle die Geburt Christi an den Schluß des neunten Monats setzen, vom Beginne des ersten Monats (im Jahre) an.“

20. Kam nun darauf an, aus welchem Kalender man den ersten Monat nahm, um den 25. des neunten zu bestimmen. Clemens von Alexandrien berichtet, daß

שימרו - נא לבבכם מן - היום הזה ומעלה מיום עשרים וארבעה aggai 2, 18:
לחשיצי למן היום אשר יסד דיכל יהוה שימרו לבבכם.

man zu seiner Zeit in manchen Gemeinden den 25. Pachon als Geburtstag des Herrn annehme. Es war dieß der 25. des neunten Monats im ägyptischen Jahre, das von Thot begann. Clemens hält diese Berechnung für nicht richtig, sondern will die jüdische Zeitrechnung zu Grunde gelegt haben, die vom Nisan ihr kirchliches Jahr rechnet. Da man den ägyptischen Phamenoth mit Nisan correspondiren ließ, so traf für ihn der 25. des neunten Monats auf den 25. Athyr. Die Christen des römischen Europa „von Thracien bis Cadix“ gebrauchten den römischen Kalender. Für sie traf also, da Nisan und April correspondiren, das Geburtsfest des Herrn auf den 25. Dezember. Dieser Tag schien vor allen der Prophetie zu entsprechen. Christophorus theilt die Meinung Derer mit, welche meinen, „daß die Propheten schon von der Geburt an ihn verkündigt haben.“ Er fiel in den Winter, was besonders mit den Worten des Haggai zusammenstimmt, welcher sagt: „Die Saat ist nicht vorhanden; weder Weinstock, Feigenbaum, Granate, Delbaum tragen, aber von diesem Tage an will ich segnen.“ Die Natur ist das Abbild des Reiches Gottes. „Christus ist geboren,“ sagt Drosius VIII. Cal. Jan., „wenn zuerst alles Wachstum des kommenden Jahres beginnt.“ Hieronymus, der die Tausende Christi auf den 6. Januar versetzt, spricht deutlich aus, daß Alle die Stelle des Haggai von der Ankunft Christi, der ersten und zweiten verstehen. „Wir,“ sagt er, „verstehen Beides, denn er regierte damals, als er kam und wird später regieren.“ Um die Wahrheit und Heiligkeit des Festes und seiner Verkündigung zu bezeugen, wiesen die alten Kirchenlehrer auf die Uebereinstimmung der Natur hin; im Dezember werden nach dem kürzesten Tage die Nächte wieder länger. Die Finsterniß nimmt ab. Da Christus die „Sonne der Gerechtigkeit“ heißt, so läßt man in seinem stillen Beginne das Abbild des langsam durch den Winter vom Aequinoctium an wachsenden Himmelslichtes. Es wurde von Bedeutung, daß es der 25. Dezember war, auf welchen Cäsar das astronomische Aequinoctium angesetzt hatte. „Nicht zufällig,“ sagt Ambrosius, „und von selbst ist eine solche Ordnung um die Zeit des Festes, welches in das menschliche Leben das Ewige scheinen läßt, sondern die Schöpfung offenbart durch diese Erscheinungen den Aufmerkamen ein Geheimniß.“ Durch diese Uebereinstimmung des natürlichen Kalenders erhielt die prophetische Allegorie eine Bestätigung, welche vorzüglich zu ihrer Verbreitung und Annahme beitrug. Es konnte die römische Kirche in keinem deutlicheren Zeichen für Juden und Heiden darthun, daß mit Christi Geburt Alles neu geworden sey, wie Ambrosius schön sich ausdrückt: „Gewissermaßen richtig nennen die Leute diesen heiligen Tag der Geburt des Herrn neue Sonne und bewirken so durch ihren Gebrauch, daß Juden und Heiden darin zusammenstimmen. Wir nehmen dieß gerne an, weil mit der Geburt des Erblifers nicht allein das Heil des menschlichen Geschlechts, sondern auch die Klarheit der Sonne selbst erneuert wird.“

3. Nur dadurch, daß bis in die neueste Zeit — in protestantischen Kreisen durch Luther's unrichtig abweichende Uebersetzung veranlaßt — auf die wichtige Prophezie des Haggai's namentlich historisch-ergetisch nicht geachtet und dieselbe den Forschern über kirchliche Alterthümer gänzlich entgangen war — ein Fall, der an sich schon merkwürdig genug ist — nur dadurch konnte es geschehen, daß man sich überall in der neuen Wissenschaft noch mit verschiedenen unerweislichen Hypothesen trug, an denen die Kirche das Datum des 25. Dezember abgeleitet haben sollte. Es war im vorigen Jahrhundert ein römischer Kalender des 4. Jahrhunderts bekannt geworden, der zum VIII. Cal. Jan. die Worte „N. Invioti“ enthielt. Man glaubte dabei „Solis“ ergänzen zu müssen, hielt den Tag für einen Sonnensfesttag, an welchem der persische Dienst des Mithra gefeiert worden sey, brachte dies mit dem astronomischen Aequinoctium zusammen und stellte sich daraus das Christfest in die Kirche übertragen vor. In jener Kalender war für das Constantinische Kaiserhaus verfaßt, dessen wichtigste Tage in ihm notirt waren. Es war zu N. Invioti nicht Solis, sondern der Name des Kaisers Constantius zu ergänzen. Für ihn war der 25. Dezember (VIII. Cal.

Jan.) 351 der entscheidende Tag seiner Regierungsgewalt, welcher gefeiert wurde. Ein Sonnenfest des Mithra an diesem Tage hat weder im Orient noch Occident nachgewiesen werden können. Vielmehr steht fest, daß die Hauptfeiertage dieses Gottes im Frühling und Herbst stattfanden. Der 25. Dezember bildete zwar den Tag des astronomischen Aequinoctiums und der neuen Sonne, aber im Volk war das nicht lebendig, ob das neue Jahr begann an ihm so wenig, als es für unser Kalenderneujahr gar nicht in Frage kommt, wann Winters Anfang, wissenschaftlich berechnet, angenommen u. Dazu kam das völlige Mißverständniß einiger Sätze in einer Rede des Kaisers Julian. Dieser will allerdings den ersten Januar als Sonnenfest dem Christfeste gegenüber geltend machen. Aber er dachte dabei nicht an den 25. Dezember. Denn weder Constantinus, noch er selbst, so lange er scheinbar Christ war, feierten das Christfest an diesem Tage.

Der officielle Feiertag der Kaiser war bis zu Theodosius der 6. Januar. — Benfotemig hat die Feier der römischen Saturnalien einen Zusammenhang mit der Anordnung des Christfestes am 25. Dezember, da die Hauptfeier derselben den 17. bis 19. Dezember traf und selbst die damit verbundenen Feste schon am 23. Dez. zu Ende waren. Allein auch die Ansichten des um christliche Alterthumskunde hochverdienten Lepsius können wir nicht theilen, der das Datum des 25. Dezember aus einer Zählung März, die vom 25. März, als der Frühlingstag- und Nachtgleiche, die man als ersten Tag der Welt und als Empfängniß Mariä gefeiert, begonnen habe. Denn in diesem Falle würde aller Nachdruck auf dem Empfängnißtage, nicht auf dem Geburtstage ruhen, während nur in dem geborenen Christus die Erscheinung Gottes im Fleische gefeiert wird. Was aber namentlich dagegen spricht, ist, daß bei der Feststellung des Datums der Geburt nicht der 25. Dezember als solcher, sondern nur der 25. des neunten Monats, und zwar vom Anfange des Jahres an in Betracht kam, es also nicht zwingend war, den römischen Kalender zu Grunde zu legen, wie Clemens von Alexandrien beweist. Die Erkenntniß aber, daß der Prophet Haggai den Geburtstag als 25. des neunten Monats (vom 24. Abends an) geweissagt habe, daß das Weihfest des Tempels noch in dem bei den Juden geltenden Chanuka sein Abbild habe, war auch viel älter, als die bei einigen Lehrern vorkommende Allegorie von der Welterschöpfung an dem Frühlingäquinoctium. Vielmehr bot der 25. Tag des neunten Monats durch seine biblische Geschicklichkeit einen festen Anhalt, von dem aus späterhin sowohl die Empfängniß Mariä, wie die Geburt Johannis des Täufers, berechnet sind. Je mehr aber die Grundidee, welche in der Anwendung des prophetischen Wortes von der Tempelgrundsteinlegung auf den geistigen Tempel Christi hervortritt, gerade jüdische Meinungen besonders im Auge hat — und aus Gemeinden, welche von judenchristlichen Führern geleitet wurden, Fuß gefaßt haben muß — desto eher würde das Alter derselben bis an die Apostel oder Apostelschüler heraufgehen können. Was Clemens von Alexandrien berichtet, setzt auch eine längst vorhandene Ansicht voraus, bei welcher sich schon verschiedene Modalitäten geltend machen. Schon Origenes ist zu erkennen, daß der Bericht des Chrysostomus, es sey der Tag in den Ländern des Westens schon lange, aber nur in diesen gewesen, auf einer Tradition beruhe, die mindestens im zweiten Jahrhundert ihren Anfang nahm.

4. Wenn auch die Tage, an denen zuerst der Orient, dann die ganze Kirche das Christfest feierten, der 6. Januar und der 25. Dezember verschieden waren, so trafen sich dieselben kirchlichen Gedanken bei Beiden ein. Es war das eine Heil, welches Christo erschienen und in dem Alles neu und geweiht worden war. Auch bei Epiphania machte sich geltend, daß es die neutestamentliche Feste dreierlei vollendete, mit an die Stelle des alten Laubhüttenfestes getreten war. An dieser Feier des alten Bundes hatte einst die Salomonische Tempelweihe Statt. So lange Jerusalem bestand, wurde darum kein Fest mit größerer Freude gefeiert. Weil es ein Weihfest war, fand allgemeine Erläuterung Statt. Kein Hof, der nicht hell war in der ganzen Stadt.

Man feierte dabei das Wasserschöpfungsfest. Messianisch deutete man die Ceremonie welche die volksthümlichste in Israel während des Tempelbestandes gewesen war. Es war die Erfüllung der Prophetie des Jesaias: „Ihr werdet Wasser schöpfen aus dem Brunnen des Heils,“ an welche man hiebei dachte. Die Kirche nahm den Brauch. Bis auf diesen Tag ist die Schöpfung des heiligen Wassers die eigentliche Feier. Epiphania im Orient geblieben, welche, wie in Jerusalem, bei strahlenden Lichtern schiebt. Der Bezug zu Christi Taufe ist mit Recht von Epiphanius und Anderen anerkannt worden, wenn ihn auch Diejenigen, welche an Epiphania Christum gemeinen, wie Chrysostomus mit dieser Feier der Heiligung des Wassers, durch den eintauchenden Christus geschehen, darstellen. Die Makkabäer haben ihre Tempel nicht auf die Lage der Laubbütten verlegt, vielleicht auch, weil sie vor der Antike des biblischen Festes zurückgetreten wäre — hauptsächlich aber darum, um das Prophetenwort des Haggai in Erfüllung gehen zu sehen. Aber, wo Weihe war — war Licht. Das „Weihfest“ (Chanuka) feierte Israel, wie Josephus berichtet, unter dem Namen „Lichter“ (פֶּתִילִים) um der Lichter willen, die an kleinen Tempelkernern wie im Tempel, so in jedem Hause brannten. Denselben Namen führte Epiphania. „Es ist der heilige Tag der Lichter (פֶּתִילִים), zu dem wir gekommen und den wir feiern heute gewürdigt sind,“ sagt unter andern Gregor von Nazianz. Der Begriff erleuchten und einweihen (פֶּתִילִים und אֲנָחְנוּ, אֲנָחְנוּ) fiel auch hier zusammen, da sie beide in den von „taufen“ übergegangen sind.

Um so treffender ist darum der deutsche Name „Weihnachten“, welcher bei uns schon Völkern seit uralter Zeit im Brauche ist. Sie haben das Fest und seinen Namen von der römischen Kirche bekommen, vielleicht schon in jenen Zeiten, von denen Chrysostomus spricht, daß der 25. Dezember von Thracien bis Cadix bekannt gewesen. Denn Weihnacht ist die wörtliche Uebersetzung von Chanuka. Als winnaht, winaht, winacht kommt es mittelhochdeutsch vor. Das alte wihian hat die Bedeutung von dedicare, weihen, wie wih, daher sagt man auch huswei, kirchwei, nämlich die Weihung der Kirche; wih (wih, gothisch weihs) ist nicht völlig derselbe Begriff wie heilig. Dieses ist mehr heilbringend, wie mehr heiltragend. Besonders eigentümlich war die Composition mit nacht, weil Weihnachten das einzige christliche Fest war, das am Vorabend, am 24. des neunten Monats begann, ganz wie die makkabäische Weihnacht ihre Lichter am Vorabend des 25. Kislew anzündet. Dadurch wurde die Nacht so sehr der Ausdruck des ganzen Festes, daß im Mittelhochdeutschen, wie zuweilen bei uns, winachtes nacht und wienachtis tac vorkommt.

Es ist überhaupt merkwürdig und belehrend, daß kein anderes christliches Fest, das der Weihe des Tempels, welcher Christus ist, den Namen wihiao erhalten hat. Nur das festum circumcisionis, welches am 1. Januar begangen ward, hieß wihie oder ebenwihetac, nämlich „andere Weihe“. Die Beschneidung war „die Schweißweihe“ des Tempels in Christi Leibe, wie der achte Tag der alttestamentlichen Beschneidung als Azeroth eingesezt war.

Bei den anderen europäischen Völkern ist der Name „Geburtstag“, dies natal (ital. natal, span. nadal, natividad, franz. noel) oder Gottesstag (bei den Slawen bo noz, boze narodzenie, bozic) besonders in Gebrauch gekommen. Das englische Christmas ist von der besonderen Christmette benannt.

Der Verfasser durfte sich in manchen Beziehungen kürzer fassen, da er sowohl in der weiteren Ausführung, als wegen der besonderen Querkennzeichnung auf sein Hauptwerk erschienenen Buch: Weihnachten, Ursprünge, Bräuche und Aberglauben. Von L. Kauh, verweisen kann, wo Literatur und nähere Erläuterungen gegeben sind.

Paulus Cassel.

Weihnachtsfeier, das Fest der Geburt Christi, weil es im Abendlande ursprünglich Wurzel gefaßt hatte, wurde dort auch am Herrlichsten gefeiert. „Bedenkt,“ sagt der heilige Bernhard, „wie groß das heutige Fest ist; es beherrscht die Nacht,“

Himmel erfüllt es von der Erde, denn die Nacht war wie Tag erleuchtet und ein helles Licht vom Himmel erfüllte die Hirten. Daher wagt ihr, wo der Anfang des Festes ist. Die Freude, welche die Engel schon hatten, wird als zukünftig dem Volke verkündet. Darum wird diese Nacht vor Allem festlich begangen mit Psalmen, Hymnen und geistlichen Gesängen, namentlich in diesen Vigilien muß man die Abgerung glauben, daß seine himmlischen Fürsten anschlagen den Ton der Psalmen in der Mitte „der paulenschlagenden Jungfrauen“. Das Weihnachtsfest ist daher, wie kein anderes in der römischen Kirche, durch drei Messen gefeiert, von denen die Eine in der Nacht (nocte), die Andere bei anbrechendem Morgen (in aurora), die Dritte bei hellem Tage (in die) gelesen wird. Es ist die Dreieinigkeit in Eins, die gefeiert wird. Der Priester nimmt erst nach der dritten Messe die Abpülung. Als Lektionen wurden genommen für die Vigilie Matth. 1, 18—21., für die erste Messe Evangel. Lukas 2, 1—14., für die zweite Luk. 2, 15—20., für die dritte Joh. 1, 1—14. Letzteres ist das Schlussevangelium jeder Messe, an Weihnachten wird es als dritte Meßlektion am Tage verlesen. Es culminirt in ihm das Fest, wo geschrieben steht: Und „das Licht scheint in der Finsterniß.“ Die evangelische Kirche hatte diese Lektionen in Peritopen für die drei Feiertage, in welchen kirchliche Versammlungen waren, benannt. Seitdem aber ein dritter Feiertag meist nicht mehr gefeiert wird, ist auch der Anfang des Evangeliums Johannis als Peritope für die christliche Gemeinde weggelassen.

Die Wahl der Episteln aus dem Briefe Pauli an Titus (2, 11—15. u. 3, 4—7), es heißt: „es ist erschienen die heilsame Gnade Gottes“ (2, 11), „es erschien die Freundlichkeit Gottes“ (3, 4), ist sehr belehrend. Es wird darin bedeutet, daß die Geburt die Erscheinung Christi (Epiphania) sey und daß nicht darin auf die Taufe hingewiesen ist, wie griechische Lehrer, so auch Chrysostomus, die Stelle auszulegen suchten.

Es wird drei Mal in der Vigilie, wie in der ersten und zweiten Messe, gebetet. Musik und Chorgesang ahmen die Stimme der Engel nach. In vollen Ehren steht gloria in excelsis, Allulujah, credo. Die Priester sitzen während der Musik neben dem Altar und ihr Schooß ist mit dem volum offertorii bedeckt, dem Luche, das beim Darreichen des Kelches tragen. Die Kirche feiert ihren Geburtstag und sie legt ihren ganzen Schmuck. Lichter brennen die ganze Nacht, die schönsten Gewänder werden getragen, die besten Geräthe aufgestellt. In Rom celebrirt der Pabst selbst. In einem glänzenden Zuge begibt er sich in die Kirche. Wenn ein Kaiser in Rom war, trug er die Schleppe. Die Macht und Herrlichkeit des Reiches Christi wird symbolisch dargestellt. In der Weihnacht weiht der Pabst, bevor er das Messopfer bringt, einen mit Edelsteinen geschmückten Hut. Er steckt auf einem prachtvollen Schwert, wonach er einem Könige oder Fürsten geschenkt werden, um sich des Schutzes und der Vertheidigung der Kirche zu erinnern. Offenbar ist der Brauch die in das lebendige Bild übertrugene apostolische Mahnung gewesen: „Nehmet den Helm des Heils und das Schwert des Geistes, welches ist das Wort Gottes.“

2. Schon die Feste des alten Bundes stellten die Ereignisse des Reiches Gottes, für welche sie eingerichtet sind, alljährlich historisch dar. Das Volk sollte jährlich unterhalten sitzen, wie es in der Wüste in Zelten gewohnt hatte. Es sollte jährlich ungewaschenes Brod essen, wie beim Auszug aus Aegypten. Die christliche Gemeinde ging zeitig in diese Ideen ein. Auch ihre Feste sollten ein historisches Bild erhalten. Ein geschichtlich war Christi Geburt und Heil auf der Erde. Die Geschichte des Evangeliums, wie die Mutter ihren Sohn in die Windeln wickelte und die Krippe legte, war der Anfang alles christlichen Lebens. Sobald ein Geburtstag Christi gefeiert wurde, stellte sich auch das Bedürfnis dar, die Geburt desselben nach der Schrift des Evangeliums zur sichtbaren Lehre von Jung und Alt darzustellen. Da die Epiphania die Legende mittheilt, daß schon Jeremias der Prophet die Flucht Ma-

ria's mit dem Kinde nach Aegypten prophezeit habe, sammt dem Sturze ihrer Stütze (vgl. Jerem. 46, 25) — fügt er hinzu, „deshalb ehren sie noch jetzt die jungfräuliche Mutter, legen ein Kind in die Krippe und halten es heilig.“ *) Moses von Choren, **) der als Armenier den 11. Tjbi oder 6. Januar als das Christfest beging und gegen die Feier des 25. des neunten Monats eifert, spricht von „einer unsinnigen Feier am 25., wo das Volk Thiere krönte, Schlangen anbetete und Kuchen vertheilte.“ Offenbar will er damit Bräuche, wie sie für den Geburtstag Christi im Aufban einer „Krippe“ gewährt wurden, tabeln. Das Kind lag in der Krippe, neben der die Jungfrau sitzt. Hirten beschauen es, Thiere, ein Ochs und Esel, wärmen es. In der mittleren Zeit schmückten prachtvolle Ställe an Weihnacht die Kirchen, zum Aufstoß für manche fromme Kirchenlehrer. Im Morgenlande war eine Grotte dargestellt, wo zu beiden Seiten der Wiege Joseph und Maria knieten, Hirten und Thiere nicht fehlen. Im Laufe der Zeit wurde das Bild immer dramatischer. Man ließ die Verkündigung durch die Engel Knaben sprechen; die Hirten singen; das Kind wird unter Liebern gewiegt. Die „Kinderwiegenlieder“ wurden zu einer besonderen Gattung geistlicher Lieder, die vom Volke in der Kirche und zu Haus unter jubelnden Ausbrüchen gesungen werden. Es wurde die „Erzhibirung“ der Krippe ein Volksfest der Christenheit, das zuletzt auch in manchen argen Mißbrauch ausartete. Aber noch in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts galt in Tübingen der Brauch, daß in der Christnacht um 12 Uhr das Jesuskind eine Stunde lang auf dem Thurme der Hauptkirche gewiegt ward. In einer mit Lichtern umstellten Wiege lag die Puppe und während des Schaukelns blies der Chor: Ehre sey Gott in der Höhe u. s. w.

Der Armenier wirft den Anhängern des 25. Dezember vor, daß sie „Thiere krönen.“ In der That gab es keine Krippe in der Kirche oder im Haus ohne „Ochs und Esel.“ Eine eigenthümliche Lesart des Propheten Habakuk gab dazu Veranlassung. Die Stelle, die im Originale heißt: „bekerob schanim ohajohu“ (Luther: „Du machst dein Volk lebendig in den Jahren“), gibt die LXX. wieder: In Mitten zweier Thiere wirst du erkannt werden und hatte dabei offenbar „bekerob schanim ohajohu“ gelesen. Es haben homiletische Gedanken dazu mitgewirkt, welche nach allen Seiten die Erfüllung der Prophetie in Jesu Christo dem Volke nachwiesen. Man erinnerte sich an Jesajas 1, 3., wo der Prophet spricht: „Es kennt der Ochs seinen Bestizer und der Esel die Krippe seines Herrn,“ aber Israel erkennt nicht. Die Krippe, in der Jesus Christus, als Kindlein liegend, dargestellt war, gab das Abbild der prophetischen Erfüllung. Ochs und Esel (an dessen Stelle dann ein Pferd trat) kannten ihn und wärmten den von seinem Volke nicht Gefundenen. Die Creatur, die nach ihrem Herrn sucht, während der Unglaube ihn nicht sieht, erfuhr durch diese Thiere ihre Vertretung. Zahlreiche Gedichte und Volksspiele verherrlichten die tiefe Gnade Gottes, der sich von Thieren suchen und anbeten ließ. Die Geburt des Heilandes macht eben Alles neu, stellt die verlorene Menschheit wieder her, sie gründet den ewigen Tempel. Weihnachtskrippe und Weihnachtsbräuche des christlichen Volkes sind nur die historische und dramatische Abbildung des heiligen Gedankens. In der Weihnacht lösen sich die Gegenstände auf, der Winter schmilzt, die Bäume schlagen aus, die Thiere reden, Alles wird frei, was in das Joch der alten Schlange gefallen war. Daher deutet sich auch die heilige Sitte des Weihnachtsbaums.

3. Das Makkabäerfest, in welchem die Juden die Herstellung ihres Tempels nach der Sünde der Syrer feiern, wird für jedes Haus eine Weihnacht dadurch, daß man einen kleinen Leuchter anzündet, als Abbild der Weihe, die der Tempel damals empfing, da Judas Makkabi am Abend des 24. des neunten Monats die Lichter als Zeichen der Vollendung und des Sieges anbrannte. Der Tempelleuchter war der symbolische

*) Vgl. Fabricius Cod. Pseud. epigr. Vet. Test. I, p. 1110. 1111.

**) Chron. ed. de Florival, Tom. II. p. 171.

liger des Tempellichtes, welches Gottes Wort ist. Die Menora, der Leuchter, wie Moses im Stiftszelt und Tempel aufstellen ließ, war wie ein Baum gestaltet. Die Kerze erheben sich zu beiden Seiten drei Arme, die den mittelsten einschließen. Es sind an ihm Kelche, Blumen und Früchte (Äpfel oder Granaten) dargestellt. Wenn man in der Dekonomie des Tempels symbolische Ideen vom Reiche Gottes annehmen muß, so ist die Menora das Symbol des Paradiesbaumes des Lebens, welcher den Menschen verschlossen war. Er trug sinnbildlich das Licht, welches das Leben war.

Im Geburtsfest Christi sah die alte Gemeinde die Tempelweihe vollendet, den Grund des neuen Tempels gelegt, welcher Christus ist. Es war dieß nicht ein nationaler Tempel, sondern die Menschheit der Kinder Adams wurde erneut. Christus ist die zweite Adam, daher konnte die Gemeinde der Christen nicht wie die Juden ihr Geburtsfest mit dem Tempelleuchter in Kirche und Haus begehen. Dieses war ja nur das Symbol für Vergangenheit und Zukunft vom Baume des ewigen Lebens und Lichtes. In Christo ist Wahrheit geworden, wovon jener nur der Schatten war. Statt die Kopie tritt das Original an die Stelle; statt des Leuchters der Baum, der ewig Licht und Heil als seine Frucht trägt. Denn wer mit Christo überwindet, wird essen vom Baume des Lebens, der im Paradiese ist.“ Eine Fülle alter Gesagen, vom Evangelium an, windet sich um den seligen Glauben, daß das Kreuz der Lebensbaum sey, der „keine schädlichen Äpfel, sondern den Lohn des Lebens gibt.“ In der Apokalypse heißt es: „Ein Holz stand da, das trug zwölflei Früchte: die Blätter waren zum Essen und die Blätter dienten zur Gesundheit der Heiden.“

Der Dichter Benantius dichtet von dem Kreuze: „O du gewaltiger, süßer und erquickender Baum, der du an deinen Zweigen neue Äpfel trägst.“ Denn der Paradiesbaum wurde auch mit Beziehung auf das Wort: *malum e malo*, namentlich in der römischen Kirche, für einen Apfelbaum gehalten und die Frucht, mit welcher Eva von der Schlange verlockt worden sey, wurde als Apfel gedeutet. Es war also für die Christen an ihrer Weihnacht kein schöneres Symbol ihrer Feier zu finden — der Waldlämpchen der Juden gegenüber — als das Bild des Baumes aufzurichten, welcher die Wiedererlangung des Paradieses, also die Einweihung des ewigen Tempels, die Reinigung des Herzensaltars abbildete. In der Weihnacht, mitten im Winter, wie man Haggai's Prophetie auslegte, begann der geistliche Frühling. In ihr ging in Erfüllung, was im hohen Lied verkündet ist: „Der Winter ist vorüber, die Blüthen lassen sich am Boden sehen, die Zeit des Gefanges ist gekommen.“ Die geistlichen Gedanken trug das römische Volk in Bilder und Bräuche über. Das beste Abbild des Baumes, der im Winter grün ist, ist namentlich den germanischen Völkern die Tanne; mitten im Schnee leuchtet ihre Frühlingsfarbe. Wenn Lichter sie erhellen, Äpfel sie schmücken, welches ein so reiches und lehrreiches Bild der Wiederkehr paradiesischer Zeit, die in Jesus Christus erschienen ist! Die Tanne bildet zumeist die Form eines Tempelleuchters ab. Sie stellt daher den hölzernen Weltleuchter dar, der symbolisch das Licht trägt, wovon das Weihnachtsevangelium herrlich verkündigt, daß es in der Finsterniß scheint und trägt die Äpfel der Gesundheit für alle Heiden. Man hat in neuer Zeit mehrfach die Meinung ausgesprochen, daß der Brauch, einen Tannenbaum am Christabend anzuzünden und mit Lichtern zu behängen, ein besonders protestantischer sey, im Gegensatz zur Krippe, die mehr dem katholischen Volke eigen sey; dieß ist ganz unbegründet. Daß der Brauch des Tannenbaums mit Äpfeln viel älter, als die Reformation sey, ergeben schon die mittelalterlichen Sagen von Apfelbäumen in der Christnacht, die namentlich im Süden Deutschlands verbreitet sind, und wie Pauli *) berichtet, gerade mit Bezug auf Haggai's prophetische Worte entstanden sind.

Außerdem waren nicht alle eifrigen protestantische Theologen mit dem Brauche ein-

*) Von Schimpff und Ernst. Stratsburg 1622. Blatt CII a.

verstanden, während er sich in katholischen Ländern nicht minder erhalten. Wir müssen ihn vielmehr als den eigentlichen alten Brauch der Völker ansehen, bei denen der 25. Dezember als Weihnacht zuerst geltend worden ist. Wie dieses Datum die Weihe Christi im Gegensatz zum Tempel in Jerusalem darstellt, so der Tannenbaum das größte Urbild des Tempelleuchters. Die Krippe dagegen, als die Abbildung der geschichtlichen Geburt Christi, ist ein Brauch, der sich mehr der doketischen und spiritualistischen Meinung gegenüberstellt, die nicht den geborenen, sondern den getauften Christum verehrt. Der Brauch drückt in seiner ganzen Art den lebendigen Glauben aus, daß in der Geburt Christus „erschienen“ ist, daß das Wort Fleisch geworden ist. Will man also einen verschiedenen Gedanken in beiden Bräuchen annehmen, so ist der Tannenbaum mehr den Juden und ihrer Lehre, die Krippe den Irrlehrern und Spiritualisten gegenüber, in's Volk eingepflanzt worden. Um so wunderlicher daher, wenn in neuester Zeit die Juden nach christlicher Art den Weihnachtsbaum aufrichten, anzünden und ihre Kinder darauf sich freuen lassen.

4. Denn am Weihnachtsbaum hängen Gaben, um Freude zu machen. Weihnachten ist das Fest der unfäglichsten Freuden. Ein Christ, der glaubt, kann die Tiefe der Weihnachtsfreude kaum ahnen, viel weniger ausdenken. Man kann verstehen, was von einem Abte Obilo gesagt, er habe sich, wenn die Verkündigung an die Hirten erschallt, vor Freuden auf dem Boden gewälzt. „Ich wünschte,“ sagte der heilige Franciscus, daß auch die Wände Fleisch äßen, wenn's möglich wäre.“ Es sollte Jeder fröhlich seyn, man sollte sich's wohl seyn lassen bei Speis und Trank und keine Lehre nehmen die Menschen lieber an. Es erfordert die Festspeise, Kuchen und Fladen, Röhre und Knädel, Pillen und Striezel, eine besondere Abhandlung von deutscher und christlicher Sitte. Es beklagt sich freilich schon Bernard von Clairvaux, „daß die Leute mit solchem Eifer Kleiderstaat und Lederbissen zubereiten, „als wenn Christus dergleichen erwartete.“ Es fehlte auch nicht an übelem Unfug, den Trunksucht, das alte Lied auch an diesen heiligen Tagen mit sich führte. — Aber freilich sollte man nicht bloß selbst sich freuen, sondern auch alle Andere fröhlich machen. Man soll die Armen speisen; der Thiere wurde gedacht; man beschenkte, wen man liebte. Die Weihnachtsbescherung ist fast zu einer Industrie geworden, die den Gedanken der Liebe darin vernachlässigt. Im Norden hat sich die schöne Sitte des Tullklapp eingebürgert. Es war ein himmlisches Wort — ein Geschenk vom Himmel, das für alle Welt in der Weihnacht zu den Menschen herabkam. Dieß soll zur Lehre und Freude Tullklapp nachahmen. Plötzlich — ein Klapp, ein Klopfen geht voran — fliegt ein Geschenk herab. Den Boten sieht man nicht, auch nicht den Geber. Das Unerwartete, wie vom Himmel Geflogene, soll ausgedrückt seyn. Tullklapp heißt die Gabe, weil Tull der Name des Festes ist. — Man ließ Armen und Bettlern wie Kindern ein besonderes Recht, nur zu Armen und Kindern im Geiste kann Jesus immer nur kommen.

Aber noch Besseres dachte man zu geben. Scanderbeg wollte selbst nicht einmal Türken etwas am Weihnachtsfeste zu Leide thun. Schon Theodorich der Große suchte Leidende zu besuchen, Niedere zu befördern. Karl der Große gebot, Gefangenen im Loos zu erleichtern. Es soll ein Fest des Friedens, der Liebe und Freude für Alle seyn.

Bis zu Epiphania hin — zwölf Tage dehnt sich die Weihnachtsfreude aus. Im Jahr — das Fest der Beschneidung, die zweite Weihe hat davon vielfachen Theil zu halten. Ein lieblich Bild ist die Schilderung, nach welcher Dorothea Sibylla von Danzig (das liebe Dorel) alle Kinder von 6 bis 12 Jahren in der Stadt am Neujahrstag 1611 beschenkte und grüne Tannenbäume mit vielen Lichtlein *) brannten. Die evangelischen Kirchen behaupten die Feier der Weihnacht in alter Liebe und Freude. Der puritanische Eifer, es abzuschaffen, der wissenschaftliche, das Datum desselben anzugeben

*) Schmidt, Denkwürdigkeiten aus dem Leben der Herzogin Dorothea Sibylla. Brigg 1811. S. 65.

beide gesehert. Wenn die evangelische Gemeinde und Familie ihre Krippe und Anstalt in rechtem Verständniß aufbaut und Alt und Jung dabei nicht bloß mit Speisen verzärtelt, sondern belehrt und erbaut — wenn eine heilige Sabbath-Abend-Essen und Trinken, Geben und Nehmen heiligt — wenn den Abend eine ernste Predigt, worin die Stimme des Evangeliums laut wird, heiligt — dann wird die Predigt des Festes, „wenn sie die große Freude verkündigt,“ empfängliche Herzen und junge Seelen finden; — Jesus Christus möchte dann bei ihnen einlehren, und zwar heute und jetzt und in Ewigkeit.

Auf Weihnachtsbräuche und Aberglauben weiter hier einzugehen, verbietet der Raum, zugemessen ist. In meinem obengenannten Buche habe ich viele derselben besprochen *) und auch die neuen Grundsätze hervorgehoben, von denen ich meine, daß sie im Einklange zu christlicher Meinung aufgefaßt werden müssen. Paulus Caspel.

Weihrauch (*λίβανος*, *λίβανωτός*, thus; vom Anzünden, *inconsum*, *inconsum* *ris*; das Veräuchern damit: *inconsare*, *inconsatio*) wurde sowohl in den heidnischen Zeiten, als in dem jüdischen Tempeldienst, theils für sich allein, theils mit anderen Functionen vermischt, entweder in selbstständigen Cultusakten oder bei dem Darbringen Opfer angezündet, eine symbolische Handlung, welche das Weisopfer der Andacht, insbesondere das Opfer des Gebetes, das gleichsam als duftender Wohlgeruch zu Gott aufsteigt, versinnbildet (vgl. den Art. „Räuchern“). Diese symbolische Beziehung des Weisopfers auf das Gebet, schon Ps. 141, 2. ausgesprochen, klingt in der alttestamentlichen Bildersprache der Apokalypse an: die 4 Thiere und 24 Ältesten, welche den Thron Gottes umgeben, halten in ihren Händen goldene Schalen, aus denen duftende Rauchwolken, die Gebete der Heiligen (5, 8), aufwallen. Die Pfanne, in der der Weihrauch angezündet wurde, hieß schon bei den Römern *thuribulum*. Auch nicht eine Spur deutet darauf hin, daß der Weihrauch und das Räuchern in der ältesten christlichen Kirche gebräuchlich gewesen wäre; wohl aber sprechen direkte Zeugnisse für das Gegentheil. Die einzigen Opfer, welche die alten Christen in ihrem geistigen Culte erlaubt hielten und in denen sie die Functionen ihres allgemeinen Priestertums ausübten, waren das Gebet und die eucharistischen Oblationen: die anderen galten ihnen als abgeschwundene Schatten des abrogirten Ceremonialgesetzes, theils als heidnische Functionen. Auch den Gebrauch des Weihrauchs in Cultushandlungen beurtheilten sie aus diesem Gesichtspunkt. Tertullian sagt (*Apolog.* c. 30): *Ei offero opimam et nobis hostiam, quam ipso mandavit, orationem de carne pudica, de anima innocenti, de Spiritu Sancto profectam (cf. de orat. cap. 23 in fine) . . . non sine thuris unius assis.* (*Apol.* c. 42: *Thura plane non omimus*). Nur als Mittel im Privatleben unangenehme und schädliche Gerüche zu verbannen, will dieser Schriftsteller den Gebrauch des Weihrauchs gelten lassen (*de cor. milit.* 10): *Si meum alicuius loci offenderit, Arabias aliquid incendo, sed non eodem ritu neque levi habitu, quo agitur apud idola.* Athenagoras (*legat. pro Christ.* c. 13) berichtet, da Gott selbst der vollkommene Wohlgeruch sey, so bedürfe er keines wohlriechenden Räucheropfers: *Ἐνμιάτων εὐωδίας, αὐτὸς ὢν ἡ εὐωδία τελεία, ἀνευδής καὶ ὁσδεής.* Arnobius will die Heiden (*adv. gent.* lib. VII. c. 26) überführen, daß das Anzünden des Weihrauchs selbst in ihren Culten eine Neuerung (*novella res*) sey, der Name Pompilius und die Etrusker noch nichts gewußt hätten, und gibt ihnen zu bedenken, daß, wenn das Unterlassen dieses Gebrauches eine Sünde und Vernachlässigung der Götter seyn solle, damit die schwerste Anklage gegen jene ersten Zeiten der Christenheit erhoben werde: *Sin autem temporibus priscis neque homines neque huius thuris expetivere materiam, comprobatur et hodie frustra illud inanius praestari, quod neque antiquitas necessarium credidit et sine ullis novitas rationibus appetivit.* Cyrillus von Jerusalem erwähnt den *suffitus sacer* in der

*) Vgl. das von mir herausgegebene Berliner Wochenblatt 1862, Nr. 12.

flüchten mythagogischen Katechese ebenso wenig, als die apostolischen Constitutionen gleich beide eine bis in das Einzelste gehende Darstellung aller bei der Abendmahl üblichen Gebräuche gegeben haben. Auch findet sich keine Spur davon bei I und Optatus von Mileve. Wenn daher ältere katholische Schriftsteller, wie Bonrum liturgic. lib. I. c. 25, §. 9), den Tadel der Alten nur auf das Anzünden Weihrauchs in den heidnischen Tempeln und auf die Betheiligung am heidnischen (dienst bezogen, und trotz des Schweigens der Väter oder ihrer direkten Gegenzug auch in den christlichen Kirchen diese Sitte als ursprünglich bestehend und nach a scher Ueberlieferung aus dem alten in den neuen Bund übertragen dachten, so w nur ein abgenutzter Kunstgriff fictivser Geschichtsfälschung, den Neuere, wie B und Käst, mit Recht aufgegeben haben.

Eine Stelle bei Ambrosius hat man ohne Grund als Zeugniß für die Räucherung benützt. Denn wenn er (Exposit. Evang. Luc. lib. I. Nro. 28) sagt, daß er Christen, wenn sie die Altäre beräuchern und das Opfer darbringen (nobis quoque lentibus altaria, sacrificium deferentibus), ein Engel assistire, daß sich sichtbar (nach Luk. 1, 11), so verräth schon Gedanke und Ausdruck, daß sich der Re Allegorien betrage; noch deutlicher tritt dieß in einer anderen Stelle des dem Am beigelegten, aber wohl später abgefaßten Buches, de sacramentis (lib. IV, 4), wo auch der zweiten Stiftshütte (secundo tabernaculo) ihr wohlduftender Räucher (thymiatorium) zugeschrieben, aber sofort dieß durch die Voraussetzung erläutert daß die Gemeinde frei von Verbrechen und schwerem Irrthum ein guter Werk Christi sey. Indessen bedurfte es nur eines Schrittes, um von dieser bildlichen weise zur symbolischen Cultushandlung zu gelangen. Die ersten sicheren Spur folgende: In den apostolischen Canones (can. 3) wird das Räucherwerk (Thuribulum) Zeit der Darbringung des Opfers unter den nothwendigen Requisiten für den aufgeführt und bei Dionysius dem Areopagiten (de hierarch. ecclasiast. cap. 3) angeordnet, daß die Opferhandlung mit dem Räuchern vor dem Altare eröffnet w Es kann daher nicht auffallen, daß Evagrius (hist. ecoles. lib. VI, 21) bereit goldenes Rauchfaß (Thuribulum) erwähnt, welches der persische König Chosro Kirche zu Jerusalem geschenkt hat. In den orientalischen Liturgieen kommt dann die Thurifikation der Elemente vor und es werden für dieselbe bestimmte Gebets larien vorgeschrieben. Dagegen fehlt in den älteren römischen Sacramentarien jede einer Thurifikation bei der Messe. Nur in der fränkischen Kirche finden wir si Eingänge des Mittelalters bezeugt. So sagt Hinkmar von Rheims (Capital. lib. bei Harduin Concil. Collect. V, 392): Ut omnis presbyter thuribulum et incensum habeat, ut tempore, quo evangelium legitur et finito offertorio super oblato inoensum, ut in morte videlicet redemptoris, ponat. Eine ähnliche ordnung führt Harduin aus Rouen'schen Concilienakten**) zum Jahre 878 an. derselben symbolischen Anschauung werden in der Osterkerze, die bekanntlich den 8 standen als das Licht der Welt darstellt, fünf Weihrauchkörner gelegt, zur Ande der fünf Wunden, denen das Blut des Erlösers als das schlechthin wohlgefällige

*) Cod. Theod. I. XV. tit. 4. de imaginib. imperialib. lex unic. findet sich ein Verbot jüngerer Theodosius vom Jahre 425, den Bildsäulen der Kaiser Adoration zu erweisen. Gregorius weist in seiner Commentation dieses Gesetzes nach, daß nicht bloß die Heiden den 8 schen, sondern auch christliche Magistrate später den christlichen Kaisern diese Ehre erzeigt vor ihren Bildsäulen Weihrauch angezündet hätten. Namentlich hat der Arianer Philastrius in seiner Kirchengeschichte (II, 18) gegen die Homousianer die Anklage erhoben, daß sie das denken Kaisers Constantin des Großen auf diese Weise feierten.

**) Ibid. VI, 205. Er nennt das Concil Concilium Rodomi regnante Ludovico rege wig der Stammes 877—879). Diese Beschlüsse will Harduin unter Rotomagensischen Concilienakten gefunden haben. Da sie Mansi nicht hat, scheinen sie unzuverlässig. Rotomag übrigens weder, wie Vater im katholischen Kirchenlexikon (Art. „Räucherung“) angibt, noch wie Erard (Abendmahl I, 478. 483) übersezt, Remagen, sondern Rouen.

würstige Opfer für die Sünden der Welt entströmte (vergl. meinen Art. „christliches Scha“). Noch Ivo von Chartres († 1116) bezeugt in dem *Mitrologus* (de eccles. servationib. cap. 9): Romanus ordo praecipit, ut incensum semper praecedat angelium cum ad altare sive in ambonem portatur, non autem concedit, ut obolo in altari thurificetur, quod et Amalarius in prologo libri sui de officio Romanos devotare fatetur [Amalarius von Metz sagt in der zweiten Vorrede: Post evangelium non offerunt incensum super altare], quamvis modo a pluribus, imo paene omnibus usurpetur.

Das römische Messritual schreibt im ordo missae folgende Incensationen bei den Messen vor: 1) Vor dem Introitus benedicirt der Celebrirende das Räucherfaß mit den Worten: Ab illo benedicaris in cuius honore cremaberis, nachdem er auf das Rauchfaß aus der Hand des Diakons genommen, beräuchert er den Altar wird selbst vom Diakon beräuchert. 2) Vor dem Evangelium benedicirt er auf's Neue den Weihrauch in der vorgeschriebenen Weise und beräuchert drei Mal das Buch, er die Perikope liest. Nach der Verlesung wird er wiederum von dem Diakon beräuchert. 3) Bei dem Offertorium benedicirt er nach dem Veni Sanctificator omnium den Weihrauch zum dritten Male mit den Worten: Per intercessionem beati Michaelis stantis a dextris Altaris incensi (nach Euf. 1, 11., wo aber der Engel selbst B. 19. Gabriel nennt — ein unverkennbarer lapsus memoriae des Rituals!) — Incensum istud dignetur Dominus benedicere etc. Hierauf thurificirt er die Diakonen, indem er drei Mal über dem Kelch und der Hostie, und drei Mal von der Linken zur Rechten, ein Mal von der Rechten zur Linken um dieselben das Rauchfaß schlingt mit den Worten: Incensum istud a te benedictum ascendat ad te, Domine, etc. Dann beräuchert er den Altar, indem er die Worte Ps. 141, 2—4. spricht: Ascendat, Domine, oratio mea sicut incensum in conspectu tuo etc. Zuletzt benedicirt der Diakon den Celebrirenden und den die Patene haltenden Subdiakon, der Thuriferarius beräuchert den Diakon, die Acoluthen und die Gemeinde. Die Incensation: Oblata hat erst spät in den römischen Ritualien und Ordines Eingang gefunden; in dem Messbuch wird bereits, wie wir sahen, als römische Sitte von Amalarius und Ivo erwähnt, und kann darum nicht, wie Rüst (Liturgik des katholischen Cultus II. 567) will, erst im 14. Jahrhundert entstanden seyn. Außerdem findet die Incensation Statt bei der feierlichen Ertheilung des Segens mit dem eucharistischen Sakramente (Rüst a. a. O. II, 568, vgl. 516 flg.), bei verschiedenen Weihen, bei den Feiern und bei den Processionen, in denen der Thuriferarius mit dem Rauchfaß vor dem Diakon mit dem Kreuze den Zug des Klerus eröffnet (vergl. Rituale a. de processionibus). Auch die Reliquien werden meist unter Thurification gezeigt.

Für die Zusammensetzung des Incensums finden sich in den liturgischen Büchern Vorschriften, welche sich auf 2 Mos. 30, 34 flg. stützen. Es soll aus edlen Ingredienzen, besonders reinem Weihrauch, bestehen: gemeinere Stoffe dürfen nur in geringerer Quantität beigemischt werden (Gavanti Thesaurus rituum Tom. I. Comment. in r. Miss. P. II. Tit. IV. Num. 4. Not. f. nach dem Caerim. Episc. I. c. 23).

Thurification gehören auch bestimmte Gefäße: es werden dertel in den liturgischen Büchern hauptsächlich drei erwähnt: 1) die *acerra*, bei den Römern theils die Räucherpfanne, auf welcher man die wohlriechenden Substanzen verbrannte, theils die *arcula*: das thurarium, worin man sie aufbewahrte. In den kirchlichen Sprachgebrauch das Wort vornehmlich in der letzteren Bedeutung übergegangen; dieses Aufbewahrungsgefäß wird auch *pyxis thuris*, *incensarium*, *navicula incensi*, *hanapus* genannt; das *thymiaterium*, das große Rauchfaß, welches an der Seite des Altars anbracht, die duftenden Wohlgerüche nach allen Seiten verbreitet; 3) das *thuribulum* ist das noch jetzt in der Kirche übliche Rauchfaß, das getragen und geschwungen wird. Es besteht aus einem Kohlenbeden, in welchem der Weihrauch verbrannt wird

und einem Deckel, und hängt an drei Ketten, die in einem Ringe vereinigt sind. In Innocentius' III. (lib. I. c. 17) mythischer Auslegung bezeichnet die Dreizahl die einfache Einigung in Christo zwischen Seele und Leib, Gottheit und Seele, Gottheit Leib; wenn noch eine vierte hinzu kommt, die Einigung der Gottheit mit dem positum, d. h. der Totalität, der menschlichen Natur. Andere Deutungen hat De (rationale officiorum div. IV, 70). Die Rauchfässer waren oft aus edlem Metall Steinen in kunstreicher Form gearbeitet. Die von katholischen Schriftstellern h wiederholte Angabe des lib. Pontific., daß schon Constantin der Große an römische Thymiaterien von gebiegenem Golde und mit Edelsteinen besetzt geschenkt habe, ver nicht mehr Glauben, als manche andere berühmte Donationen dieses Kaisers, denen Niemand weniger, als er selbst, gewußt hat.

Nach Bellarmin (de miss. II, 15) bedeutet die Incensation 1) den guten G des Evangeliums; 2) die Gebete der Heiligen; 3) die in Wolken gefüllte W Gottes; als Zweckmäßigkeitgrund führt er 4) die Verbannung der durch eine f Versammlung nothwendig entstehenden üblen Ausdünstungen in den Kirchen an. Th von Aquino hat (Summ. P. III, qu. 83. art. 5 ad 2m.) schon den ersten und di Grund und weist darauf hin, daß die Thurification nicht auf ceremonialem Gebote göttlichen Gesetzes, sondern auf Anordnung der Kirche beruhe und überhaupt nicht Wesen der Messe begründet, sondern nur der Feier derselben angemessen sey. In protestantische und katholische Schriftsteller, wie Baumgarten (Erläuterung der h lichen Alterthümer S. 504 fig.), de Vert (Explicat. des ceremonies de l'Égl Tom. III, 754), Martini (de thuris in vet. Christian. sacris usu, Lips. 17 haben den ursprünglichen Zweck der Incensation in äußerlicher Weise zu erklären theils um dem Modergeruch der in den Kirchen befindlichen Gräfte zu begegnen, theils um die dumpfe Luft in den alten Katakombengottesdiensten weniger fühlbar zu ma theils um den Reliquien der Heiligen unter den Altären die Ehrenbezeugungen zu weisen, die im Morgenlande Herrschern zu Theil wurde. Dieser oberflächliche Pragmatismus hat die historischen Thatsachen zum Theil gegen sich. Der Ursprung der rüdrückung ist vielmehr in der in den späteren Jahrhunderten immer entschiedener h vortretenden Vorliebe für alttestamentliche und heidnische Cultusformen zu suchen insbesondere in der nahen Affinität, welche das Räuchern — an sich schon ein Opf — zu der Idee des Opfers überhaupt hat. Je mehr der ganze katholische Cultus diesem seinen Höhe- und Mittelpunkt anstrebte und den sacrificiellen Charakter in h zur immer schärferen Ausprägung brachte, desto leichter konnte sich die Thurification mit dem Messopfer verbinden und von hier aus wiederum den Weg zu anderen h lichen Handlungen finden. Sie entspricht überdieß der mysteriös sinnlichen Pracht, in welcher sich der Katholicismus als die jüdisch-heidnische Form des Christenthums ang und dem Zuge zum Symbolischen, den er aus der alten Welt mit herübergenommen hat. Wenn daher neuere katholische Schriftsteller mit Vorliebe darlegen, daß soß d vorchristlichen Religionen sich des Weihrauchs bedient hätten, so folgt daraus noch h neswegs, wie sie meinen, daß der Gebrauch desselben überhaupt dem Wesen der h betung entspreche, sondern nur, daß er derjenigen Stufe des religiösen Lebens angehö die das Christenthum überschritten hat.

Vergleiche Winterim, Denkwürdigkeiten IV, 1, 184 — 186. IV, 3, 388 ff Augusti, christliche Archäologie VIII, 343 — 349. X, 197. 219. XII, 64 — 72.

Georg Eduard Stryk.

Weihrauch, לְבָנָן, libanos, ἱβανός, ἱβανιωτός, thus (aus θύος, per metonymiam incensum, woher das französ. encens, olibanum = oleum libani, das wohlriechende Harz eines im glücklichen Arabien und den der Südküste der Halbinsel nahe, 5000 Fuß hohen Gebirgen, regio thurifera (Saba Jes. 60, 6. Jerem. 6, 20. Gen. 27, 21 f., Hadramaut Wellst. N. I, 196. II, 333. Ritter, Erdk. XII, 358 ff.) in Persien (Strabo 16, 782. vgl. 767. Chardin voy. ed. Amst. III. p. 13. Plin. l. 1

in Indien (Diosc. 1, 82. Strabo 16, 782), vielleicht auch, wie noch heute, an feilantischen Berberalküste (vgl. Herod. 2, 8) und um das Cap Gardafui, .promromaticum, herum wachsenden, dicht belaubten, etwa 5 Ellen hohen Baumes kranz, mit einem dem Birnbaum ähnlichen, nur kleineren und grüneren Blätter Rinde wie der Lorbeerbaum. Vergl. Herod. 3, 97. 107. Diod. Sic. 2, 41. Strab. nach Artemid. 16, 768. 778. 782. Plin. 6, 26. 32. 12, 30 ff. r. h. pl. 9, 4. u. Comm. Bod. a Stap. 976 sqq. Arr. peripl. p. 6. 158. 1, 20. Ptol. 6, 7. 24. Virg. Aen. 1, 421. Georg. 1, 57. Cyr. Al. in Jos. 60. Hierob. I, 240 sq. Diesen Baum können nach den unter sich und mit dem Botaniker Abulfadli nicht übereinstimmenden Beschreibungen der Alten die Botaniker nicht mehr mit Bestimmtheit bezeichnen; nach R. Sprengel (hist. rei 12. 257. Comm. zu Theophr. h. pl. Altona 1822. II, 343 ff. vgl. Forstäl 9. 80.) sind es Arten des Balsambaumes, amyris kataf oder kafal (s. dagegen pharm. Bot. II, 1208. 1211), die dieses Harz geben. Nach Anderen dagegen einige Arten des Wachholderbeerstrauchs, juniperus hispanica, thurifera, wie auch die picea vulg. ein weihrauch- oder sandralartiges Harz ausschwisst (Geiger 1. 275. Martins, Pharmacogn. S. 384 f.). Den in Indien wachsenden gewöhnlichen Weihrauch, kunduru (Ainalie, mat. Ind. I, 264 sqq., كندر Avicennas busadli, vom griech. χύρδρος? oliban. indicum der Officinen, in zwei Sorten, m., auch masculum, bleichgelb, durchscheinend, in rundlichen, erbsen- bis baumförmigen Körnern, von Geschmack aromatisch, bitterlich stechend, wenn angezündet, mit klarem Licht brennend und von eigenthümlich lieblichem Geruch, dem קנדר קנדרה entsprechend; der commune oder foeminum, schwarzgrau) liefert die hiesige seit 1809 näher bekannt gewordene, wild in Centralindien wachsende Bosserata oder thurifera, ind. Sillaki, und die Boswellia glabra, ziemlich große jener mit kleinen bläublauen, dieser mit weißen Blüten (Roxburgh, flor. Ind. 1. Colebrooke as. res. IX, 377). Nach Koyle rührt der arabische und indische auch von einem und demselben Baume her und die Verschiedenheit der Harze ist an Standort der Bäume bedingt; auf Bergen erhalte man einen schöneren, reinen in Thälern einen schwärzlichen Weihrauch. Nach Lassen, ind. Alterth. I, 1. 3, scheint es, daß in alter Zeit der Weihrauch als arabisches Produkt in Indien zuerst wurde. An die Stelle des schlechteren tritt in Arabien und Bengalen (vgl. Koyle in Penny Cycl. T. XVI. p. 426 sqq.) Benzoinummi, das jetzt fast ganz entlichen Weihrauch verdrängt zu haben scheint, wie denn überhaupt mancherlei Gattungen statt des ächten Weihrauchs schon in alter Zeit (Plin. 12, 32: Alexandriae, ara interpolantur, nulla satis custodit diligentia officinas — Romae adulterinae candidae gemma porquam simili) aufgefunden sind, wodurch nicht nur der Weihrauchhandel herabgekommen, sondern auch wegen Uebertragung des Namens die verschiedenen Waaren heißen bei den Arabern lubân) und Persien die Pflanze, aus welcher der ursprüngliche Weihrauch gewonnen wurde, ungewiß ist (vgl. Ritter a. a. D. S. 356 ff.). — Das Harz wird durch tiefere oder flachere Einschnitte in die Stämme und Zweige gewonnen, nach Plin 12, 32. (autumno ab aestivo partu. Hoc purissimum, candidum. Secunda vindemia est vera, tertia hieme corticibus incisis. Rufum hoc exit nec comparandum priori) und 1, 82. (πρωτεύει ὁ ἀγόνυ καλούμενος σαγονίως στρογγύλος φυσικῶς ἔστι δὲ τὸς ἄτομος λευκός τε καὶ θλασθεὶς ἐνδοθεν λιπαρός, ἐνθυμιαθεὶς τε ταχέως ἔσθιος cf. Virg. eel. 8, 65: mascula thura) im Spätsommer der bessere, reine Weihrauch sogen. männliche, der קנדר קנדרה der Bibel, im Frühjahr der schlechtere weibliche. Der reinste ist der auf unterlegte Matten von Palmblättern träufelnde; dem Weihrauch mit Schabeisen abgetragten hängen oft noch Stücke von Rinde an. Daß der Weihrauchpflanze (cultivirt?) in Palästina, besonders am Libanon vorkam, schließen wir aus Jos. 4, 6. 14. cf. Cyr. Al. in Jos. I. II. p. 230. V. p. 348: Ἀιβανός-

ῥος — λιβάνους κατάκομον und Auson. monosyll. p. 110 — ob freilich die 1 ist nicht zu erweisen. Dafür sprechen möchte, daß sowohl der indische als der arabische und ostafrikan. Weihrauchbaum auf Gebirgen wächst und daß nach Theophr. l. a. nius 21, 31. Weihrauchbäume auch in Kleinasien vorkamen; doch reicht dieß, | einige unzuverlässige Stellen bei Eurip. Bacch. 144. Athen. 3. p. 101. 14. p. Orph. hymn. in Aphr. v. 17., wo Syrien als Vaterland des Weihrauchs ge- | wird, nicht zum Beweis hin, und Celsus möchte Recht behalten, daß der Weih- | so wenig auf dem Libanon zu finden sey, als der Libanon im glücklichen Arabien. | dem trojanischen Kriege scheint der Weihrauch wenigstens in Kleinasien und Europa | bekannt gewesen (Plin. 13, 1. Arn. 7, 26. Eas. praep. ev. 1, 9), auch nach | vor Salomo's Zeit nur durch südarabische Caravanen gekommen zu seyn. Die | 777, die feinste Sorte, wurde zum Räuchopfer gebraucht, theils als Ingredien- | Räuchwerks (2 Mos. 30, 34.), theils als Beigabe des Speisopfers und der Schen- | (3 Mos. 2, 1 f. 15 f. 6, 8. 24, 7. 4 Mos. 5, 5. Jes. 43, 23. 66, 3. Sir. 24, | vgl. Bd. X, 623. 626. XII, 507. 510. XIII, 468 f.). Es wurden daher | freiwillige Gaben, חֲבִיבִים, von Weihrauch in den Tempel gebracht, wo immer ein | rath davon in einer לשכה des Tempels vorhanden war (1 Chron. 9, 29. Jer. 17, | 41, 5. Neh. 13, 5. 9.; s. Lünnius, Heiligth. S. 590). Ueber die Anwendung | heidnischen Culten s. Herod. 1, 183. 2, 40. Luc. de sacrif. 12. Jup. trag. 16. | Trist. 5, 5. 11. Met. 6, 161 sqq. 13, 635. Virg. Aen. 1, 420 sqq. Tib. el. 1, | Ael. var. hist. 11, 5. Porph. abst. 2, 16 sq. Philostr. Apoll. 1, 31. Arnob. | gent. 6, 3. 7, 26. Auch der Hindu wie der Portugiese benützt das Kundura- | gottesdienstlichen Räucherungen in Indien. Auch im gemeinen Leben bediente man | des Weihrauchs häufig zur Räucherung. Hohesl. 3, 6. Dffh. 18, 13. Athen. 15, 634. | Vgl. Ritter a. a. D. — Bochart, geogr. sacr. ed. Lugd. 1692. p. 103 sqq. | Celsius, hierobot. I, 231—246. — Rosenmüller, bibl. Alterthumsk. IV, 153 f. | Winer, RWBüch. Lezren.

Weihungen (Consekrationen), s. Benediktionen, Bd. II. S. 47.

Weihwasser (aqua benedicta, laustralis, exorzisata, aspersionis oder asperendi) | Wie viele katholische Cultusformen ist auch der Gebrauch des Weihwassers heidnisch | jüdischen Ursprungs. Die Griechen wuschen sich nicht bloß vor der Mahlzeit, sondern | auch vor der Vollziehung religiöser Handlungen, insbesondere die Hände. Das Wasser | womit dieß geschah, hieß χέριον, und bezeichnet ebensowohl das Waschwasser als das Weih- | wasser (Soph. Oedip. Tyr. 240. Aristoph. Pax 256 ed. Schaefer, Athen. IX, 1 | 409, b. und Theophr. Charact. 16, 1.; vgl. zu den beiden letzten Stellen die Note | des Casaubonus). Diese Reinigung, welche auf dem Bewußtseyn beruhte, daß man | keine der reinen Gottheit nahen dürfe, ging nicht bloß dem Eintritt in den Tempel | sondern auch insbesondere jeder Opferdarbringung, jedem feierlichen Gelübde und Gebete | voraus (daher denn εἶργειν τῶν χειρῶν geradezu heißt: den mit Blutschuld Ver- | teten von der Opfergemeinschaft ausschließen). Zu diesem Behufe waren an dem | gang der Tempel περιῶντήρια oder χέριβα, Gefäße mit Weihwasser (aqua benedi- | lis) aufgestellt. Die Reinigung damit konnte auf zweifache Weise geschehen: entweder | besprengten die Priester die Eintretenden mit einem in das Weihwasser getauchten | (περιωγνύειν ἐκ περιῶντηρίου oder ἐξ ἱερῶς χέριβος σὺν θαλλῶ, vgl. Eurip. Bacch. | fur. 930. Plin. hist. nat. XV, 30, Soz. hist. eccl. VI, 6) oder die Eintretenden selbst | zogen dieß selbst (Eurip. l. c. 928. Athen. l. c. Justin. Apol. maj. c. 62.); | aber wusch man sich vor dem Eintritt auch Hände und Füße (Hom. Il. VI, 266). | Israeiliten waren ähnliche Reinigungen, theils nach einer vorher gegangenen Be- | nignung, theils als Vorbereitung zu heiligen Handlungen, theils mit gewöhnlichem Wasser | mit Sprengwasser geboten (vgl. den Artikel „Reinigungen“ und Ewald, Alttestam. | 2. Aufl. S. 121 f.). Insbesondere war es gesetzliche Vorschrift, daß die Priester, | sie in's Heiligthum eingingen oder zum Dienste dem Altare nahen, sich Hände und

stehen, und es sollte zu diesem Zwecke ein kupfernes Becken in der Nähe des
 aufgestellt sein (2 Mos. 30, 17—21).
 durch die Taufe das Wasser überhaupt in den Augen des Christen eine hohe
 wert erhalten hatte, so darf es uns nicht befremden, wenn diese Vorstellungen
 : reinigenden Kraft des Elementes, wie sie durch das ganze heidnische und jü-
 Alterthum verbreitet waren, auch in die Christenheit eindrangen und sich hier im
 der Zeit in neuen superstitiösen Gebräuchen ausdrückten. In den ersten Jahr-
 herten findet sich freilich von diesen noch keine Spur. Zwar pflegte man vor dem
 Dienste und dem Gebete die Hände zu waschen, aber die Art, wie die älteren
 Lehrer dieser Sitte gedenken, zeugt von der Einfachheit ihrer Ansicht: sie em-
 pfehlen die Reinheit des Herzens, die an dem Betenden Gott wohlgefälliger sey, als
 gewaschene Hände (Tertull. de orat. c. 11. Chrysost. hom. 51. [al. 52.] cap. 4.
 Ath. u. Hom. in Ps. 140, 3.). Zu dieser Reinigung werden in der Vorhalle
 Kirchen seit dem Anfange des 4. Jahrhunderts Wasserbehälter erwähnt, wohl meist
 bestehende Quellen genährt; man nannte ein solches *κρήνη, πιάλη, φοιτάρ* (Soor.
 eccl. II, 38), *χέριμον* (Synesius ep. 121. meint, das öffentliche Schwert sey
 das wirksamere Reinigungsmittel für die Stadt, als *τὰ ἐν τοῖς προτεμενίσμασι
 ἕβρα*), *λουτήρ* (Chry. orat. 6 de poenit.), *κολομβεῖον, λιοντάριον*, Nym-
 phäum, *Cantharus* u. s. w. Vor der Darbringung des Opfers reichte nach Cyrill
 von Jerusalem (Catech. myst. V, 2) der Diakon dem Priester (*τῷ ἱερεῖ*, hier der Bischof)
 um ihn im Kreise umstehenden Presbytern Wasser, um ihre Hände zu waschen;
 Cyrill ausdrücklich hinzusetzt, es geschehe dieß nicht um des leiblichen Schmutzes
 willen, denn den hätten bereits die in die Kirche Eintretenden entfernt (*οὐτε γὰρ ὄνομα
 πρὸς ἔχοντες τὴν ἀρχὴν εἰσῆμιεν εἰς τὴν ἐκκλησίαν*), sondern zur Andeutung
 der eiflichen Reinheit, welche die Heiligkeit der Handlung voraussetze, so legt er offenbar
 der Händewaschung des Klerus eine symbolisch-liturgische Bedeutung bei, während
 der vorgängigen Reinigung der die Kirche betretenden Gemeinde bloß eine durch
 laßand gebotene Waschung steht. Doch fehlt es auch nicht an Zeugnissen, daß
 mit dieser Waschung einen symbolischen Sinn verband; Eusebius erzählt (hist.
 X, 4. §. 39. 40.), daß Bischof Paulinus in der Vorhalle der in der diokletiani-
 schen Verfolgung zerstörten und von ihm im Jahre 315 wieder prachtvoll erbauten
 Kirche zu Tyrus inmitten der vier umgebenden Säulengänge einen freien Platz an-
 habe, in welchem die Quellen (*κρήναι*) ihre Fluthen als *ἱερῶν καθαρῶν σύμ-
 πλοῦν* ergossen hätten, damit Niemand mit unheiligen und ungewaschenen Füßen das
 Heiligtum betrete. So schwanken die alten Zeugnisse und lassen es unentschieden, ob
 die Reinigung vor dem Eintritte in das Gotteshaus lediglich in der äußeren Zweck-
 heit oder zugleich in einer höheren sinnbildlichen Auffassung begründet gewesen sey.
 mag wohl das Ursprüngliche, diese das nachträglich Hinzugegetene seyn. Keine
 deutet darauf hin, daß man das Wasser vor den Kirchen geweiht habe. Wenn
 der Verfasser des Artikels „Weihwasser“ im katholischen Kirchenlexikon (Kraft) für
 die Annahme auf des Basilius Schrift de spiritu sancto c. 27. §. 66. beruft, so
 ist zu übersehen, daß hier von der Weihe des Taufwassers, nicht aber von der der
 Inustralis, die Rede ist: nur jene führt Basilius auf apostolische Tradition zurück,
 aber kennt er nicht. Noch weniger besprengte die alte Kirche die in das Gottes-
 haus Eintretenden: man verabschente dieß als heidnische Sitte. Sozomenus erzählt
 (6): als Kaiser Julian in Galatien in einen heidnischen Tempel eingetreten sey,
 um zu opfern, habe ihn der Priester an der Schwelle empfangen und nach hellenischem
 Gebräuche (*νόμῳ ἑλληνικῷ*, dieß hätte Sozomenus nicht sagen können, wenn in der
 östlichen Kirche der gleiche Gebrauch bestanden hätte; ein späterer Abschreiber tilgte
 in einer Handschrift *ἑλληνικῷ* und schrieb dafür *ἐκκλησιαστικῷ* vgl. Valerius zu
 Stelle) mit einem in Weihwasser getauchten Zweig besprengt; da aber ein Tropfen
 fiel auf das Gewand des damaligen Tribunen der Jovinianer, nachmaligen Kaisers

Valentinian, gefallen sey, so habe dieser, weil er Christ gewesen, den Priester geküßet die benetzte Stelle abgerissen und unwillig von sich geworfen, was die Veranlassung geworden sey, daß ihn der heidnische Kaiser unter dem Vorwande, er vernachlässige kriegertischen Pflichten, später abgesetzt und verbannt habe.

Mag auch immerhin die spätere Sitte, sich beim Eingange in die Kirche mit Wasser zu besprengen, in einem originären Zusammenhange mit jenen Waschungen und Reinigungungen der alten Christen in der Vorhalle des Tempels stehen, der Sinn, der damit verband, ist ein durchaus verschiedener und weist auf superstitiöse Vorstellungen hin, die man seit dem 4. Jahrhundert sich von den Wirkungen eines kirchlich geweihten Wassers zu bilden anfing. Diese Vorstellungen waren wohl aus dem Heidenthume herübergekommen und wurden nur kirchlich umgebildet. Zunächst finden wir, daß das Taufwasser, das ja schon frühe durch Gebet geheiligt wurde und von dem nach einer alten, schon durch die clementinischen Homilien und Recognitionen, durch Iulian und Eyprian und noch heute, in der römischen Kirche wenigstens rituell die benedictio fontis bezeugten Ansicht (vgl. meinen Art. „Pascha“ Bd. XII S. 1) man annahm, daß es dadurch die Kraft empfangt, selbst zu heiligen, die Dämonen zu treiben, Krankheiten, die man als Wirkung der Dämonen ansah, zu heben und die Gesundheit zu fördern, zu solchen Zwecken verwandt. Epiphanius erzählt (Haer. I. cap. 4.), daß der ebionitische Patriarch Eliel zu Liberias, als er sich dem Tode näherte, die katholische Taufe und Eucharistie verlangte und zu diesem Zwecke den wohnenden Bischof zu sich kommen ließ; da er aber sich schämte, dieß vor den Andern seiner Sekte zu gestehen, habe er diese Handlungen bei verschlossener Thür und dem Vorwande eines medizinischen Verfahrens vornehmen lassen. Von dem ebionitischen Apostel Josephus, der selbst zur katholischen Kirche übertrat und vom Kaiser Constantinus zum Comes in diesen Gegenden bestellt wurde, will er selbst gehört haben (cap. 16) daß er noch vor seiner Belehrung einen Nasenden, der nacht umherlief, durch geheiligtes Wasser geheilt habe. Er zog ihn nämlich zu sich, verschloß die Thüre, nahm ein Gefäß voll Wasser und besprengte es mit dem Kreuze (*σφραγισας τὸ ὕδωρ*) und besprengte den Nasenden mit den Worten: „Im Namen Jesu, des Nazareners, des Gekreuzigten, gehe aus, Dämon, und er werde gesund!“ Sofort sey der Wahnsinnige schreiend und schäumend zu Boden gestürzt, aber nachdem er eine Zeit lang bestunungslos wie ein Todter dagelegen, habe er sich erhoben, ein Kleid verlangt, seinem Retter gedankt und in der Stadt den Tod verkündigt. Da Epiphanius in diesem Vorgange eine Wirkung der Kraft Christi an den Josephus erblickt, sich der katholischen Kirche anzuschließen, so hat diese Heilung nicht als ein specifisch ebionitisches Verfahren, sondern nur als eine katholische Kraftwirkung angesehen haben, die den Verblendeten mit geheimnißvoller Macht dorthin weisen sollte, wo ihre Heimath ist. Dagegen berichtet er von den Ebioniten und Anderen, daß sie sich in den warmen Quellen zu Gadara badeten, um die Krankheiten zu bannen, die das Heer des Teufels sehen (*νοσημάτων δῆθεν ἀποβολῆς ὅπερ ἐστὶ διαβολικὸν στρατήγημα*); denn dort wirke Gott Wunder (cap. 7.). Als zu seiner Zeit erwähnt Chrysostomus in seiner Rede de baptismo Christi (§. 2.), daß er am Epiphaniensfeste gehalten: weil an diesem Tage Christus getauft worden sey und die Natur des Wassers geheiligt habe, schöpften um Mitternacht am Feste Alle Wasser und brächten es, weil an diesem Tage die Gewässer geheiligt werden (*ἅρα δὴ σφραγισσάμενοι τῶν ὑδάτων*), in ihre Wohnungen; dieses Wasser verderbe nicht durch die Länge der Zeit, sondern bleibe ein, zwei und oft drei Jahre frisch und übertrage dann das eben aus den Quellen geschöpfte. Es muß dahingestellt bleiben, ob das Wasser, das Chrysostomus in dieser Stelle erwähnte Wasser aus dem Taufquell der Kirche geschöpfte wurde — denn in der morgenländischen Kirche war das Epiphaniensfest neben dem Epiphaniens- und Pfingsttage solenne Taufzeit (Greg. Nazianz. orat. 40. de baptismo) und in die Vigilie desselben wurde das Taufwasser consecrirt —, oder ob sich Chrysostomus die heiligende Wirkung der Taufe Christi so groß denkt, daß durch dieselbe das Wasser

stärkste geschöpfte Wasser der Quellen überhaupt eine übernatürliche Kraft für Heiden empfangen habe; im letzteren Falle würden wir uns an das Heilwasser des späten Mittelalters erinnern sehen, das, in der Weihenacht oder der Ofternacht gesegnet, mit wunderbaren Heilkräften ausgestattet gedacht wurde. Der Gebrauch, den von jenem Wasser machte, wird zwar von Chrysostomus nicht näher bezeichnet, ohne Zweifel diente es als Trank und Besprengemittel für Gesunde und Kranke. Die Wunderkraft man überhaupt dem benedicirten Wasser beilegte, zeigt eine Stelle Theodoret in der Kirchengeschichte. Dieser berichtet nämlich (V, 21.), als der neu-lichste Bischof Marcellus von Apamea, von Militärgewalt unterstützt, in seine Döcese zurückgekehrt sey und den massiven Zeustempel durch Feuer habe zerstören wollen, sey ein großer Dämon erschienen und habe die Gewalt der Flammen unschädlich gemacht; sofort brachte der Bischof das Wasser (το ὕδωρ, wohl das Weihwasser) bringen, stellte es unter den Altar und bat Gott, die Ohnmacht des Dämon zu offenbaren; hierauf ließ er durch den Diakon Equitius die Wände und Säulen des Tempels mit dem Wasser besprengen, und alsbald entfaltete das Feuer seine Macht und legte das Gebäude in Asche. Doch selbst die Besprengung eines Heiligen reichte hin, dem Wasser eine solche Kraft zu geben. Nach Hieronymus (vita Hilarii cap. 20.) ließ der heilige Einsiedler Hilarius seinen mit gewöhnlichem Wasser gefüllten irdenen Becher einem bittenden Christen, der Pferde zu den circensischen Spielen hielt, reichen, und als dieser dieselben mit dem Wasser besprengte, war der heidnische Zauber gelöst, womit ein heidnischer Concurrent sie durch magische Künste zu gewinnen hatte, und sie trugen nun den Sieg im Wettlauf davon, während die Pferde des Gegners nicht von der Stelle kamen: der Erfolg war so augenfällig, daß die Heiden diesen, Mareas (so hieß der Heide) sey von Christus überwunden. Durch alle diese Erfahrungen geht ein gemeinsamer Zug hindurch: man glaubte eines Schutzmittels zu bedürfen, um sich durch die Einflüsse dämonischer Gewalten, wie sie in dem Heidenthum die Macht entfalteten, sicher zu stellen, und man suchte es in dem Wasser, das durch das Christenthum eine Weihe empfangen hatte. Diesem Bedürfnisse kam die Kirche entgegen: schon die clementinischen Constitutionen enthalten eine angeblich apostolische Verordnung (VIII, 29), welche den Bischof oder in dessen Abwesenheit den Presbyter beauftragt, Wasser und Del für den häuslichen Gebrauch zu weihen mit der Formel: *in nomine Domini, Deus der Gewalten! . . . der du das Wasser gibst zum Trank und zur Reinigung und das Del, um das Angesicht zu erheitern zum Schmucke der Freude, gebe nun auch selbst dieses Wasser und dieses Del im Namen dessen, der, oder derer, die es gebracht hat, und verleihe ihm die Kraft, die Gesundheit zu fördern, Krankheiten zu vertreiben, Dämonen zu verscheuchen und jeder Nothstellung zu helfen* u. s. w.

Aus diesen beiden Faktoren, der Sitte der Reinigung vor dem Gottesdienste und der Anwendung des Wassers zur Abtreibung und Vernichtung dämonischer Gewalten, entwickelte sich der mittelalterliche Gebrauch des Weihwassers in Kirche und Haus erwachsen. Die wichtigsten nachweisbaren Momente dieser Fortbildung, für welche das Zeitalter der Völker das entscheidendste ist, sind folgende. Als die vieredigen Säulenvorhöfe vor den Kirchen im neunten Jahrhundert seltener wurden, sah man sich genöthigt, den Altar in denselben in die Kirchen selbst zu verlegen; dieser wurde nun zum Weihwasseraltar (cf. Pollicia de christ. eocles. politia I, 133); die Weihe des Wassers, von den clementinischen Constitutionen zuerst angeordnet, mag bereits allgemeiner in die Sitte eingedrungen seyn. Die pseudoisidorischen Dekretalen bringen in dem ersten Briefe Gregors I. (angeblich um das J. 119 nach Chr. Geb. verfaßt) eine Anordnung, die in Gratian's Decret de consecr. Dist. III. can. 20. übergegangen und von Kraft des katholischen Kirchenlexikon im Artikel „Weihwasser“ mit ungläublicher Naivität für heilig gehalten), welche die Priester anweist, Wasser mit Salz vermischt zu segnen, weil die Besprengung mit demselben das Volk reinige und heilige, das Salz aber die Unreinigkeit hebe, die Befleckten heilige, die Güter vervielfältige, die Nothstellungen des

Satans abwehne und vor der List böser Geister (*phantasmatum versutia*) Auch Gesundheit des Leibes und der Seele wird dem Gebrauche desselben als beigelegt. Schon Walafried Strabo beruft sich auf diese Constitution (*de re c. 29.*) und hebt namentlich hervor, daß die Wohnungen der Gläubigen damit würden. Leo IV. befiehlt in seiner sogenannten Homilie im J. 847 (Tom. supplom. Mansi p. 913 Nro. 20.), daß das Weihwasser jeden Sonntag vor bereitet werde, um damit die Gemeinde und die Stätten (*loca*) der Gläubigen sprengen. In dem Capitulare des Hinkmar von Rheims vom J. 852 (I, 5. duin, Cona. Collect. V, 392) und bei Regino von Prüm (*de discipl. eccl. can. 210 u. 211.*) findet sich eine ausführliche, auch von einer Synode so aufgestellte Verordnung, welche die Vereitung des Weihwassers vor der Son in anständigem Gefäße befiehlt, damit das Volk damit beim Eintritte in die besprengt werde und die, welche es wünschen, davon in Gefäßen mitnehmen für ihre Ländereien, Acker, Weinberge, ihr Vieh und das Futter desselben, ihre Ställe und ihren Trank zu besprengen. Von da an wird in allen liturgischen Schriften wieder über die Sacramente (*Micrologus c. 41. Hugo a Scto Victore de sacram. I c. 2. Duranti Rationale divinor. offic. lib. IV. c. 4.*) die Vereitung des Weihwassers und die Besprengung der Gläubigen und ihrer Wohnungen mit Berufung auf das isidorische Dekret erwähnt und als Zweck dieser Handlung die Befreiung von der Besetzung der bösen Geister erwähnt.

War bis dahin vorzugsweise die Abwehr der dämonischen Einflüsse und der Verderbung der Gesundheit von Leib und Seele als Wirkung der Besprengung worden und hatte noch Hugo von St. Victor nach dem bei ihm noch unbegränzte fange des Sacramentsbegriffs kein Bedenken getragen, die Weihe von Wasser unter denselben zu stellen, so blieb es der Scholastik vorbehalten, die Gränzen der Sacramenten und Benedictionen (als *Species* der Sacramentalien) festzusetzen und die eigenthümlichen Wirkungen dieser im Unterschiede von jenen genau bestimmen. So sagt Thomas von Aquino (*Summ. Theol. P. III. qu. 65. art. 1. Aqua benedicta et alias consecrationes non dicuntur sacramenta, quia non continent ad sacramenti effectum, qui est gratiae consecutio, sed sunt dispensationes quaedam ad sacramenta vel removendo prohibens, sicut aqua benedicta contra insidias daemonum et contra peccata venialia.*) Diese Bestimmung über die bisherigen Vorstellungen hinaus; zunächst wird die Wirksamkeit des Weihwassers, die bisher lediglich sich auf das leiblich-psychische Leben, dessen Erscheinungen und Gesundheitszustände bezogen wurde, hier lediglich als Besprengung und Heilmittel gegen Krankheitserscheinungen des geistlichen Lebens geordnet gegen die diabolischen Versuchungen und die läßlichen Sünden; sodann wird die Wirksamkeit der Besprengung als spezifisch disponirend geschildert, sie setzt das Wasser in eine solche Verfassung, daß die Hindernisse, welche dem gesegneten Sacramente entgegenstehen oder ihn erschweren, dadurch beseitigt werden, ähnlich wie der von diesem Gesichtspunkte aus als disponirend nur den die Einströmung der Gnade hindernden Riegel zurückzuschieben hat; sie wirkt *ex opere operantis* *ex opere operato*. Gegen diese Auffassung des Thomas haben umgekehrt Anselm von Scotus, die Wirksamkeit des Weihwassers auf das *opus operatum* gegründet, nicht aus dem psychologisch vermittelten Eindruck der Handlung auf das fromme Gemüthe, sondern aus der mittelst der Weihe dem Wasser und Salze mitgetheilten übernatürlichen und wunderthätigen Kraft abgeleitet, aber eben damit die dogmatische Gränzlinie zwischen Benediction und Sacrament vermischt. Der moderne Katholicismus ist ganz dem ganzen Ritus vorzugsweise von der ästhetischen Seite aufzufassen und vertheilt sonderer Vorliebe bei der symbolischen Bedeutung desselben. So ist nach Küstner (*des katholischen Cultus II, 551*) das Salz im liturgischen Gebrauche nicht von der regenerirenden und durchdringenden Kraft des christlichen Glaubens,

Menschen mit höherer Weisheit erfüllt, so wie eine symbolische Repräsentation des Gebrauchs, daß der christliche Geist in seiner Reinheit im Menschen erhalten und daß der Mensch vor aller Verderbnis des Geistes und Herzens bewahrt werden möge.“ Das gesegnete Wasser aber ist „ein Symbol der inneren geistigen Reinheit“, das aber, „was es symbolisch andeutet, auch wirklich erzielen“, also „reinigen, versöhnen und Schutz und Kraft verleihen soll gegen alle Anfechtung zur Sünde und gegen alle Verunreinigung des Geistes“ (S. 552). Wenn er mit der letzteren Bestimmung „die objektive oder mystische Wirksamkeit und Kraft der Segnung und Weihung“ entschieden in Schutz nimmt, so will er dieselbe S. 501 doch nicht in der Gewißheit gedacht wissen, wie bei den Sacramenten, wo die Vermittelung der göttlichen Gnade auf der concreten Anwendung Christi beruht und von ihm selbst an concreten bestimmte Formen geknüpft worden ist; er warnt S. 503 vor dem ungeeigneten Versuche, diese Kraft und Wirksamkeit nach ihrem concreten Maße, und zwar in einzelnen Bestimmungen abgränzen und feststellen zu wollen“, und fügt den Effekt namentlich der persönlichen Segnungen wiederum so auf den Glauben, das Vertrauen und die ganze Mitwirkung des Empfängers, daß das Maß der Lebendigkeit, in welcher diese vorhanden sind, auch das Maß der Wirksamkeit jener ist (also die scholastische Auffassung des *opus operans*). Wenn es unsicher Schwankende und Tastende dieser Theorie der schärferen Prüfung nicht widerstehen kann, so steht sie doch noch immer hoch und anerkannteswerth über der Auffassung jener Kraft, der im katholischen Kirchenlexikon sich nicht scheut, zu sagen: „durch den Exorcismus entzieht die Kirche das Wasser und das Salz der Macht des Satans, und die Segnung heiligt sie dieselben und erhebt sie zu Werkzeugen der göttlichen Gnadenmittheilung“, ja dieser nimmt sogar an, daß „die Besprengung nach der Absicht der Kirche vor der Darbringung des heiligen Opfers wirklich die Südbigen von läßlichen Sünden reinige“ (was doch nach katholischem Dogma vorzugsweise der Zweck der Eucharistie seyn soll, cf. Catech. Rom. P. II. c. IV. qu. 50.), und während er in diesen Aussagen den Unterschied zwischen Sacrament und Sacramentale aufhebt, so erklärt er wiederum die Besprengung für den symbolischen Ausdruck der sie begleitenden Worte. Freilich ist seine Ansicht eine unläugbare Stütze im Rituale selbst, aber dieses stammt aus Zeiten, wo man keinen Anstand nahm, die sämtlichen Benedictionen und Consecrationen nach Analogie der Sacramente zu behandeln, und zeugt eben darum, wie so vieles Andere im Katholicismus, nur von der unausgleichbaren Incongruenz zwischen Theorie und Praxis.

Die Formulare für sämtliche Benedictionen findet man in dem Rituale Romanum, zum Theil auch als Anhang im Missale Romanum. Das erste derselben ist der *ordo faciendi aquam benedictam*. An jedem Sonntage soll der Priester, der das Hochamt celebrirt, oder ein anderer, der speciell damit beauftragt wird, mit dem Superpellicanum und der Stola bekleidet, das Wasser benediciren. Zuerst exorcisirt er Salz und Wasser, jedes für sich, und ruft Gott um Heiligung eines jeden derselben an, dann mischt er sie und sagt: *Commixtio Salis et Aquae pariter fiat in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*; zum Schluß spricht er das Weihgebet über die Mischung. Die Formel der Exorcismen und der Weihgebete erinnern in Gedanken und Ausdruck an das pseudoisidorische Dekret Alexanders und begünstigen nicht die symbolische, sondern durchaus die realistische und magische Anschauung dieser Cultushandlung: die Elemente werden der Gewalt des Teufels entzogen und empfangen die Kraft, Krankheiten zu vertreiben, der Seele und dem Leibe Gesundheit zu geben, Menschen und Gebäude gegen dämonische Einwirkungen zu schützen und sie der Gegenwart des heiligen Geistes zu versichern, indem Gott seine Kraft in die Stoffe eingießt. Man sieht deutlich, daß sie zu einer Zeit entstanden sind, in welcher der Sacramentsbegriff dogmatisch noch nicht fixirt und gegen den Begriff der Benediction noch nicht abgegränzt war. Nach vollzogener Benediction legt der Priester das Pluviale an, empfängt vom Diakon den Weihwedel (*aspersorium* oder *aspergillum de herba hyssopo factum*) und

besprengt zuerst dreimal den Altar, dann sich selbst, die Ministrirenden und die Gemeinde, indem er die Worte Ps. 51, 9. spricht. Hierauf können die Christlichen von dem Weihwasser in ihre Gefäße nehmen und es zur Besprengung ihrer Häuser, Häuser, Acker, Weinberge und zur Aufbewahrung und zum Gebrauch in ihren Häusern benutzen. Auch bei den übrigen priesterlichen Benedictionen spielt das Weihwasser eine sehr wesentliche Rolle: mit ihm werden die Kerzen an Mariä Lichtmess, die Glocken, die neuen Bauten, die Ehebetten, die neuen Schiffe, die Pilger und Reisenden, an Pascha das Osterlamm, die Eier, Brod, Früchte und andere Comestibilia, sowie das Del nach dem Benediktionsgebete von dem Priester besprengt; dasselbe geschieht von dem Bischof oder dessen Bevollmächtigten bei der Benediction der priesterlichen Gewänder, der Altarbekleidung, des Corporale, des Tabernakels, neuer Crucifixe, der Bilder Christi, Mariä und der Heiligen, bei der Grundsteinlegung der Kirchen, der Einweihung derselben und der Friedhöfe, sowie bei der Wiederherstellung (Reconciliatio) ihrer Mauern nach einer Entheiligung. Eben so werden Leichen vor der Beerdigung und der Erde bei derselben mit Weihwasser besprengt. Am 17. Januar, dem Antoninstage, wird zu Rom vor den Thüren des Klosters St. Antonio die Pferde und andere Thiere mit Weihwasser eingesegnet. Ein Pater sitzt dabei in der Kirche an einem Tische und zieht die Gebühren ein, während ein anderer die Besprengung vornimmt. Auch die päpstliche Reiterei zieht in Schwadronen heran, um für ihre Rosse die Segnung zu empfangen. Mehrere Pferdebesitzer, mit denen ich bei diesem Anlasse im Jahre 1870 sprach, versicherten mich, daß dadurch ihre Thiere gegen Unfälle aller Art geschützt würden, und wußten ihren Glauben an die Kraft dieser Benediction durch Erfahrungen von wunderbaren Rettungen in großen Gefahren zu stützen.

Georg Eduard Strö.

Wein und Weinbau bei den Hebräern. Der Wein, *oivos*, *vinum*, seinen Namen vom hebr. *יין* von *יין*, *יין* = das Gekelterte, wie *יין*, das Zertrümmerte Roth; meton. steht *יין* auch für Trauben (Jes. 16, 10. Jer. 48, 33), Neben und Garten. Synonym ist *סבב* Jes. 1, 22. Hos. 4, 18. Nah. 1, 10. = Geträufel überhaupt, nach Anderen = sapa, eingekochter Most, und *יין* 5 Mos. 32, 14. Jes. 47, 27. *יין* Dan. 5, 1 ff. Ezech. 6, 9. 7, 22. = das Gegohrene; poetisch auch *יין* 1 Mos. 49, 11. 5 Mos. 32, 14. (*יין* 2 Mos. 22, 28). Sonst heißt Trauben überhaupt, doch wohl zunächst der süße, eben ausgepreßte Traubensaft *יין* 4 Mos. 6, 3. —

Alter und Heimath des Weinbaues deutet uns Noah's Geschichte an 1 Mos. 9, 20. Von Armenien, wo im Jahre 1840 durch eine Eruption des Ararat das Meer der Sage als Ort der Nebenpflanzung Noah's bezeichnete Dorf Arguri und durch die Stürze und Lavaströme schon in uralter Zeit die culturfähige Erde an den Abhängen des Berges vernichtet worden ist, hatte er sich schon vor Abraham's Zeit (1 Mos. 14) in dem besonders dazu günstigen Palästina ausgebreitet. Der Wein war neben dem Del, mit dem er unter *יין* (2 Mos. 22, 28) zusammengefaßt und oft (5 Mos. 6, 11. Jos. 24, 13. Richt. 15, 5. 1 Sam. 8, 14. 2 Kön. 5, 26. 18, 32. 2 Kön. 40, 10) zusammen genannt wird, wie auch mit Feigenbäumen (5 Mos. 8, 8. 1 Kön. 4, 25. 2 Kön. 18, 31. Jes. 36, 16 f. Jer. 5, 17. Hos. 2, 12. Mich. 4, 4. Sach. 3, 10. 1 Makk. 14, 12), eines der Hauptprodukte (*Βασιλικώτατα* Joseph. ant. jud. 3, 10. 8) Palästina's und benachbarter bergiger Länder, Phöniziens und Griechenlands (Plin. 14, 9. Strabo 15, 735, besonders die Umgegend von Damask, wo der berühmte Helbonwein wächst Ezech. 27, 18. vgl. Ritter, Erdk. XVII, 1319. 1349 f. 1357. Athen. deipnos. I, 28), Moabs und Edoms, und ist es zum Wein noch (Schulz, Leitung. V, 285. Burkh. I, 76. Robinson I, 354 ff. II, 309. III, 173. 515. Schubert III, 113. Rufegger I, 412 u. f. w.). Doch kommt er nicht bloß in bergigen Landstrichen, sondern auch in der Ebene vor, Philistia, Saros (1 Mos. 14, 5. 15, 5. M. Nidd. 2, 7. vgl. Ritter XVI, 51. 88. über den Weinbau von Ope

), ja selbst, wenigstens in späterer Zeit, in Unterägypten*). Die in der heil. wegen des Weinbaues ausgezeichneten Gegenden des Landes sind in Judäa (49, 11. 2 Rbn. 25, 12. Jer. 39, 10) besonders die Gegend bei Hebron 13, 24. נְחֻלֵי שְׂפֵרֶיךָ, nördlich von der Stadt, besonders am Wege nach Beth-wo überall die Wächterhütten der Winzer die Landschaft eigenthümlich beleben. (356. II, 716 f. Ritter XV, 634. XVI, 219 ff.) und um Engedi (Hohefl. Bd. IV, 17), auch Jericho, wo nach Robinson der Weinstock in üppiger Fülle (Rob. II, 441. 472 ff. Mitt. XV, 505); dann die Umgebung Sichems (Richt. Jer. 31, 5. הַרְרֵי שְׁמֵרֹן), Karmel und die Umgebungen des Thals Jesreel 26, 10. 1 Rbn. 21, 1 ff.), besonders der Libanon, die phöniciſche Küſte, Káa und der Antilibanon, Hermon (Hohefl. 8, 11. Hof. 14, 8. Trauben rhtus Plin. 14, 9. 15, 18. Wein von Eden, wohin die Legende den Ort des heu Weinbaues, in die Nähe des maron. Klosters Rascheha verlegt, Mitt. XV, 88. XVII, 75. 88. 113 f. 652. 674. Weingärten in der Befaa 193. 200. imo d'oro, Trauben von Baalbek), die Ufer des galiläiſchen Meeres (Jos. d. 3, 10. 8. vgl. Mitt. XV, 292. 311), auch im Gebirgsland Galiläa's, Beſchara, bei Janoha, Safed u. ſ. w. (Mitt. XV, 259. XVI, 786. 797. 799). ie transjordanischen Gegenden, Edom (4 Moſ. 20, 17. 21, 22. in der von Petra, Mitt. XIV, 1071. 1127 ſelbſt am Sinai 604. 630, im W. Feiran m ehemaligen Moabiterland, Kerel (blühender Weinbau unter den ägypti-ten Mitt. XV, 680), beſonders Heſhon und Sibma (Jeſ. 16, 8 ff. Jer. 48, 32), moniterland und Gilead (Richt. 11, 33; über den heutigen Weinbau bei alt = Ramoth in Gilead Mitt. XV, 1102. 1123 f. 1128. 1131. Jabas 1028 u Wege nach Geraſa 1074). Hauran iſt eins der wenigen ſubtropiſchen wo der Weinbau jetzt fehlt, aber viele dort, beſonders bei Boſtra gefundene ren und Münzen mit Trauben und Reben bezeugen, daß er in alter, chriſtlicher, uch vorchriſtlicher Zeit herrſchend war (Mitt. XV, 852. 855. 867. 960. 972). uſen trinken ſaure Milch ſtatt Wein. Ueberhaupt ſind es auch da, wo noch zebaut wird in Paläſtina, außer den Chriſten hauptſächlich Juden, die ſich damit . — Wein- und Delgärten (בְּרִייתֵי, auch מְשֵׁי כֶּרֶם, מְעֻזֵי כֶּרֶם, נְשֵׂי, Jeſ. Hiob 14, 9; mehrere Ortsnamen בְּרִיתֵי כֶּרֶם, בְּרִיתֵי אֵבֶל u. ſ. w.) wurden überall auf gelegenen Bergabhängen (בְּרִיתֵי כֶּרֶם, Jeſ. 5, 1. Jer. 31, 5. Am. 9, 13.

Ueber den ägyptiſchen Weinbau haben wir Andeutungen 1 Moſ. 40, 10 f. 4 Moſ. 20, 5. 47. 105, 33. und genauen Bericht in den Grabgemälden aus der Zeit der älteren Dy- die Pflanzung, Reſen und Keltern vorſtellen, auch Weingelage (Rosell. II, 1. S. 365. II, 143 ff.). Die Weingärten waren meiſt mit einem Waſſerbassin verſehen; die Wein- nlen empor an Reiſen von je zwei durch einen Querſtab verbundenen Stülzen. Knaben ppern verſcheuchen die Vögel. Die Trauben werden in hohe, geflochtene Körbe gefam- daß Genuß gegohrenen Weins den Aegyptern zur Zeit Joſeph's unbekannt geweſen, läßt 1 Moſ. 40, 10., wo die Trauben erſt bei der Tafel in den Becher ausgebrüdt (בְּרִיתֵי, wurden, nicht ſchließen. Auf den Wandgemälden in Beni Haſſan ſehen wir trunkene und Damen abgebildet. Willk. II, 167. Vgl. auch Herod. II, 60. 78. 168. Diod. Sic. ut. Is. 6. Strabo 17. p. 799. Plin. 14, 9. Wenn daher Herod. III, 6. behauptet, daß iechenland und Phönizien Wein eingeführt werde, ſo mag das zu ſeiner Zeit geweſen ter waren die Weine Aegyptens und Meroë's im Auslande beſüht. Athen. deipnos. ie Sorten auf; beſonders der Wein der Thebais und bei Keptos (nach Plin. hiſt. nat. uch der marotiſche) war lieblich und geſund. Die Behauptung Herobot's (II, 77.), daß inge keine Weinſtöcke hervor, ſcheint ſich bloß auf Unterägypten zu beziehen. Nach an- tellen iſt Weinlibation und feſtlicher Weingenuß allgemein üblich (II, 37. 39. 60). Die ttheit Aegyptens, Oſiris, wird ja als Erfinder des Weinstocks geprieſen. Diod. Sic. I, her. II. 144. Uebriqens geheißen nach neueren Reiſeberichten die Weinreben in Aegypten m Waſſer gleich Sumpfpflanzen, und auf dem Sande der Meeresküſte fortrunkende Reben Trauben von vorzüglicher Güte (vgl. Cels. hierob. II, 414 ff.). Die Weinleſe findet im) Auguſt vor Beginn der Ueberſchwemmung ſtatt (Michaud, Corresp. de l'Orient VII, 12).

cf. Colum. 3, 1. 3. Anson. Id. 9, 152 sqq. Pallad. 2, 18. Virg. Georg. II, 114 276: Bacchus amat. colles), terrassenförmig, in ערונגורו (= das Erhöbete, terrassenförmig) aufsteigende, Hohehl. 5, 13. 6, 2) angelegt, hier und da auch in gut bewässerten Oasen (Ezech. 17, 5 ff.). In denselben befanden sich Keltern (s. Bd. VII S. 508 f.) und Wachthütten (סכדו, Jes. 1, 8. Hiob 27, 18), thurmartig gebaute Wachthäuser (πύργος, Jes. 5, 2. Matth. 21, 33. עיר נצורה, Jes. 1, 8), in denen die Weingärtner (כרם, Jes. 61, 5. Joel 1, 11) und Hüter (לצר, Hiob 27, 18. לְבָרִים, Hohehl. 1, 8, 11.) wohnten. Außerdem waren die Weingärten zum Schutz gegen Raubvögel (Schafale Hohehl. 2, 15), Weidevieh und andere den Weinstöcken schädliche Thiere, durch Hecken u. f. w. (2 Mos. 22, 5. Jerem. 12, 10), mit Hecken, משוכה, und Mauern (גדר, גדרה, 4 Mos. 22, 24. Jes. 5, 5. Jer. 49, 3. Nah. 3, 17. Spr. 24, 31. Jer. 10, 8. Matth. 21, 33. vgl. Theocr. 1, 48. 5, 112. Arist. equ. 1076 sq. Virg. Georg. 2, 371. 380. Varr. I, 14. Col. V, 6. Pall. X, 6) umgeben; dagegen wurden die Vorübergehende so viel Trauben in einem fremden Weinberge pflücken, als sie brauchen um ihren Appetit zu befriedigen (5 Mos. 23, 25). Als einen anderen Feind der Weinberge erwähnt Hasselquist Reis. 550 das Wiesel. Auch Heuschrecken und Raupen wütheten zu Zeiten die Weinberge (Joel 1, 7. 10 ff. Am. 4, 9. 5, 11. 17.; vgl. Shaw. R. S. 165 f.). Nach Jos. bell. jud. 4, 8. 4. und dem arab. Arzt Ibn Sina wurden die Reben durch Asphalt gegen Wurmfraß (חולציר, 5 Mos. 28, 39.) geschützt. Ruobel zu 5 Mos. 28. vermuthet den ψ, ψ der Griechen (Theophr. a. pl. 3, 22. Strab. 13 p. 613) convolvulus der Römer (Plin. hist. nat. 17, 47.) unsern Weinstöcken sicher. Oken, Naturgesch. V, 1649 ff.

Die Weinstöcke (גפן, bestimmter zur Unterscheidung von wilden Reben, גפן 4 Mos. 6, 4. Richt. 13, 14. גפן כרית, der fruchttragende Weinstock, Jes. 33, 1) sind auch verschiedener Art gewesen seyn, wenn auch nicht in so großer Varietät, als sie die fortschreitende Weincultur hervorgebracht. Ob eine in Palästina wildwachsende Art nach Ezech. 15, 2., vgl. Jes. 5, 2. (vgl. Gesen. z. d. St. u. Winter, K. B. anzunehmen sey, ist wenigstens aus diesen Stellen nicht zu entscheiden. Im Drachthale finden sich noch (Nitt. XVII, 1231) viele wildwachsende Reben, über alle wachsenden Bäume und Sträucher ausgebreitet. Das daraus gewonnene Getränk ist aromatisch, stark geistig und etwas herb. Die wilden Trauben haben kleine, gerundete Beeren, sind ziemlich groß, meist grüner oder lichter Farbe; blaue und schwarze sind seltener. Die Hebrontrauben sollen nach Hasselquist S. 256 viel Aehnlichkeit mit den Rheintrauben haben. Eine edle Sorte mit kleinen, schwarzen, ausnehmend großen Beeren und ganz weichem Kern soll die Jes. 5, 2. 16, 8. Jer. 2, 21. vergl. Jer. 49, 11. שִׁקָּה, שִׁקָּה (nach Gesen. vom Leerseyn von Kernen, nach Hitzig von der rothen Farbe, nach Meier, Wurzelw. S. 73, von dem Emporsprossen) genannte Art bedeuten, von welcher ein Thal in Philistea benannt seyn soll (Richt. 16, 4). Nieb. R. II, 169. B. 147. Debmann, Samml. VI, 94 ff. Gegen die Identität von שִׁקָּה mit der marokk. شرقی, der persischen Kischmisch, s. Hitzig zu Jes. 49, 11. Schulz (Zeit. V, 285) fand auf dem südlichen Libanon einen Weinstock von 30' Höhe und 1½' Durchmesser, dessen Zweige eine Laube, mehr als 50' breit und lang, bildeten und der wohl Jahrtausende alt seyn mochte. Das Holz eines solchen mochte wohl verarbeitet werden (vgl. Plin. 14, 2). Die milde Rebe diente als Brennholz (Jer. 15, 2 ff.), zum Opferfeuer durfte aber kein Weinstock gebraucht werden (M. Tamid 4, 1). Bei einem fleißig gepflegten Stock findet man von Anfang März bis Juli reife Trauben von Juni bis November reife Trauben. Verschiedene Weinsorten zählt M. Tamid C. 9 sq. auf. Vgl. Ugol. thes. XXIX, 440 sq. — Die Trauben, ענבים (die Traubenbüschel 4 Mos. 13, 23. Hohehl. 7, 9) sind in der Regel von bedeutender Größe. Die Kundschafter trugen eine sammt der Rebe an einer Stange, um sie nicht zu brüchen (4 Mos. 13, 24). Schulz a. a. O. sah 10—12 Pfund schwere, dunkle Trauben, die Beeren wie Pflaumen hatten, vgl. Arvieux II, 203. Rosenm. M.

II, 251 f. Tobler, Dentbl. a. Jerus. S. 111 f. — Die Weinblüthe heißt פקקרי, *Johesl.* 7, 13, 2, 13, 15., auch נצה, ברה, 1 *Mos.* 40, 10. *Jes.* 18, 5. *Job* 15, 33.; die noch unreife Traube בטר, בטר (= das Schwellende), *Job* 15, 33. *Jes.* 18, 5. *Jer.* 31, 29. *Ezech.* 18, 2., באשים (was nach Hieron. labruscae, wilde Reben mit rothen, nicht zur Reife kommenden Trauben bedeutet, nach Maim. u. Barten. dagegen einen höheren Reifegrad als בטר, wenn nämlich die Kerne anfangen, sichtbar zu werden) und תרצנים, 4 *Mos.* 6, 4. (nach dem Talmud dagegen die Traubenkerne); die reifen Trauben heißen ענבים (= die Vollen, 1 *Mos.* 40, 10. *Jes.* 5, 2), vielleicht auch צ 4 *Mos.* 6, 4. (die Durchsichtige; nach Anderen bloß die durchsichtige Haut). Die Farbe der Trauben war vorherrschend schwarz (dunkelblau und dunkelroth), was man aus 1 *Mos.* 49, 11. 5 *Mos.* 32, 14. (Traubenblut), *Sprichw.* 23, 31. *Sir.* 39, 31. 50, 17. 1 *Makk.* 6, 34. *Offb.* 14, 20. schließen kann. Rothwein, ארם, sollte bei der Festmahlszeit getrunken und zum Opfer gebracht werden. *Sir.* 50, 15. *M. Nidd.* 9, 11. Die mischnischen Bestimmungen über Cultur und Beschaffenheit des Opferweins s. *M. Monach.* 8, 6 sq. Für den besten Wein gilt im Talmud unter den 99 Sorten, die er zählt, ein rother, mit feinem Bouquet ריהרנא סומקא, für den Nächsten ein weißer, der Kollit verursacht, der כיליא Gitt. 70, 1. *Ab. sar.* 30, 1.

Auf Bau und Instandhaltung der Weinberge wurde großer Fleiß verwendet. Der Boden wurde durch fleißiges Hacken (צוק *Jes.* 5, 2., umgraben, hacken, צרר, confodere, selgen, *Jes.* 5, 6., Felghau, Jathade מיערר, *Jes.* 7, 25) gelockert und gemüht, auch entsteinigt (סלק *Jes.* 5, 2). Ueber das Einlegen (צרר, *Jes.* 17, 11.) der Fester in die Erde, die Eintheilung in Beete oder Terrassen, Behandlung des Bodens, Häres Behacken zur Entfernung des Unkrauts, Lockerung des Bodens (confodere, ablatare, sarrire, talm. קשקש = צרר, selgen), Bedüngungen mit Mist, Asche u. s. w. (כרמים קוטמין, מזבלין, מאבקין), Befählen, Ausbrechen (pampinatio, צב Schobiith 4, 6., auch פרק in der Zeit des Reifens), Zurückschneiden (צמר, putare, wohl auch צמר, *Jes.* 18, 5., talmud. כסח, chald. נזר, *אפואיטיו*, *Joh.* 15, 2) u. s. w. s. *Kil. C.* 5, 7. *Orl.* 1, 5. u. a. talmud. Stellen in *Ugol. thes.* XXIX. p. 375 sqq. vgl. *Virg. Georg.* II. passim. *Varro, res rust.* I. 6. 8. 25 sq. 31. 34 sq. IV. 16 sq. V. 4. *Colum.* III, 1 sqq. 13 sqq. IV, 5 sq. 15. 24. 26 sqq. *Cato C.* 6 sq. 17. *Pallad.* III, 9. 12. 16. 23 u. 8. Daß man die Reben nicht überall auf dem Boden festriechen ließ, läßt sich auch aus dem sprichwörtlichen Wohnen unter dem Weinstock schließen. So kam wohl neben dem maritare (nubere, copularo) vitem, dem Hinaufgehen an Bäumen, wie in Italien an Pappeln, Ulmen (vgl. *Virg. Georg.* I, 2. II, 89. *Hor. epod.* 2, 7. *ep.* I, 16. 3. *Plin.* 14, 3. *Col.* 5, 6 sq. *Geopon.* 4, 1. oft 40' und noch höher) und noch heut' zu Tag in Palästina (Hofenm. *Morgenl.* IV, 88 f. *Kob.* II, 716) auch das Anbinden an Stützen oder Pfählen (pedare, pedamenta, adminicula), Querjochen (jugamenta, mit Rohr, קנה, אפסיפירר, v. Papyrusrohr), also Nebengelände vor, die צרים (*Kil.* 6.) und wenn sie höher und an Mauern hinaufgehangen wurden, דליר (porgulae, Kammerzen, s. *Col.* III, 2. IV, 21. XI, 2. *Pall.* III, 12. XII, 3) hießen. *Plinius* 17, 21. nennt quinque genera vineae: sparsis per terram palmitibus aut per se vito subrecta vel cum adminiculo sine jugo aut pedatae simplici jugo aut compluviatae quadruplici. Ueber die Gelände vgl. *Baba bathr.* 4, 8. *Ugol.* I. c. p. 398 sqq., wo sich noch Weiteres über die צרים erforderlich, in welcher Weise sie zu setzen sind u. s. w. und den Dissens der Schulen Hillel's und Schammai über alle diese Punkte findet. Ueber die jetzige Art, die Weinberge zu pflanzen, s. *Debron*, die schwerlich von der alten viel abweicht, s. *Mitt.* XVI, 221: man pflanzt die Stöcke in Reihen 8—10' auseinander, läßt sie zu 6—8' Länge wachsen, befestigt sie dann in abfälliger Lage an starke Pfähle, läßt die Schößlinge von einer Rebe zur andern treiben, bis sie sich verschlingen (סירק, ligatio). Zuweilen bildet man so einen Gang. Daß man übrigens auch in Syrien vor Alters, wie in Aegypten, die Wein-

stöße ohne Stütze frei an der Erde fortranten ließ רגליות, quas pedes possunt culcari, Kil. 6, 3. Or. 1, 5. Monach. 86, 1.), erhellt aus Plin. 17, 35. 15. Paulus Samml. II, 214. D. Richter Wallf. S. 77. Wenn nach der Zahl der Stöße (Jes. 7, 23.) der Werth der Weinberge angeschlagen wurde, so mußte die Dichtigkeit der Pflanzung wenigstens einer gewissen Regel unterworfen seyn. Zur Erzielung eines guten Weins war jedenfalls, wie bei uns, fleißiges und vorsichtiges Beschneiden mit dem Winzermesser מְזַמְרֵה (Jes. 2, 4. Mich. 4, 3.) nothwendig, was im Hebräisch, der צַת הַמְזַמְרֵה (Hohesl. 2, 12.) geschah. Die zu beschneidenden und abzuhackenden Reben oder Ranken heißen שְׁלַחֹת, זְמוּרָיִם, קְצִירִים (4 Mos. 18, 23. Jes. 1, 16, 8. Ps. 80, 12 u. s. w.), auch רְלִיחַ, מְשֹׁחַ, וְנִקְרוּ, בְּדִים (Ezech. 17, 6. 22. 19. Jer. 1, 10. 48, 32), שְׂרִיגִים (1 Mos. 40, 10. Joel 1, 7), נְבִישׁוֹת (Jes. 18, 5. Jer. 5, 10. 48, 32), ματα (Joh. 15, 2 ff.). In der Zeit des Reifens war das Ausbrechen der wuchernden Blätterstößlinge (בְּקֶק, גִּו כְּרַחַת, Ezech. 17, 6. Hos. 10, 1), des üppigen Laubs (עֲנָפִים, עֲבֹחִים) nothwendig. Die Ranken, an denen die Trauben hängen, hießen עֲנָפִים (Jes. 28, 5). Im September, in manchen Gegenden und Jahrgängen früher, in an bis zum November, war die fröhliche Zeit der Weinlese, בְּצִיר, בְּצִיר, Ernteschneiden, בְּצִיר, vindemiator, Richt. 9, 27. Jes. 16, 10. Jer. 25, 49, 9. 1 Mos. 4 Mos. 25, 5. 5 Mos. 24, 21; vgl. Buhle, cal. Palaest. oecon. p. 45 sqq. R II, 309. 717. III, 173. Arvieux, Nachr. VI, 397), folgend auf die Obsternte mit der sie häufig (Jer. 40, 12. 48, 32. Mich. 7, 1.) zusammengestellt wird. ertönt den Bergen und Thälern von dem Gesang und Jubelruf דְּרִירָה, Jer. 25, 30. 41 der Leser und Kelterer. In Körben (סְלִסְלוֹת, Jer. 6, 9.) wurden die Trauben Kelter getreten. Da so die Beschäftigung mit dem Weinbau auf's Innigste mit dem täglichen Leben der Israeliten verflochten war, wie wir auch im Hohelied sehen, die Natur des Weinstocks, die Kultur und das edle Produkt desselben so viele liegende Vergleichungspunkte darbietet, darf es uns nicht wundern, daß der Wein Weinlese, Kelteren u. s. w. häufig nicht nur in sprichwörtlichen Redensarten, so auch in Gleichnissen, Allegorien und Fabeln erscheint, wie 1 Mos. 49, 22. 5. 32, 32 f. Richt. 8, 2. 9, 8 ff. 1 Kön. 4, 25. 2 Kön. 18, 31. Hiob 24, 18 (sich wenden zum Weinbergweg, d. h. sich nicht fröhlichem Genuß hingeben). Ps. 80, 104, 15. 128, 3. Hohesl. 2, 13 u. ö. Jes. 1, 8. 3, 14. 5, 1 ff. 7, 23. 27, 2. 34, 4. 36, 16. 63, 1 ff. Jerem. 2, 21. 6, 9. 12, 10. Hos. 10, 1. Ezech. 15, 2 ff. 17, 6 ff. 19, 10. Joel 1, 7. 3, 18. Mich. 4, 4. 6, 15. Sach. 8, 11. Mal. 3, 11. 1 Matt. 14, 12. Matth. 7, 16. 9, 17. 20, 1 ff. 21, 33 ff. Mark. 2, 22. Luk. 5, 37 ff. Joh. 15, 1 ff. Jak. 3, 12. Offenb. 1, 4, Besonders wird in einigen dieser Stellen das Volk Israel einem Weinberg, dem Lande verglichen, weshalb auch makkab. Münzen eine Weintraube als Bild des Volkes haben und an der Vorhalle des herodian. Tempels ein großer goldener Wein (בֶּן שֵׁל זֶהָב, Midd. 3, 8. Jos. bell. jud. 5, 5. 4.) angebracht war. Bei der durchgängigen Bedeutung des Weinbaues für's Leben des Volkes läßt sich erwarten, daß die Gesetzgebung auf denselben mehrfach Rücksicht nimmt. Es ist 1) gesetzlich verboten, zwischen den Weinstöcken andere Gewächse zu pflanzen (Strafe der Confiskation des Ertrags (5 Mos. 22, 9). Josephus führt (Ant. 4, 8. 2. c. Philo II, 370 sq.) hiefür bloß den landwirthschaftlichen Grund an: ἀκούει τῆς γροῦφου τοῦτο τὸ φυτόν καὶ τῶν ἐξ ἀρότρων πόρων ἀπηλλύχθαι. S. dagegen E. S. 98. Die talmud. Bestimmungen hierüber s. M. Kil. C. 4 sqq. Einen andern Grund führt Spencer leg. rit. 2, 18. 2. aus Maim. mor. neb. an, nämlich den abglaubigen Gebrauch der Zabier abzuwehren, die zwischen den Reihen der Weintrauben Weizen und Gerste gesät haben, um den Weinberg unter den doppelten Segen der Erde und des Bacchus zu stellen. 2) Das Gesetz des Sabbathjahres gilt wie bei Acker, so auch dem Weinberg, 2 Mos. 23, 11. 3 Mos. 25, 3 ff. Die Weinstöße waren frei, hießen daher auch, weil diese das Haar frei wachsen ließen, נַסְרָדִים. Die

schah nicht sowohl, um die Fruchtbarkeit durch Brachliegen zu erhöhen (vgl. Bd. XIII. S. 205. 210.) als vielmehr im Interesse der Armen. Diefen mußte auch 3) die Nachlese übrig gelassen werden (כְּלֵי־כֶסֶד, Richt. 8, 2. Jes. 17, 6. Jerem. 49, 9. Ob. 5.; כְּלֵי־כֶסֶד, Nachlese halten, 3 Mos. 19, 10. 5 Mos. 24, 21), und die umhergestreuten Beeren (כְּלֵי־כֶסֶד, 3 Mos. 19, 10). Vgl. Targ. u. Siph. in Ugol. l. c. p. 421 sqq. 4) Wer einen Weinberg angelegt, aber noch keinen Ertrag davon bekommen (ihn nicht ausgebeißt, כְּלֵי־כֶסֶד, zum profanen Gebrauch bekommen), soll von der Heeresfolge frei seyn, 5 Mos. 20, 6. 1 Matth. 3, 56. vgl. M. Sota 8, 4. 5) Von dem Wein sollten, wie von den anderen Hauptprodukten des Landes, Zehnten und Erstlinge den Priestern entrichtet werden (2 Mos. 22, 28. 5 Mos. 18, 4. 4 Mos. 18, 12. Neh. 10, 37. 13, 5. 12.) war nicht gleich von der Kelter weg (כְּסֵי־כֶסֶד, Jes. 49, 26. Joel 1, 5. 4, 18. Am. 9, 13., der frisch ausgepreßte Most von כְּסֵי־כֶסֶד zertreten, γλεῦκος, mustum, Apgesch. 2, 13. Geopon. 9, 20), aber im ersten Feuer der Gährung, wo er שִׁירָה (das den Kopf Einnehmende) heißt. Ueber die Enthaltung von Wein bei Priestern und Nasiräern s. Bd. XII, 177. X, 205. Ueber den Wein als Trankopfer Bd. X. S. 624.

Man bewahrte und transportirte den Wein entweder in Schläuchen (Jof. 9, 4 u. d. Matth. 9, 17 u. d.; s. Bd. XIII. S. 566) oder in großen irdenen Krügen (wenigstens in späterer Zeit, wie noch jetzt; s. Rosenm. Morgenl. IX, 294), den πίθοι, woher das talmud. פִּיטוֹ (sonst חבירה, דגא) oder dolia, mit Reifen von Blei oder Eichenholz bei den Römern versehen (Cato C. 39: dolia plumbo vincito vel materia quercina). In diesen ließ man ihn gähren (קָמַר) und eine Zeit lang auf der Gese (שְׁמָרִים = das Erhaltende*) oder der verdichtete Bodensatz? s. Meier Wurzelw. S. 207). Ausgegohren (קָמַר) wurde er abgelassen und in kleinere Gefäße gefüllt. Das Versetzen der Gefäße (כְּפָר mit כְּפָר, Pech vermischt mit Nebenasche) erwähnt der Talmud Moed kat. f. 12, 1. Kol. 10. vgl. Colum. 11, 12. Weinkeller (בֵּיחַ, אוצרות יין) sind erwähnt 1 Chr. 27, 27. Hohesl. 2, 4. Vgl. hinsichtlich der jetzigen Manipulationen mit dem Wein im Morgenlande Mariti R. S. 148 f. Thevenot R. II, 169. Tavernier R. I, 163 f. Niebuhr R. I, 423. Wie jetzt noch, so wurde schon vor Alters der Reife Most zu einem Syrup (רֶבֶץ, 1 Mos. 43, 11. Ezsch. 27, 17. Hohesl. 5, 1. vgl. Bd. II. S. 226, arab. رُبِس, griech. ἔρημα, σίρμιον. Hesych. lat. defrutum, caroo-

rum, sapa, verschiedene Grade der Einkochung bezeichnend) eingekocht. Besonders Hebron exportirt eine Menge dieses Dibs. Zu unterscheiden davon ist der Rosinenwein, passum, aus getrockneten Trauben gepreßt. Die אֲשֵׁרִים, אֲשֵׁרִים (2 Sam. 6, 19. Jof. 3, 1), auch צְמָקִים (1 Sam. 25, 18. 2 Sam. 16, 1., woher das italien. Simmuki), LXX. πέμματα, sind gedbrte Trauben, gewöhnlich in Kuchenform, die wohl auch als Obgenopfer und Heilmittel dienten.

Von den künstlichen Weinen (שְׂרָה, σίκερα, berausches Getränk überhaupt, 1 Mos. 10, 9. 4 Mos. 6, 3. 5 Mos. 29, 6. Richt. 13, 4 ff. 1 Sam. 1, 15. Sprüche 20, 1. 31, 4), von denen das Alterthum mehrere kannte (s. Hier. op. ad Nepot. Plin. 14, 19. Diosc. 5, 28 sqq.), waren den Israeliten vielleicht schon von Aegypten her mehrere bekannt, z. B. der Palmwein, οἶνος φοινίκιος, vinum palmoum, arabisch

aus macerirten, dann gekelterten Datteln (Plut. symp. III, 2. 1. Her. II, 86. III, 20. Str. 16, 742. Plin. 14, 19. 23, 26. Diosc. 5, 40.; vgl. Ugol. VII, 177. Barth. Rub. S. 206 f.). Apfelwein, μηλίτης, יַיִן תְּפֹרְתִים des Talm. Jer. 11, 2. Granatenwein, קָסִים רְמוֹן, Hohesl. 8, 2. Honigwein, οἶνόμελι, אֲנַבְמֵלִי M. Schabb. 20, 2. יִינְוֵמֵלִי Ter. 11. (scheint jedoch nicht bloß aus Honig fabricirt, sondern eine

*) Für diese Bedeutung könnte Jes. 25, 6. Jer. 48, 11. angeführt werden. S. Hitzig zu Jes. Das רָב einen abgekochten Wein bedeuten solle, wie Meier a. a. O. meint, ist allzu sehr lucus a non lucendo.

Mischung von Honig und natürlichem Wein gewesen zu seyn, um den mangelnden Zuckerstoff zu ersetzen). Endlich Gerstenwein (*ζυθος, οἶνος κριθῶνος*, nach Jer. II, 77 in Aegypten, besonders Pelusium, sehr gebräuchlich, durch Beimischung von Crocus und Salz gemacht, im Talm. Schabb. f. 156, 1. זיירוט דומצרי, cf. M. Pes. 3, 1. Uebden zum Räuchern gebrauchten קפריסין יין f. Bd. XII. S. 507 f, Ugol. VIII. p. 916. — Auch suchte man dem natürlichen Weine durch Vermischung (קפץ Spr. 9, 2. 5. 3d 5, 22.) mit allerlei Gewürzen, Myrrhen, Wermuth, Rosenbl (auch Pinienzapfen, Min XVII, 448) größere Stärke zu geben. Dieser Würzwein (קפץ Pf. 75, 9., קפץ Spr. 23, 30. Jes. 65, 11., zu heidnischen Libationen; קפץ, יין הרקח, Hohecl. 7, 8. 2., rabb. יינור ממשמים (יינור) war auch bei Griechen und Römern beliebt (*οἶνος ἐλαφρ νισμῆνος* Mark. 15, 23. *κακερωσμ. ἀκρατον* Offb. 14, 10., *vinum aromatites, mysinum, absynthites* etc. Plin. 14, 19. Diosc. 5, 64 sq.). Er war bei den Juden wie auch geschwefelter Wein, vom Opfer ausgeschlossen. M. Menach. 8, 6. cf. Ugol XIII, 465. XVII, 1160 sqq. Ob auch die alten Hebräer den Wein mit Wasser vermischt (*vinum dilutum*) tranken, ist wenigstens nicht mit Bestimmtheit aus Jes. 1, 22 zu schließen, wo קדיל = entmannen, schwächen, verfälschen. Bei den Römern heißt *castrare vinum*, wenn man ihn über den mit Schnee gefüllten *sacous vinarius* durch das *colum* goß, nicht nur ihn zu erfrischen, sondern auch seine herausgehende Kraft zu mäßigen (Plin. 14, 22. 19, 4. 19. 23, 2. 24). Erst der Talmud redet von Mischung des Weines mit Wasser (זמרא מרקא im Unterschied von זמרא זמרא; Wein der Saronebene habe man mit zwei Theilen Wasser verdünnen müssen, Nidd. 4, 7) sowie von der sogenannten Lauer, Leure (*lora, δευτεπλας, קפץ* oder קריץ יין, M. Pes. s. f. Chol. f. 25. 2. Pes. 42, 2.), dem Nachwein, den man erhält durch Auspressen der mit Wasser macerirten Weintrester. Die heutigen Orientalen trinken Wasser und Wein bereits nebeneinander, untermischt. Essig, זמק, wurde schon vor Alter im Orient mit Del vermischt zur Erfrischung, z. B. von den Schnittern in der Gegend (Ruth 2, 14.) genossen, vgl. Plin. 23, 26. Rosenm. Morgenl. III, 68. Als Mittel gegen Zahnweh kommt der Essig vor M. Schabb. 14, 4. Den Rastredern war er als Erzeugniß des Weinstocks ebenfalls verboten. Mit Wasser vermischt (*posca*, *posca* Veget. mil. 4, 7. Suet. Vit. 12. Ulp. 12, 13. Spart. Pesc. Nig. 10. Plin. 19, 24. 22, 58. Plaut. mil. glor. 3, 2. 23. Lipsius, de mil. rom. V, 16. dial. Grabeo de posca. Mis. 1701) tranken den Essig die römischen Soldaten. Die Kriegsgötter, welche Jesum kreuzigten, gaben ihm (Matth. 27, 48. Joh. 19, 29.; vgl. Pf. 69, 22) von ihrer *posca*, *ὄζος* (zu unterscheiden von dem *sopor, οἶνος ἐσωπνομισμένος* oder *ὄζος μετὰ χολῆς μεμιγμένον* zu Anfang der Kreuzigung) zu trinken. S. Walch, de potu serv. morib. Jen. 1762. Bynaens, de morte Christi III. p. 265 sqq. Deyling obs. I. p. 254 sqq. u. Bd. VIII, 66. — So wenig die heilige Schrift dem mäßigen Genuß des Weines entgegen ist (Spr. 31, 6. Pf. 104, 15. Sir. 31, 32 ff.), so wenig er überall neben dem Brod als wesentliches Lebensbedürfniß erscheint (1 Sam. 14, 18. 1 Sam. 16, 20. 25, 18. Neh. 5, 15. Klagl. 2, 12. Tob. 4, 18.) und die stärkende, erquickende und erheiternde Kraft desselben gerühmt wird (Nicht. 9, 13. Ps. 10, 19. Sir. 40, 20 u. d. 1 Tim. 5, 23), so oft rügt sie doch andererseits den unmäßigen Weingenuß, besonders da auf häufiges Vorkommen der Trunkenheit unter den Israeiliten manche Stellen der heil. Schrift hindeuten, schon (abgesehen von Noah 1 Mos. 9, 21 u. Lot 19, 32.) 5 Mos. 21, 20. 1 Sam. 25, 36. 1 Kön. 16, 9. Spr. 20, 1. 21, 17. 23, 30 f. 31, 4 ff. Jes. 5, 11. 22. 19, 14. 28, 1. 7. 56, 12. Jer. 22, 13. Hos. 4, 11. 7, 5. Hab. 3, 5. Sir. 19, 2.; vergl. Joseph. bell. jud. 2, 2. 5. Die Nachfolger der rechhabitischen Abstinenz von Wein (Jer. 35, 6 ff.) sind zuerst die Bathäer (Diob. 9, 94), hernach die Muhammedaner geworden, und in Folge davon ist die Weincultur in Palästina an vielen Orten in Abgang gekommen (Brocard. Itin. 1844). Aus der Gewohnheit, vor dem Trinken den Wein zu seihen (קפץ, durch ein Tuch, Chel. 28, 9: מְשָׁמְרֵי יַיִן, um ihn von Hefe oder hineingefallenen Insekten zu reinigen)

ist mit der Zeit von den Pharisäern ein striktes Speisegesetz gemacht worden 23, 24). Ueber diese und andere rabbinische Satzungen in Betreff des Weins IV. S. 609 und Ugol. thes. X, 72. 260. 632. 660sq. 714. Sonst vgl. s hierobot. II, 400 sqq. Henderson, history of ancient, and modern 1824. E. Barry, observ. on ancient wines. Lond. 1775. A. Bacci, observ. ac conviv. ant. Rom. 1586. in Gronov. IX. Wedmann, Beitr. hichte der Erf. I, 183 ff. II, 482 ff. Pauly, Realencycl. d. class. Alterth. d. Art. vindemia, vinca, vinum. Winer, RWB. unt. den Artt. „Wein“ 1838.

Weisheit. Der Begriff der Weisheit tritt auf allen Gebieten des geistigen Fortschritts, und ungeachtet seiner verschiedenen Mancirungen behält er im Wesentlichen überall den gleichen teleologischen Charakter, d. h. die Beziehung auf den Zweck. Die populäre Definition: weise seyn heißt die besten Mittel wählen, um die besten Zwecke zu erreichen, wird auch durch die verschiedenen sprachlichen Bezeichnungen bestätigt. Das Wort weisen scheint das angewandte, zweckmäßige Wissen zu bezeichnen, die Leitung oder Weisung Seitens eines Wissenden. Die Dienenkönigin heißt: Weisheit, weil sie den Schwarm anführt. Nach dem Ausdruck: die Art und Weise schließt sich an die Art, als die bestimmte Anlage, die Weise als der Gang ihrer Verwirklichung an. Die Weisheit ist somit die Tugend oder die Eigenschaft der Weise und des Weisens; sie involvirt die Vorstellung einer absoluten, sittlich reinen Methode, die als solche ohne reine Zwecke nicht gedacht werden kann. Der Lateiner erlangt diese Virtuosität auf praktischem Weg durch das sapere, hinc, die geübte Erfahrung, daher sapientia. Der Grieche kommt auf dem theoretisch geregelter Übung zum Verstehen einer Kunstfertigkeit, zunächst der Rhetorik, dann der ästhetisch geistigen, der Tonkunst oder der Dichtkunst, endlich zu der Wissenschaft, der σοφία. Der Grundbegriff der hebräischen חכמה scheint Weisheit, das geübte, feste Urtheil zu seyn (s. Gosen. Thesaur., חכמה).

Der Begriff der Weisheit abhängig ist von dem Begriffe des Zwecks und damit von dem realen Zweck intellektuelles Bewußtseyn und ethisches Handeln voraussetzt. Endlich alle Zwecke ihre volle Wahrheit erst erhalten durch einen einheitlichen Zweck, der in der Offenbarung Gottes in der Welt, so weist jeder Gedanke und jede Spur der Weisheit auf Gott als die Quelle der Weisheit zurück. Dieß gilt allerdings von allen und allen Gütern des Lebens in der Welt überhaupt; von der Weisheit aber in besonderer Weise, weil die Offenbarung der geistigen Zwecke in der Welt die sachlichste, allgegenwärtigste und unabweisbarste Gestalt der Offenbarung ist. Nichts kommt der Atheist mehr mit sich selber in Widerspruch, als wenn er die Zwecke in der Welt läugnet, denn nur durch den Wahnsinn könnte er sich von dem Gewebe sittlicher Zwecksetzungen flüchten. Daher hat z. B. auch der Vorwurf gemacht. Der Begriff der Weisheit ist eine der großen ethischen Tugenden des Lebens, weil das Leben bewußt und unbewußt, freiwillig oder getrieben bleibt auf den Weltzweck.

Die Weisheit als der absolute Verwirklicher seines Weltzwecks ist die Quelle der Weisheit, die höchste Weisheit selbst. Er ist aber die höchste Weisheit, weil er die Liebe, die Wahrheit, die Güte, das Leben ist. Weil nun die Weisheit als die Meisterhaftigkeit in der Verwirklichung des Weltzwecks unter den Eigenschaften besonders hervortritt, so tritt sie zu allererst auf als eine Offenbarungsform des Weltzwecks selbst. In dieser Gestalt der Weisheit sind alle Eigenschaften Gottes gesetzt mit der Weisheit; diese ist die dominirende Grundform. Dann aber tritt die Weisheit als eine besondere Eigenschaft Gottes von seinen anderen Eigenschaften ab. In der ersteren Gestalt ist die Weisheit ein Gegenstand der Religionslehre und der spekulativen Trinitätslehre; in der letzteren Gestalt wird sie von der

Dogmatik in der Lehre von den Eigenschaften Gottes dargestellt. Mit dieser allg. und dieser besonderen Form der urbildlichen göttlichen Weisheit correspondirt eine gemeine und eine besondere Form der abbildlichen göttlichen Weisheit zunächst Natur, dann aber auch im Menschenleben. Die Welt und der Weltlauf ist zu durchaus ein Werk der göttlichen Weisheit, insofern der Weltzweck durch das Gottes rein verwirklicht wird, insofern Alles in absoluter Teleologie beschlossener Welt und der Weltlauf tragen aber auch eine besondere Signatur der Weisheit in allen Zügen der Zweckgemäßheit der Dinge, die wir als solche von ihrer E. und anderen Charakterzügen wohl zu unterscheiden haben. Vielfach scheint diese Zweckgemäßheit sogar mit der Schönheit in Spannung und Widerstreit zu gerathen, in den Formen des Häßlichen. Die Zweckgemäßheit des Todes ist leicht einzusehen, die Schönheit verkürzt ihn erst der vollkommene Friede Gottes. Die göttliche Weisheit endlich im Menschenleben, von dem Menschen angeeignet und erstrebt, hat ebenfalls allgemeine und eine besondere Gestalt. In der ersteren Gestalt ist sie mit dem Gemüthe nach ihrem intellektuellen ethischen Verhalten selber identisch; in der zweiten Gestalt ist sie eine besondere Tugend unter den Tugenden des gereiften Christen. Im Alten Testament tritt die Weisheit vorzugsweise auf als ächte Religiosität, im Neuen Testament tritt sie vorzugsweise als ächte Wissenschaft auf. In beiden Testaments tritt sie zwischen der urbildlichen Weisheit Gottes und der abbildlichen Weisheit des Menschen die Mittelform der ebenbildlichen, gottmenschlichen Weisheit, in Christus persönlich erscheint, aber auch durch sein Wort, seine Lehre, sein Leben, seinen Geist permanent gegenwärtig ist in der Kirche und durch die Kirche in der Welt und sich in der Heilslehre zu einer besonderen Weisheitslehre specialisirt. Ueber die genannten Formen dürfen wir zur Erläuterung nur Einiges bemerken.

1) Die Weisheit als eine Grundform der göttlichen Offenbarung. Die Gestalten der Offenbarung Gottes, welche das Alte Testament als einander entsprechende Grundformen aufstellt, sind die theokratische-davidische Gestalt des Engels des Herrn entsprechend dem Namen Jehovah, und die universalistisch-salomonische Gestalt der Weisheit (Sophia), entsprechend dem Namen Elohim, s. Hiob 25. Jes. 40, 12. Ezechiel 8. Kap. 9. (vgl. Jesus Sirach 24; Buch der Weisheit Kap. 7 ff.).

Die Personifikation der göttlichen Weisheit ist hier so stark, daß sie in's Irdische, Hypostatise hinderspielt. Wie sich aber diese Gestalt der Weisheit, nach ihrer Grundform der Offenbarung Gottes ist, entwickelt aus der praktischen Lehre Gottes, so geht sie auch weiterhin wieder in die spekulative Lehre vom Logos, d. h. vom Logos, über (s. Lücke, Johannes Bd. I. S. 257 ff., S. 26). Dieser Uebergang wurde bekanntlich besonders durch Philo vermittelt; war aber Zweifel eine allgemeiner verbreitete intuitive oder mystisch vertiefte Bestimmung der göttlichen Offenbarungswortes unter den Juden zur Zeit Christi überhaupt. Der eigentliche Vollender der Logoslehre ist bekanntlich der Evangelist Johannes. Der Logos war die vortwappende Form der zweiten Hypostase der Trinität bis auf die Zeit des Arius, mit welchem der Begriff des Sohnes das Uebergewicht bekam, was Dornier hervorgehoben hat. Hier ist noch zu bemerken, daß der Logos die göttliche Offenbarung bezeichnet mit Beziehung auf ihr Princip, d. h. ihren Grund in Gott selbst. Daß auch der Logos nicht nur der Grund der Welt, sondern auch das persönliche Ebenbild Gottes ist, die Sophia dagegen bezeichnet die Offenbarung Gottes in Beziehung auf ihren Weltzweck, daher bleibt sie eine Personifikation, aus deren Hintergrunde das persönliche Lebensbild des Logos hervorblickt. So tritt sie auch noch im Neuen Testament bei Matth. 11, 19.

Die Analogie der biblischen Sophia in heidnischer Ahnung und Trübe sind die Gestalten der Athene bei den Griechen, der Minerva bei den Römern, Neith bei den Aegyptern, des Wischnu bei den Indern u. s. w. Christlich ge-

er der göttlichen Weisheit als Offenbarungsform sind die verschiedenen Darstellungen Neon Sophia bei den Gnostikern, worüber die Kirchen- und Dogmengeschichte lehren ist. Insbesondere: Pistis Sophia. Opus Gnosticum, lat. vert. Schwartzo. 855. Ueber die philosophischen und religiösen Abbilder der kanonisch bestimmten .z. B. die intellektuelle Welt in Gott, die vorweltliche Thora u. s. w. ist die der Trinitätslehre zu vergleichen (s. meine positive Dogmatik S. 145 ff.). heiligen Literatur über die Weisheit gehören die salomonischen Schriften des ohne Zweifel auch Hiob, die Apokryphen: Weisheit Salomonis und Jesus. Daran hängen sich in der jüdischen Literatur die kabbalistischen Schriften an, namentlich die mystischen, in der muhammedanischen die sufistischen (s. Tholuck, etc) u. s. w.

Die Weisheit Gottes als eine besondere Eigenschaft des göttlichen Wesens besitzt von verschiedenen Theologen verschieden bestimmt worden, worüber Bretschneider systematische Entwicklung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe S. 384 sichten. Die Definition von Ammon trifft zum Ziele in populärer Fassung: i. e. cognitione optimi et adminiculorum ad id efficiendum idoneorum. Marheineke läßt die Zweckbestimmung ganz unbeachtet: als allweise wird dargestellt, sofern sein Wesen selbst als Grund gedacht wird, aus welchem sein ist. Ebenso tritt die Zwecksetzung bei Schleiermacher nicht genügend hervor: die Weisheit ist die in der Ersöhung bethätigte, göttliche Selbstmittheilung, als das ordnende und bestimmende Princip. Treffend dagegen ist die Erklärung von Weisheit ist die Tugend des Wissenden; folglich nicht die quantitative und sondern praktische Größe, intensive und produktive Vollkommenheit des Wissens: also nicht die Unwissenheit; sie ist vielmehr die absolute Zweckmäßigkeit des (System S. 166). Die Zweckmäßigkeit, setzen wir hinzu, als Zwecksetzung dverwirklichung zugleich. Ueber die Widersprüche von Strauß (nach Spinoza) n Zweckbegriff, s. Nitsch System S. 168 (meine positive Dogmatik S. 77). inbare Kreislauf der Dinge, in welchem Mittel und Zweck sich unaufbloslich verbindet die Ziele, die Zwecke, den Endzweck nicht auf, weil das Leben der Welt er Kreislauf ist, sondern von Stufe zu Stufe emporsteigend, das Vergängliche m durch und für den Selbstzweck des persönlichen Lebens in dem Unvergänglichen sten Endzweck, die Verherrlichung des persönlichen Gottes in einem persönlichen heisterstaate zu erreichen. Der moderne Materialismus, welcher die sttlichen n der Welt läugnet, hat sich einer intellektuellen „Vogelfreiheit“ hingeegeben, msequent durchgeföhrt, auch zur persönlichen Vogelfreiheit föhren müßte.

Die Welt und der Weltlauf als Werk der Weisheit Gottes. Wir beziehen : auf den Artikel von der Vorsehung Gottes zurück, mit deren Walten in der : Begriff der Weisheit Gottes in der Welt zwar nicht in Eins zusammenfällt, er verwandt ist, insofern die Weisheit die Offenbarung der Güte und Liebe Thun der Allmacht, sowie das Bewußtseyn der Unwissenheit einheitlich dirigirt. ehdrige Bibelsprüche sind Hiob 12, 13; Sprüche. 3, 19, 20; Jerem. 10, 12; 20; Rö. 11, 33; 16, 27; 1 Kor. 2, 7; Eph. 3, 10; 1 Tim. 1, 17; Judä . A.

Die weise Anordnung der Dinge, als ein besonderer Charakterzug der Welt. schließt der teleologische Beweis (auch der physiko-theologische genannt) für eyn Gottes mit seiner ganzen reichen Literatur sich an, siehe Bretschneider ff. Ueber die weitere Begründung der Lehre von den Beweisen für das Dantes und über die Ergänzung des physiko-theologischen Beweises durch den ethischen, s. meine philosophische Dogmatik S. 219 ff.

Die Weisheit in abbildlicher Gestalt; als Frömmigkeit überhaupt. So wie die ntliche Religion in objektiver Gestalt sich theilt in die theokratisch-davidische n Jehovah und dem Engel des Bundes, und in die universalistisch-salomonische

Lehre von Elohim und der göttlichen Weisheit, theilt sich die Lehre von der Annehmlichkeit und Aneignung der göttlichen Offenbarung in der menschlichen Religiosität in die beiden Grundformen des theokratisch bestimmten Glaubens und der universalistisch bestimmten Weisheit des Frommen. Daher schließt sich auch an die Darstellung der göttlichen Weisheit in den oben angeführten biblischen Schriften die Unterweisung in der menschlichen Weisheit an. Zu vergleichen Sprüche Salomon., Weisheit Salomon., Sirach. Von der wahren Weisheit aber unterscheidet die biblische Weisheitslehre das Haus aus die falsche, welche verwerfliche Mittel wählt zu egoistischen Zwecken; er fängt die Weisen in ihrer Listigkeit, Hiob 5, 13. Die Frömmigkeit, insofern sie ruht in ihrem Principe, dem Worte der Offenbarung Gottes, insbesondere seiner Verkündigung, ist der Glaube; die Frömmigkeit dagegen, insofern sie gerichtet ist auf ein Ziel, auf die sittlichen Zwecke des Lebens und auf den höchsten Endzweck: Leben in der Gemeinschaft mit Gott und Verherrlichung Gottes, ist die Weisheit. Hieher gehört auch der Bruch, Weisheitslehre der Hebräer, Straßburg 1851.

Mit der biblischen Weisheitslehre bildet die heidnische Philosophie, insbesondere die hellenische, eine welthistorische Parallele. In der ersteren bilden die göttlichen Principien der christlichen Ethik sich aus, in dieser die humanen Formen derselben (die ernen Schalen für die goldenen Äpfel). Es mag als ein Ausdruck des Bewußtseins von der Unzulänglichkeit aller bloß menschlichen Weisheit erscheinen, daß die weisen Griechen, besonders im Gegensatz gegen die Anmaßung der Sophisten (obwohl Pythagoras den bescheideneren Namen Philosophie soll gewählt haben), ihre σοφία *φιλοσοφία* verwandelt haben. Selbst mit ihrem Namen mußte also die Philosophie der Hellenen weisfagen von der anderwärts zu suchenden wesentlichen Weisheit, wie schließlich die Neuplatoniker gethan haben mit ihrer Erklärung, daß man nur durch Ekstase (prophetische Disposition) zur wahren Gotteserkenntniß gelangen könne. — Die wahre Weisheit des Frommen stellt die Schrift die falsche Weisheit der Welt gegenüber wie sie von Gott zur Thorheit gemacht wird, Pr. Sal.; Röm. 1, 22; 1 Kor. 1 u. Jakobus 3, 15.

6) Die Weisheit als specielle christliche Tugend im Zusammenhange mit den christlichen Tugenden überhaupt. Die neutestamentliche Specialisirung der christlichen Weisheit ist schon angedeutet durch den Spruch: Christus ist uns von Gott gemacht Weisheit und Gerechtigkeit, zur Heiligung und Erlösung, 1 Kor. 1, 30. In Beziehung auf diese Specialisirung aber haben wir eine dreifache Gestaltung der neutestamentlichen Weisheit des Christen zu unterscheiden:

1) Die Weisheit als eine besondere Frucht oder Tugend unter den Früchten des christlichen Glaubens.

2) Die Weisheit als ein besonderes Charisma, wozu also die zu heiligende Natur schon in der ursprünglichen Natur eines bestimmten Individuums liegt.

3) Die Weisheit endlich als ein höherer Entwicklungsgrad in dem praktischen Erkenntnißleben des Christen.

Im Grunde ist schon die christliche Buße und Belehrung selbst ein Weg zur wahren Weisheit; der Sünder wendet sich von den falschen Zielen und Zwecken des Lebens ab, und richtet sein Trachten auf den wahren und höchsten Endzweck; er will seine Seele zu erretten. Schon in den Sprüchswörtern ist diese Wahrheit überall vorgehoben (s. besonders Kap. 1, 7; 8, 35. 36). Christus hat sie im Neuen Testament ausgesprochen in dem Gleichniß von dem Hausbau des klugen und des thörichten Mannes, Matth. 7, 24 ff., von den klugen und den thörichten Jungfrauen, und in vielen anderen Reden und Sprüchen. Aus der Weisheit des Glaubenslebens, dem Wandel im Geiste, geht aber mit allen anderen Früchten des Geistes auch die Frucht der Weisheit hervor, die Tugend der Weisheit. In diesem Sinne wird die Vorsicht im Wandel als Weisheit beschrieben Ephes. 5, 15., oder auch das maßthige Verhalten Jakob. 3, 15. Indessen bleibt doch auch im Neuen Testamente

Voraussetzung, daß die Weisheit des Frommen, im Allgemeinen betrachtet, ein Grundzug seines ganzen Lebens sey, und die bestimmte Specialisirung derselben tritt erst mit dem Charisma der Weisheit neben den anderen Charismen hervor 1 Kor. 12, 8. Die Idee eines besonderen Charisma der Weisheit ist allerdings auch schon im Alten Testament theilweise ausgesprochen in der Ausstattung des Salomo mit der Gabe der Weisheit (1 Kön. 3, 12). Hier aber erhält sie durch ihre bestimmte organische Gliederung auch ihre bestimmtere begriffliche Bedeutung. Die Gabe des λόγος bildet die erste Hauptabtheilung neben der Gabe der πίστις und der προφητεία. Die Gabe der Προφητεία ist die Offenbarung des Geistes Gottes durch eine besondere Macht des Gefühles; die Gabe der speciellen Πίστις bezieht sich auf den Willen, die Gabe des speciellen Logos bezieht sich auf die Intelligenz. Die Prophetie verzweigt sich wieder in die drei Gaben: Unterscheidung der Geister (kritisches, feines, sittliches Gefühl), das Reden mit Zungen (mächtiges, begeistertes Gefühl), Deutung der Zungen (reflektirendes, vermittelndes Gefühl). Die Gnade der Πίστις bethätigt sich in dem Willen der Krankenheilungen und in dem Warton der Dämonenaustreibungen. Der Logos aber verzweigt sich in den λόγος γνώσεως und in den λόγος σοφίας. Offenbar ist nun dieß der Gegensatz einer vorwiegend theoretischen, auf die religiösen Principien des Heils gerichteten und einer vorwiegend praktischen, auf die ethischen Zwecke des Heils gerichteten Erkenntnisgnade. Das Charisma der Weisheit vermittelt das Christenthum mit dem praktischen Leben. Indessen ruhen die besonderen Begabungen der Gläubigen auf der allgemeinen Ausstattung mit der Gabe des Geistes, daher tritt auch die Weisheit besonders hervor als die Wesenheit des christlichen Lebens in seiner höheren Entwicklung, in seinem Heranreifen zum Mannesalter. Dieß ergibt sich besonders aus den paulinischen Ermahnungen und Segenswünschen 1 Kor. 1, 2. 2. Kor. 3, 1 ff.; Eph. 2, 17; Phil. 1, 10; Kol. 3, 16 u. a. St. An die vornehmlichste Lehre von der Tugend der Weisheit hat die Darstellung der Weisheit in der christlichen Ethik sich anzuschließen. Dabei ist jedoch die Erklärung von Rothe Theologische Ethik Bd. II. S. 365) sicher ohne Gewicht; nämlich folgende: Die univervelle bestimmte Vernünftigkeit oder die Tugendhaftigkeit, oder sittliche Vollkommenheit des univervellen bestimmten Selbstbewußtseyns, d. h. des Sinnes, näher des Verstandes, ist die Weisheit. Sie ist die Tugend, welche specifisch zum univervellen Erkennen, d. h. zum Denken und Vorstellen qualificirt, die Fähigkeit zu einem schlechthin univervellen Erkennen, so daß dasselbe von jedem Andern gleicherweise zu vollziehen ist, die „eigenthümliche, wissenschaftliche Tugend.“ Diese „eigenthümliche, wissenschaftliche Tugend“ hat wohl eine nähere Beziehung zu dem λόγος γνώσεως. Die Tugend dagegen, welche Rothe weiterhin als Originalität beschreibt und die sich von der Weisheit bestimmt unterscheiden soll, wäre mehr verwandt mit der Weisheit, wenn es überhaupt Grund hätte, die Originalität nur auf die Seite der Selbstthätigkeit zu stellen, während das Selbstbewußtseyn, in welchem doch der Ursprung (origo, davon Originalität) der Selbstthätigkeit liegt, nicht originell seyn soll. Viel eher trifft zum Ziele eine Definition der ethischen Weisheit von Sailer (christl. Moral Bd. II. S. 109): „Die Weisheit besteht in der Harmonie des menschlichen Erkennens, Wollens, Thuns mit dem höchsten Gute der Menschheit.“ Die Weisheit als Tugend ist eine mit der zunehmenden Erkenntnis des göttlichen Weltzwecks zunehmende Erkenntnis der ihm entsprechenden Mittel und eine der zunehmenden Erkenntnis entsprechende praktische Eingebung in den Dienst dieses Weltzwecks, zunächst in der Verwirklichung dieses Weltzwecks im eigenen Leben und im nächsten Lebenskreise; oder kurz, die auf ihren Zweck bezogene, in die praktische Richtung umgesetzte, christliche Gnosis — die Ethik im Leben.

7) Die ebenbildliche Weisheit, welche von der urbildlichen Weisheit Gottes ausgehend, die abbildliche Weisheit in dem Leben des Christen in's Daseyn ruft, oder die Weisheit Christi. Christus ist die persönliche Weisheit selbst Matth. 11, 19; 1 Kor. 1, 24. 30; Kol. 2, 3; Offenb. 5, 12. Er ist aber die Weisheit in der vollkommenen

Beziehung seines Lebens auf seinen Zweck. Sein Zweck war die Erlösung der Welt (Joh. 3, 16) und sein Mittel und seine Wahl war das Kreuz (Joh. 3, 14. 15). In sich selber hat er zum reinen und ganzen Opfer, d. h. zum reinen und ganzen Zweck gemacht, als der Knecht Gottes (Jes. 53; Phil. 2, 6 ff.), wie er selber als der Sohn Gottes der reine und ganze Zweck war (Ps. 2; 110; Jes. 53, 10; Joh. 1, 20, 22; Phil. 2, 9; Kol. 2, 16). Diese Weisheit des Lebens Christi brüht sich auch vollkommen aus in der Stiftung, worin er der Menschheit permanent gegenwärtig ist, in seinem Wort, Sakrament und Geist: das Christenthum ist die vollkommene Offenbarung der Weisheit.

8) Aber auch in dem Leben Christi und in seiner Lehre tritt die Gestalt der Weisheit im engeren Sinne hervor, wie dieß schon bei Jesaias die sieben Formen des Messias ruhenden Geistes, von denen die erste die Weisheit ist, anführt (Jes. 11, 1). Das Christenthum vermittelt nicht nur im Allgemeinen die Verwirklichung des Reiches Gottes, es vermittelt auch die specielle Weisung für diese Verwirklichung, die specielle Methode, welche wir von Methodismus unterscheiden wollen, obgleich der Erinnerung, daß vielfach in dem Leben einzelner Christen und in der Wirksamkeit einzelner Prediger zu wenig Methode ist. Die christliche Heilsordnung ist eine specielle Gestalt der Weisheitslehre des Christenthums. Die Reformation ist eine specielle Offenbarung der christlichen Weisheit in der christlichen Heilsordnung, weil sie das grundlegende Princip, die Rechtfertigung wieder in seiner vollen Bedeutung hergehoben und die persönliche Wiedergeburt wieder als Ziel und Zweck aufgestellt hat. In dem christlichen Kirchenjahr, wie es die ewige Vergewärtigung aller großen Thatfachen zur Förderung des christlichen Heilslebens bezweckt, stellt sich ein plastischer Abdruck des Christenthums als Weisheit dar. Die ältere Theologie hat nicht ohne Grund das Wort Pastoralweisheit gebildet. Die christliche Weisheit blickt auf das Ziel, Wiederkunft Christi und auf die persönliche Seligkeit in und mit der Offenbarung des Reiches der Herrlichkeit. Je mehr sie aber auf das Ziel hinfeuert mit den richtigen Mitteln, besonders mit persönlicher Küftung in stillen, sanftmüthigem Geiste, desto mehr weist sie auf ihr Princip, auf ihren ebenbildlichen Ursprung in Christo und auf den urbildlichen Ursprung in Gott in abbildlicher Schönheit zurück. Lange.

Weisheit, Buch der. Dieses Buch gehört zu denjenigen der alexandrinischen Bibellübersetzung angehängten Schriften, welche eine Mittelklasse bilden zwischen kanonischen und den nie zu kirchlicher Geltung und öffentlichem Gebrauche gelangten Schriften, die man ursprünglich *ἀποκρυφα*, später bei den Protestanten *verdorren* genannt hat. Siehe die Artikel „Apokryphen,“ „Kanon des Alten Testaments“ und „Pseudepigraphen.“ — Das Buch zerfällt deutlich in drei Haupttheile. Der erste faßt Kap. 1—5. Nach einer mehr allgemein gehaltenen Einleitung (Kap. 1) werden den folgenden Kapiteln (2—5) aus dem Principe der Weisheit vor Allem die wichtige Vergeltungslehre entwickelt. Dieselbe wird entgegengestellt jener unvollkommenen, die wir im Kindesalter der Theokratie vorfinden, welche Lohn und Strafe im Diesseits erwartet und welche von frivol gesinnten Menschen (Kap. 2) je nach dem Deckmantel roher Genussucht und Gewaltthätigkeit mißbraucht wurde. Es zeigt, daß weder ein an Kindern reicher Gottloser glücklich, noch ein an Kindern armer Frommer unglücklich sey. Denn nicht im Diesseits, sondern im Jenseits sey das wahre Leben und das wahre Glück zu finden, und wie deßhalb der hier auf Erden unglücklich lebende Fromme nicht zu beklagen sey, weil er dort Erbschaft und Lohn finden werde, so sey umgekehrt der hier lange und glücklich lebende Gottlose unglücklich zu preisen, weil dort eine schreckliche Enttäuschung seiner warte und eine Strafe, die im Diesseits angefangen, im Jenseits sich fortsetzen und vollenden werde. Dazu zu der Erkenntniß vermag der Verfasser allerdings noch nicht sich zu erheben, daß der Gottlose möglicherweise erst in jenem Leben die Strafe seiner Bosheit empfangen werde. Er behauptet vielmehr auf's Bestimmteste, daß der Gottlose, und zwar nicht

iner eigenen, sonderu auch in der Person seiner Nachkommen, den göttlichen Fluch von hier auf Erden erfahren müsse (3, 16—19. 4, 3—6. 18—20). — Im zweiten Theile, der Kap. 6—9 umfaßt, wird Salomo selbst als redend eingeführt, und er wendet er sich als der Weise unter den Königen an seine Mittherrscher (daher die Weisheit Salomo's an die Tyrannen nach 6, 9), um sie nicht nur über Wesen und Erwerbung der Weisheit zu belehren, sondern auch (besonders durch Mittheilung seines Lebens um Weisheit) zum Trachten nach ihr zu ermahnen. — Im dritten Theile Kap. 10—19 wird historisch zu Werke gegangen. Es wird nämlich zuerst (Kap. 10 bis 12) nachgewiesen, wie die Weisheit von der Schöpfung des ersten Menschen an bis zur Einnahme des heiligen Landes durch die Israeliten in der Geschichte der Menschheit sich geoffenbart habe. Da die Hauptsünde der Einwohner Kanaans der Götzendienst war, so wird daran Veranlassung genommen (Kap. 13—15), die Thorheit und Verblendetheit des Götzendienstes zu zeigen. In den letzten vier Kapiteln (16—19) wird in jenem umfassenderen, historischen Ueberblicke eine einzelne Partie herausgehoben. Es werden nämlich die ägyptischen Plagen mit allerlei phantastischen Zusätzen und Uebersetzungen beschrieben und gezeigt, wie in jenen wunderbaren Ereignissen speciell die göttliche Weisheit sich geoffenbart habe. Man sieht daraus, daß das Buch nicht so unklar ist, wie Manche gemeint haben. Es ist in ihm nicht nur ein Alles beherrschender Grundgedanke, die Idee der Weisheit, sondern auch ein logischer Fortschritt vom Allgemeinen zum Besonderen wahrzunehmen. Denn die Weisheit tritt uns in drei Stufen entgegen, denen immer der folgende enger ist, als der vorausgehende. Es sind gewissermaßen drei concentrische Kreise. Der erste Gegensatz ist der des bösen und guten Menschen, der zweite der des bösen und guten Herrschers, der dritte der des bösen und guten Volkes, d. h. Israels und der Heiden. Denn dieß ist der Grundgedanke des dritten Theils: die Weisheit in der Führung des gerechten Israels gegenüber der gottlosen Heidenwelt, wobei zu bemerken, daß der Gerechte, der Kap. 10 dem Ungerechten entgegengestellt wird, offenbar als Israel im Reime betrachtet wird.

Die Weisheit also ist das Hauptthema des Buches. Es ist längst anerkannt, daß der Verfasser eine objektive und eine subjektive Weisheit unterscheidet. Mit dem Begriffe der objektiven Weisheit im objektiven Sinne schließt sich unser Buch an das an, was in den Propheten und bei Sirach hierüber gelehrt wird. Es läßt sich nicht verkennen, daß der Begriff der Weisheit in unserem Buche bereits eine konkretere Gestalt gewonnen hat, wie er in jenen früheren Schriften hatte, daß er also seiner Hypostasirung, die bei Philo von Alexandria erscheint, um ein Bedeutendes näher rückt Ps. 6, 22 f. 7, 21—30. 8, 1—6. 9 f. — Ja, es scheint sogar, daß in unserem Buche der Uebergang des Begriffes der Weisheit in den des λόγος sich vollzieht (vergl. Luther's Vorrede zu seiner Uebersetzung des Buches der Weisheit. Denn in den Worten 9, 1 ff.: ὁ ποιήσας τὰ πάντα λόγῳ σου καὶ τῇ σοφίᾳ σου κατασκεύασας ἄνθρωπον werden offenbar λόγος und σοφία als parallele Begriffe gesetzt. Ein weiterer Beweis liegt in der Stelle 18, 14 f. 16. Hier wird der Begriff des λόγος dem der Weisheit substituirt. Denn was Kap. 10 (vergl. namentlich V. 15 ff.: dieselbe [die Weisheit] erlöste das heilige Volk und unsträflichen Samen aus den Heiden, die sie plagten) von der Weisheit ausgesagt wird, wird hier dem λόγος zugeschrieben: „Da ruhige Stille Alles umfaßte und Nacht in der Mitte ihrer Laufbahn weilte, da sprang dein allmächtiges Wort vom Himmel herab, von dem königlichen Throne ein reißiger Krieger, mitten hinein in's Land der Verderbens, tragend als scharfes Schwert dein ernstlich Gebot, — stand und machte dich des Lobes voll und rührte an den Himmel, indem er zugleich auf der Erde eintrat.“ Man beachte, wie nahe hier der Ausdruck an die Personifikation nicht nur, sondern auch an die Hypostasirung hinstreift. Wollte man aber das vom λόγος Gesagte als poetisches Bild nehmen, so frage ich: Ist denn nicht auch poetisches Bild, was er von der Weisheit sagte? Und: Wo ist denn überhaupt die Gränze zwischen poetischer und eigentlicher Redeweise?

Mir scheint vielmehr offenbar, daß der Verfasser hier λόγος nennt, was auch חַכְמָה וְדַבְרֵי נֶחֱמָה genannt wird. Denn es kann doch keinem Zweifel unter der Verfasser unseres Buches die Schilderung des Exodus kannte und wußte die Abbildung der Erstgeburt dem Engel des Herrn als חַכְמָה וְדַבְרֵי נֶחֱמָה zugeschr. Wenn er nun also bei einer so wohlbekannten Sache dem Begriff des חַכְמָה substituiert, anderwärts (Kap. 10) der Weisheit zuschreibt, was hier dem λόγος man doch wohl mit Recht schließen, daß ihm diese drei Begriffe als wesentlich erscheinen. — Von der Weisheit im subjektiven Sinne wird gelehrt, d. Princip aller sittlichen wie intellektuellen Vollkommenheit, alles diesseitigen wie Glückes sey. Denn nicht nur ist substanzial der menschliche Geist ihre Creatur sondern auch formell ist alle moralische wie intellektuelle Ausbildung desselben. Der Verfasser unterscheidet aber in dieser Beziehung deutlich eine theoretisch praktische Weisheit, und gibt dadurch dem Begriff der σοφία einen Umfang Tiefe, wie ihn der moderne Begriff der Philosophie nimmermehr erreicht. Die praktische Weisheit lehrt nun nicht bloß, wie man leben soll, um den Anforderungen der Sittlichkeit zu entsprechen, sie ist nicht ein abstraktes Compendium der Moral lehrt auch, wie man den Gipfel menschlicher Glückseligkeit in diesem und je erreichen könne (7, 11 ff. 8, 10—15. 6, 19—21). Die theoretische Weisheit der Inbegriff aller menschlichen Kunst und Wissenschaft, sie ist eine wahre, universitas litterarum, denn es gibt schlechthin kein Gebiet des Wissens oder das nicht durch sie oder das anders als durch sie erschlossen und zugänglich (7, 17—21. 8, 8).

Daß in diesen Ausführungen viele treffliche, der göttlichen Weisheit wahrformige Gedanken enthalten sind, läßt sich nicht läugnen; daß aber dem Trefflichen und Schönen beigemischt sey, ebenso wenig. Das Urtheil über das deshalb je und je sehr verschieden ausgefallen. Wie hoch es in der christlichen geachtet, wie es geradezu als inspirirt, oder doch den inspirirten Büchern kommend (vergl. Thiersch, Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus S. 335), betrachtet wurde, darüber vergl. den Art. Kanon des Alten Testaments Grimm, das Buch der Weisheit, erklärt, Leipzig 1860, S. 35 ff. — Daß es auch nicht an ungünstigen Urtheilen über unser Buch gefehlt, vergl. Budistat. dogm. p. 192 f. — Neuerdings hat sich besonders Keerl (die Apokryphen des Alten Testaments, 1852, S. 36—47) sehr, und, wie mir scheint, zu ungünstig unser Buch ausgesprochen. Vergl. Bleek über die Stellung der Apokryphen des Testaments im christlichen Kanon, Studien und Kritiken, 1853, Bd. II. S. 2. Man wird sich ebenso sehr vor Ueberschätzung wie vor Unterschätzung des Buches wachen müssen. Nicht nur ist das Buch, besonders im zweiten Theile, reich an Ausagen einer wahrhaft goldenen, praktischen Lebensweisheit, sondern es enthält auch in dieser Beziehung fermenta cognitionis, die als Entwicklungsstufen einer im Neuen Testament keimartig gepflanzten, im Neuen Testament zur Reife gediehenen Wahrheit zu betrachten sind. Insbesondere ist seine Vergeltungslehre, welche die alte vom ausschließlichen Leben im Diesseits und vom Scheol überwindet und zur Erreichung eines realen Fortlebens im Jenseits sich erhebt, als ein wesentlicher Fortschritt zu betrachten. Ebenso glaube ich, daß die Aussagen des Buches über die σοφία-λειτουργία das πνεῦμα, die ihm mit der σοφία zwar eins, aber nicht einerlei zu seyn (s. 1, 7. 9, 17. gegen Bruch, Weisheitslehre der Hebräer S. 345), im objektiven Sinne als wesentliche Vorstufen der neutestamentlichen Lehre von der Dreieinigkeit betrachtet sind, wemgleich ich dem, was Nitzsch, deutsche Zeitschrift, 1850 Apokryphen des Alten Testaments und das sogenannte Christliche im Buche der Weisheit, S. 386 sagt, in dem Sinne zustimme, daß ich die subjektive Uebersetzung unseres Verfassers zur Konstruktion einer Dreieinigkeits- und Menschwerdungserkenntnis erkenne. Mit anderen Worten: wo Gott (der Vater, vgl. Bruch a. a. O.

σοφία-λόγος und das *πνεῦμα* sind, da sind die (objektiven) Elemente einer Trinitätslehre, wenn gleich noch lange nicht die (subjektiv) erfasste und ausgebildete Trinitätslehre selbst. — Auf der anderen Seite verkenne ich nicht, daß unser Buch mit der nicht geoffenbarten Wahrheit im Widerspruche steht, ebenso sehr durch den Sanerteig alexandrinischer Pseudoweisheit, der vorzugsweise in einer verkehrten dualistischen Anthropologie sich kund gibt (3, 16 ff. 8, 19 f. 12, 10 f.), als durch einen ungeistlichen Judentum, der Israels Vorzüge im Interesse des Hochmuths ausbeutet und eben deswegen es weder zu einer rechten Erkenntniß der Sünde, noch zum Bedürfniß nach einem Erlöser im Sinne der Schrift bringt (vergl. Keerl, das Wort Gottes und die Apostel des Alten Testaments, Streitschrift gegen Hengstenberg, 173. 1853, S. 52 ff.).

Daß der Verfasser des Buches ein alexandrinischer Jude sey, kann jetzt als fast gemein anerkannt betrachtet werden. Was unter den Neueren Welle (Einleitung in deuterofan. Bücher des Alten Testaments S. 170) und Schmieder (das Buch der Weisheit, ein Vortrag, Berlin 1853, S. 6 f.) dagegen geltend gemacht haben, fließt sehr aus dem Bestreben, das Buch den kanonischen Schriften möglichst nahe zu liegen. Inhalt und Form zeugen gleich entschieden für die alexandrinische Abfassung. Was die Form betrifft, so ist sie, abgesehen von den hebraïstrenden Elementen, welche aus dem Alten Testamente genährte religiöse Bildung des Verfassers und die Tendenz, im Sinne Salomo's zu sprechen, nothwendig hineinbringen mußten, unläugbar ursprünglich griechisch. Das Buch ist keine Uebersetzung aus dem Hebräïschen, und zwar weder ganz, noch theilweise. Daß das Buch ursprünglich hebräïsch geschrieben sey, isten vor allem alle Diejenigen behaupten, welche Salomo als den Verfasser ansehen. Ich habe in mehr oder weniger unmittelbarem Sinne behauptet die Alexandriner, welche das Buch unter dem Titel: *Σοφία Σαλωμῶν* (oder *Σολομῶντος* Cod. Alex., kl. Compl.) der LXX. angehängt haben, dann die syrische und arabische Uebersetzung gl. Grimm a. a. D. S. 16). — Der Bibellanon der lateinischen Kirche im vierten Jahrhundert (s. Conc. Hippon. can. 36. bei Mansi III, 924. Conc. Carthag. III. n. 47. bei Mansi tom. III. p. 891. Innocent. I. ep. ad Exuper. bei Mansi I, p. 1040 f.) zählt unter den kanonischen Schriften auf: *Salomonis libri quinque*. Ich zu diesen fünf das Buch der Weisheit und Jesus Sirach gerechnet wurde und in welchem Sinne dieß geschehe, ist aus Augustin de doctr. christ. II, 8 (coll. de civ. d. XVII, 20) zu erkennen, wo es heißt: „*Sapientia et Ecclesiasticus (i. e. Jesus Sirach) de quadam similitudine Salomonis esse dicuntur.*“ Vergl. Wette, Einleitung in das Alte Testam. S. 45. — Spätere katholische Theologen merdungs noch Schmidt, das Buch der Weisheit, übersetzt und erklärt, Wien 1858, 1: Das Buch der Weisheit und seine Theil, Eichstädt 1858, 4^o) haben die Salomonische Abfassung noch entschiedener behauptet. Ebenso mehrere Rabbinen, unter den Orientalen J. W. Peterfen und die Verfasser der Verlenburger Bibel (siehe über alles Grimm a. a. D. S. 17). — Vereinzelt steht die Hypothese J. Meisch. Faß da, welcher in seinen *Prolusiones de libris Sap.* Onold. 1776 — 1777 und in Programmen *ibid.* 1786 — 1787 Sembabel als den Verfasser zu erweisen suchte. Augustin hat in der angeführten Stelle de doctr. christ. II, 8. Jesus Sirach als den Verfasser bezeichnet (*Jesus filius Sirach eos scripsisse constantissime perhibetur*), diese Ansicht jedoch in den Retraktationen (II, 4) zurückgenommen. Lutterbeck in den testamentlichen Lehrbegriffen (Bd. I. S. 407 — 408) vermuthet den Aristobulus als Verfasser. — Alt und weit verbreitet ist die Ansicht, daß Philo der Verfasser sey. Schon Hieronymus sagt in der Vorrede zum Buche der Weisheit: „*Nonnulli scriptorum verum hunc (libr. Sap.) esse Philonis Judaei affirmant.*“ Luther, Mit. Selneker, Joh. Gerhard, Abr. Calov u. a., sogar die Conf. bohém. Art. 16. theilen diese Ansicht. Ich aber dieser Annahme zu große Schwierigkeiten entgegen stehen, so schrieben mehrere katholische und protestantische Theologen das Buch einem älteren Philo zu (vergleiche *hria. biblioth. gr.* III. cap. XIV. p. 728 f. ed. Harless). Therapeutischen Ur-

Ursprung vermuthen Gfrörer (Urchristenthum I, 2. S. 265 ff.), Dähne (Darstellung des jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie Bd. II. S. 170) u. a. auf Grund von Stellen, wie 3, 13. 16, 26—29. Vergl. dagegen Bruch a. a. D. S. 330. Grimm a. a. D. S. 25. — Daß der Verfasser ein Christ sey, hat bereits Grotius (Vorrede zur Erklärung des Buchs) und nach ihm H. Grätz (Geschichte der Juden von dem Tode Juda Mattabi's bis zum Untergange des jüdischen Staats, Leipzig 1856, S. 494 ff.) in dem Sinne vermuthet, daß sie einen christlichen Uebersetzer und Interpolator in Bezug auf einzelne Stellen durch denselben annehmen. Ganz und gar für ein christlichen Ursprungs halten das Buch Petrus Galatinus (Italiener, getaufter Franziskanermonch) in seinen Arcanis cathol. verit. L. XII. (zuerst erschienen 1644) im ersten Buch Kap. 4, wo er für den Verfasser Philo, diesen aber für einen Christen erklärt (vgl. Rainold, censura libr. apoor. Prael. XXI. p. 176 f.), sodann Schönbauer (der jüdische Alexandrismus, eine Erfindung christlicher Lehrer, Leipzig 1841) Man sieht daraus, daß die Juden geneigt sind, dem Buche christlichen Ursprung beizumessen. An diese schlossen sich an Ch. F. Weiße (Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche, 1849, S. 233 f., Philosophische Dogmatik Bd. I. S. 136, Evangelienfrage, 1856, S. 206 ff.) und Noack (Ursprung des Christenthums, 1854, Bd. I. S. 222 ff.). Vergl. gegen diese besonders Nitzsch in der angeführten Abhandlung (dogmat. Zeitschrift, 1850, S. 369 ff.). Bruch a. a. D. S. 324 ff. Grimm a. a. D. S. 25 f. — Indem wir den alexandrinisch-jüdischen Ursprung im Allgemeinen festhalten, müssen wir doch darauf verzichten, Genaueres über die Person des Verfassers zu erfahren. Auch über die Zeit der Abfassung sind wir auf Vermuthungen angewiesen. Die Gelehrten schwanken zwischen 217 vor Chr. und 40 nach Chr., d. h. zwischen dem Ende des vierten syrischen Krieges, nach welchem Ptolemäus IV. Philopator die Verfolgung begab und der Regierungszeit des Caligula. — Als sicherste Anhaltspunkte können wir zu betrachten:

1) Die Entwicklungsstufe, auf welcher wir den Alexandrismus und besonders Logoslehre in unserem Buche finden.

2) Die Anspielungen auf tyrannische Behandlung der Juden in Kapitel 4 und Kapitel 16—19.

In ersterer Beziehung steht das Buch offenbar noch auf einer Anfangsstufe. In letzterer Beziehung zeigt Grimm (exegetisches Handbuch zu 3. Matt. S. 216 ff.), die hier in Frage kommende Verfolgung der Juden, welche nach dem dritten Makkabäerbrieft unter Ptolemäus IV. stattgefunden haben soll, nach Jos. c. Ap. 2, 5. in Wahrheit erst in den Anfang des Ptolemäus VII., Ptolemäus (145—117) falle. Da das vorhin bezeichnete Stadium der Lehrentwicklung zu der Annahme nöthigt, daß das Buch geraume Zeit vor Philo geschrieben sey, so möchte allerdings mit Grimm die meisten Neueren anzunehmen seyn, daß die Abfassung in die Zeit nach 145 v. Chr. zu setzen sey. Vergl. Grimm a. a. D. S. 32 ff.

Die neuesten Commentare sind die von Bauermeister, Götting. 1828 und von Grimm, Leipz. 1860. Letzterer ist ein Theil des kurzgef. exeget. Handbuchs z. d. Apokr. des A. T. und nicht eine zweite Auflage, sondern vollständige Umarbeitung des 1837 von demselben Verfasser erschienenen Commentars. In diesem überaus gründlich geschriebenen Commentar findet man die Literatur mit großer Vollständigkeit verzeichnet. Doch ist zumal in Bezug auf ältere Literatur noch Joh. Rainold (Prof. in Oxford), Censura librorum apocryph. 1618 (besonders Prael. XVII—XXIII) und Fabricius biblioth. graec. Lib. I. p. 727—732, ed. Harless mit Nutzen zu vergleichen. E. Nägele'sch.

Weissagung. Nachdem in dem Artikel Prophetenthum des Alten Testaments (Bd. XII. S. 211 ff.) das Wesen des Prophetenthums im Allgemeinen bestimmt, die Berufsthätigkeit der Propheten geschildert und ein Ueberblick über die geschichtliche Entwicklung des Prophetenthums gegeben worden ist, soll nun in diesem Artikel die Prophetie nach der Seite, sofern sie Trägerin eines göttlichen Offenbarungs-

näher dargestellt werden. Da aber die Beschaffenheit des prophetischen Wortes nur offen werden kann aus dem Geisteszustand, in welchem der Prophet als Organ der Offenbarung sich befindet, so muß die vorliegende Erörterung von dem letzteren Punkte: von der Beantwortung der Frage ausgehen, wie das prophetische Bewußtsein zu kommen und zu erklären sey. Wir schlagen hiebei den Weg ein, daß wir diejenigen einzelnen Sätze, über welche, sofern man die klaren biblischen Aussagen gelten läßt, kein Zwiespalt seyn kann, an die Spitze stellen, hierauf die verschiedenen Hauptthesen über die im Streite liegenden Punkte darlegen und durch Prüfung derselben den Weg zu den näheren positiven Bestimmungen bahnen.

Die allgemeine Antwort auf die Frage, wie das Alte Testament das prophetische Wort bestimmt, ist: der Prophet weiß sich als Werkzeug und Dolmetscher des (s. das Bd. XII. S. 212 über die sprachliche Bedeutung des Namens נביא *nebi*); er ist sich dessen, was er verkündigt, bewußt als eines durch Offenbarung empfangenen. In diesem Satze liegt zunächst negativ dieß, daß das prophetische Wort solches weder Erzeugniß des eigenen Nachdenkens des Propheten, noch Resultat empfangenen Unterrichts ist. Zwar ist es, wie sich weiter unten zeigen wird, durchaus richtig, wenn bei der Prophetie, wie von einer einseitigen supranaturalistischen Aufnahme häufig geschieht, die subjektive ethische und intellektuelle Bestimmtheit und der tiefe geschichtliche Zusammenhang verkannt und so der einzelne Prophet gleich einem *ex machina* in seine Zeit hineingestellt gedacht wird. Demungeachtet hat es sich kein Bewenden, daß nicht persönliche Neigung und natürliche Begabung und ebenso wenig menschliche Unterweisung einen Propheten machen, daß nicht eigenes Sinnen und Denken und nicht die durch Unterricht oder Studium gewonnene Erkenntniß ein prophetisches Wort hervorzubringen vermögen. Mag immerhin in den sogenannten Prophetenschulen eine gewisse gelehrte Bildung mitgetheilt worden seyn, muß noch vielmehr erkannt werden, daß die Propheten selbst das Gesetz, die Geschichte Israels und die Lehren ihrer Vorgänger kennen zu lernen beflissen waren: so ist doch der Prophet von dem späteren Schriftgelehrten und Rabbinenschüler wesentlich zu unterscheiden. Bei dem Propheten heißt es nicht: „es steht geschrieben“ oder „der und der Meister spricht,“ sondern: „hat Jehova gesprochen“ oder „das Wort Jehova's erging an mich“ und dergl. Bei dem Propheten ist eines menschlichen Meisters, sondern Jehova's *דבריהם* (Jes. 50, 4), sind die Lehren der Propheten, weshalb Amos (7, 14 f.) es sich verbittet, zu den Titularpropheten zu gehören und der Schule gerechnet zu werden. Und wie von menschlich Erlerntem, so unterscheidet die Prophetie ihren Inhalt auch von dem durch Reflexion Gefundenen und Erlernten. So wenig ist dem Propheten, was er weissagt, aus dem Inhalt des Wortes genommen, daß vielmehr gerade dieß als Kennzeichen der falschen Propheten hingestellt wird, daß sie Eigenes geben. Diese werden Ezech. 13, 2 f. bezeichnet als Propheten aus eigenem Herzen, die ihrem eigenen Geiste folgen, ohne etwas geschaut zu haben; sie reden nach Jer. 23, 16. das Gesicht ihres Herzens und nicht aus Jehova's Munde; sie stehen (ebendaf. V. 30 f.) den wahren Propheten das Wort Gottes, nehmen die Zunge und orakeln wie sie. Allerdings tritt auch bei den wahren Propheten die Reflexion hinzu; allein entweder ist es Reflexion über einen bereits objektiv empfangenen Satz, oder sie unterscheiden doch ganz bestimmt ihre subjektiven Wünsche und Ansichten von dem Gotteswort. Besonders lehrreich ist in dieser Hinsicht die Schrift des Haggai. Er klagt in Kap. 1 über das Verderben seiner Zeit, dann über das tyrannische Schalten der Weltmacht, die Gott zum Werkzeug des Gerichts bestellt hat; auf sein Klagen und Rechten empfängt er Kap. 2 die göttliche Antwort, welche ihm die Lösung der Räthsel gibt, worauf in dem Lied Kap. 3 wieder die subjektive Empfindung des Propheten sich ergießt. — Was vielmehr den Propheten macht, ist der göttliche Ruf, der als solcher erkennbar mit überwältigender Macht an ihm gekommen ist, und die göttliche Geistesendung, die in ihrer erhellenden, heiligenden und stärkenden Wirksamkeit ihren Ursprung

bewährt; demgemäß weiß der Prophet das Wort, das er verkündet als ein ihm enthülltes Gotteswort von objektiver Realität. Es ist nun im Einzelnen nachzuweisen.

1) Die Propheten wissen nicht von einem Momente, in welchem in ihnen der Beschluß gereift ist, sich dem prophetischen Berufe zu widmen, wohl aber von einem Momente, in welchem Gott sie berufen und, auch wider eigenes Wünschen unter Ausschlagung ihrer natürlichen Zaghaftigkeit, als Propheten hingestellt hat. Die überwindende Nöthigung des göttlichen Rufes schildert Amos in der Rede, in der er prophetisches Strafsamt rechtfertigt (3, 8), mit den Worten: „Der Löwe brüllt, sollte sich nicht fürchten? Der Herr Jehova redet, wer sollte nicht weissagen?“ gleich dem Hirten, den in einsamer Steppe das Brüllen des Löwen mit Grausen erwarb es ihm zu Muthe, als er hinter der Herde (7, 15) den göttlichen Ruf vernahm: „Sehe hin und weissage über mein Volk Israel.“ Auf Visionen, in denen ihnen Herrlichkeit Gottes sich geoffenbart, führen ihre Berufung zurück Jesaja Kap. 6 Ezechiel Kap. 1 f. Jesaja ist sich dessen wohl bewußt, daß er als sündiger Mann mit unreinen Lippen sich nicht selbst herausnehmen durfte, Verkündiger des göttlichen Wortes an sein Volk zu sein, und daß er erst nach empfangener, göttlicher Hilfe die Freudigkeit gewann, sich dem Herrn als Boten anzubieten. Die meisten aber aber dafür, welche Gewißheit von ihrer göttlichen Berufung die Propheten in sich trugen bietet das Buch des Jeremia. Daß Jeremia's ganze natürliche Ausrustung und Lebensführung vom ersten Momente seines Daseyns an providentiell auf den prophetischen Beruf angelegt war (1, 4 f.), hat doch nicht die Wirkung gehabt, in ihm den eigentlichen Entschluß zur Ergreifung dieses Berufs zu erzeugen; noch da der göttliche Ruf an ihn gelangt, sträubt er sich (1, 6) wegen seiner Unmündigkeit. Er ist sich dessen bewußt (20, 7 ff.), daß Jehova ihn beredet, ihn überwältigt habe; er versichert, daß er nicht den Leiden, die ihm sein prophetisches Zeugniß gebracht, gern den göttlichen Ruf niedergehalten hätte, aber dessen nicht mächtig geworden sey (vgl. auch 17, 16). Er vermüde solcher unerschütterlichen Gewißheit göttlicher Berufung richtet er die Anrede an die falschen Propheten (Kap. 23 vgl. mit Kap. 28 und 29, 24 — 32). Und wie nicht in die Willkür eines Menschen gestellt ist, sich zum Propheten berufen zu lassen, so gilt im Allgemeinen in Bezug auf die prophetischen Offenbarungen, daß sie sich nicht erzwingen lassen, weder von den Propheten selbst, noch von Anderen. Denn es gibt Zeiten, in denen der Offenbarungsverkehr Gottes mit seinem Volk unterbrochen, das Wort Jehova's selten wird und Gesichte nicht verbreitet sind“ (1 Sam. 3, 1); namentlich gehört es zu den Zeichen des eingebrochenen Gerichts, daß man vergeblich das Wort Gottes sucht (Am. 8, 12), vergeblich von den Propheten Gesichte begehrt (Ezech. 7, 26) weil sie keine mehr von Jehova erlangen (Klagl. 2, 9., vgl. Ps. 74, 9).

2) Die überwältigende, göttliche Einwirkung, welche die Propheten erfahren, ist zuweilen ganz unbestimmt als ein Kommen der Hand Gottes über sie, ein Starkwerden Hereinfallen derselben u. s. w. bezeichnet (Jes. 8, 11. Jer. 15, 7. Ezech. 1, 3. 3, 1. 22, 8, 1. u. a.). Näher aber ist das Medium der Offenbarung der göttliche Geist durch den, wie es Sach. 7, 12. heißt, Jehova seine Worte sendet mittelst der Propheten. Dieser Geist bewährt sich als den göttlichen für's Erste dadurch, daß er den Propheten ein solches Wissen erschließt, wie es eben nur von Gott kommen kann. Denn während den falschen Propheten vorgehalten wird (Jer. 23, 18): „Wer hat Jehova's Rath gestanden, daß er sähe und hörete sein Wort?“ — gilt in Bezug auf den wahren Propheten (Am. 3, 7): „Der Herr Jehova thut nichts, er offenbart nicht sein Geheimniß den Propheten seinen Knechten.“ Darum heißt der Weissagende ein Mann enthüllten Auges (4 Mos. 24, 4) und das Wort Jehova's ein enthülltes (Jer. 10, 1). Die Mittheilung dieses Wortes wird, um seine Objektivität so stark wie möglich hervorzuheben, als Eingebung (Ezech. 2, 8. 3, 3), Legen in den Mund des Propheten (5 Mos. 18, 18. Jer. 1, 7) u. dergl. bezeichnet. Doch macht das allein, 1

Gotteswort in den Mund eines Menschen gelegt wird, den wahren Propheten noch **ht aus**; auch ein Dileam muß von Jehova überwältigt weiffagen, wie später ein **iphas** wider seinen Willen Wahrheit verkündigt (Joh. 11, 51). Vielmehr bewährt **) zweitens** der Geist Jehova's dem Propheten, über den er kommt und den er aus **het**, auch durch seine heiligende und stärkende Wirksamkeit. Während Gott zu **m Gottlosen** spricht (Ps. 50, 16 f.): „wie kommst du dazu, zu verkündigen meine **schte** und nimmst meinen Bund in deinen Mund, so du doch Zucht hassst und wirfst **ine Worte** hinter dich,“ während die falschen Propheten sich als Irrgeister dadurch **weisen**, daß sie den sündigen Gelästen des Volkes schmeicheln (Mich. 2, 11. 3, 5 ff.), **m der wahre** Prophet von sich bezeugen (ebend. 3, 8): „ich bin erfüllt mit Kraft, **t dem Geist** Jehova's und Gerechtigkeit und Stärke, um Jakob seinen Abfall kund zu **m und** Israel seine Sünde.“ (Vergl. was in Bezug auf 1 Sam. 10, 6. 9. bereits **n. XII. S. 213** bemerkt worden ist).

3) Vermöge solcher Geisteserfahrung weiß der Prophet, daß auch das Wort, das **seinen Mund** gelegt ist, sich bewähren wird als in sich tragend die Kraft des leben- **gen Gottes**. Es ist nahrhaft wie das Weizenkorn, wogegen das Wort der falschen **opheten** Stroh ist; es wirkt mit unwiderstehlicher Gewalt, wie ein Feuer und wie **Hammer**, der Felsen zertrümmert (Jer. 23, 28 f.). Es ist ein Wort, das seine **alität** unter allen Umständen beihätigt, „nicht leer zu Jehova zurückkehrt, sondern voll- **ingt**, was ihm gefällt, und ausrichtet, wozu er es sendet“ (Jes. 55, 11). Darum **der Prophet** als Verkündiger dieses Wortes auch Träger göttlicher Thaten; er ist **setzt** „über Völker und Könige, auszurotten und zu zertrümmern, zu verderben **u zu** zerstören, aufzubauen und zu pflanzen“ (Jer. 1, 10), wie **g. B. Jeremia** 25 **5 ff.** in Jehova's Namen den Nationen den Taumelbecher reicht.

Aus dem Bisherigen ergibt sich für den prophetischen Geisteszustand die allgemeine **Bestimmung**, daß der Prophet, indem er sich einer von seiner Subjektivität bestimmt **nterschiedenen**, göttlichen Einwirkung unterworfen weiß, sich eben darum in dem Zustand **der gewissen** Passivität befindet, wie sich dieß auch in der passiven Form seines Na- **mes** אִבְרָהָם und den entsprechenden Verbalformen אָבַר und אִבְרַתִּי ausgeprägt hat **der wie** ist nun der prophetische Zustand psychologisch näher zu bestimmen? Da diese **rage** schon in alter Zeit Gegenstand des Streits gewesen ist, so ist es angemessen, **den geschichtlichen** Ueberblick über die älteren Hauptansichten vor auszuschiden.

Die Erörterung der Sache beginnt mit dem jüdischen Alexandrinismus, und zwar **rdienen** hier zuerst die LXX. Beachtung, sofern sie אִבְרָהָם, אָבַר u. s. w. durch προ- **φήτης**, προφητεύω übersetzen, dagegen für אָבַר, אָבַר, אָבַר, welche im Alten Testa- **mt** nur von falschen Propheten und heidnischer Wahrsagung gebraucht werden, die **Wörter** μαρτεύομαι, μάντις, μαρτεῖν verwenden. Es ist sehr wahrscheinlich, daß **alexandrinischen** Uebersetzer bei der Wahl dieser Ausdrücke durch den Unterschied **leitet** wurden, der unter denselben nach ihrem engeren Gebrauche stattfand. Nach **dem** ist μάντις der ekstatische Orakelverkündiger, der προφήτης der nüchterne Ausleger **Orakel** des ersteren, wie Plato in der hieher gehörigen Hauptstelle des Timäus **1. Steph.** p. 71 f.) sagt: μαρτικὴν ἀγορεύουσα θεὸς ἀνθρωπίνῃ δέδωκεν οὐδεὶς **φ ἔννοος** ἐγράφεται μαρτικῆς ἐνθόν και ἀληθοῦς etc., weshalb dem μάντις das **φητῶν γένος** beigegeben sey, um zu deuten und zu beurtheilen, was der μάντις in **ihselfn** ausgesprochen hatte. So hieß in Delphi προφήτης der Interpret der Pythia, **licher** die von dieser ausgestoßenen Laute in einen Spruch zusammenfaßte (Herod. **III, 36.** Plat. def. orac. 51). Indem nun der alttestamentliche Nabi in der griechi- **sen** Bibel mit dem letzteren Namen bezeichnet wurde, sollte er wohl zunächst nicht als **Orherfager** (eine Bedeutung, die freilich προφήτης auch hat), sondern als Aus- **recher** des vom göttlichen Geist in ihn Gelegten charakterisirt werden, zu welcher **aktion** eben dieß, daß sie mit Bewußtseyn und Besonnenheit vollzogen wird, wesent- **h** gehört. — Dem entspricht nun freilich die philonische Auffassung der Prophetie

nicht. Diese schließt sich vielmehr in der Art und Weise, wie sie den prophetischen Zustand bestimmt, gerade an dasjenige an, was Plato (vgl. auch Phaedr. p. 265, Jan p. 534 ed. Steph.) über den mantischen Enthusiasmus gelehrt hat. Der Prophet, *ὁ ἐρμηνεύς* Gottes, der ihm das zu Verkündigende eingibt (*ὁ δὲ πρᾶσμι. ὁ ποῦν. II p. 417*), empfängt diese Eingebung im Zustand der *ἔκστασις*, die zwar von der Zurücktheit des Wahnsinns bestimmt unterschieden werden soll, aber doch mit Ausdrücken beschrieben wird, die ein völliges Zurücktreten des verständigen Bewusstseins ausdruken. Man vergleiche besonders in der Schrift *quis rerum divin. haeres sit* die Stelle I S. 511. Die nothwendige Voraussetzung der Prophetie, wird dort gesagt, sey der Schwinden des *νοῦς*, weil, wenn das göttliche Licht aufgehen soll, das menschliche untergehen muß. Bloßer Schein sey es, daß der Prophet selbst rede; in Wahrheit ruhe er während ein Anderer sich seiner Stimmorgane bedient, um kund zu thun, was er will. In der Abkehr von der Außenwelt und dem Zurücktreten der Reflexion ist nach Philo der prophetische Zustand dem Schläfe verwandt, der selbst eine Art Ekstase ist (*quasi in Gen. Lib. I. ed. Aucher p. 17*). Wie sehr Philo das prophetische Weissagen von dem Leben des Propheten losreißt und die Offenbarung ganz unvermittelt hereinbrechen läßt, zeigt besonders der Schluß des ersten Buchs *de monachia* (II, 222). Moses, heißt es dort, schloß alle Arten heidnischer Mantik aus; damit aber doch das allen Menschen einwohnende Verlangen nach Erkenntniß der Zukunft seine Befriedigung finde, *ἐκπερατωθεὶς ἔξαπναιῶς προφήτης θεοφόρητος θεσπιεῖ καὶ προφητεύσει, λέγων μὲν οὐδὲν οὐδὲν οὐδὲ γὰρ, εἰ λέγει, δύναται καταλυθεῖν ὅγε κατεχόμενος ὄντως καὶ ἐνδοσιῶν ὅσα δὲ ἐνηχέεται, διελύσεται καθάπερ ὑποβύλλοντος ἐτέρου* etc. Die platonische Ansicht, welche die prophetische Kraft der Seele als ihr vermög ihres göttlichen Ursprungs immanent betrachtet, ist in der philonischen Inspirationslehre gemäß dem alttestamentlichen Supranaturalismus umgebildet. — Andererseits erkennt freilich Philo zwischen der Prophetie und der göttlichen Erleuchtung, wie sie jedem Weisen zu Theil wird, einen specifischen Unterschied nicht an. In beiden wirkt dasselbe *πνεῦμα* (vgl. Bd. XI. S. 595). So kommt der prophetische Zustand am Ende doch wieder auf die intuitive Versenkung des Ichs in das Göttliche hinaus, zu der der Mensch, wenn er von den Banden der Sinnenwelt sich losmacht, selbst sich erheben kann. Jeder Weise kann der Prophetie theilhaftig werden, *quis rer. div. h. s. 510: παντὶ ἀνθρώπῳ ἄστειν ὁ ἱερὸς λόγος προφητεῖαν μαρτυρεῖ*. — — *φαύλω δὲ οὐ θείμεις ἐρμηνεύ γεγέσθαι θεοῦ, ὥστε κυρίως μοχθηρὸς οὐδεὶς ἐνδοσιῶν, μόνῳ δὲ σοφῷ ταῦτ ἐφαρμύσσει, ἐπεὶ καὶ μόνος ὄργανον θεοῦ ἐστὶν ἡχοῦν, κρουόμενον καὶ πληττιμένον ἀοράτως ὑπ' αὐτοῦ· πάντας γοῦν ὁπίσους ἀνέγραψε δικούλους, κατεχόμενος καὶ προφητεύοντας εἰσῆγαγε*. Der Prophet hat, sagt Philo (*de creat. principum* II, 368), eine geistige Sonne in sich, zur klaren Erfassung dessen, was zwar für die Sinneswahrnehmung unsichtbar, aber für die Denkkraft erfassbar ist.

Bekanntlich ging die Ansicht Philo's über den ekstatischen Charakter des prophetischen Zustands zu den ältesten Kirchenlehrern über. Die Propheten haben, sagt Athanasius (*προεβ. cap. 8*), *κατ' ἔκστασιν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν* geredet, wobei der göttliche Geist, der sie bewegte, sie wie der Flötenbläser die Flöte gebrauchte. Ebenso bezeichnet Justin der Märtyrer (*coh. ad Graec. c. 8*., s. die Stelle Bd. VI. S. 699) den göttlichen Geist als das vom Himmel kommende Plektrum, das sich der gerechten Männer wie einer Cither oder Leier bediente, um ihnen die Erkenntniß der göttlichen und himmlischen Dinge zu offenbaren. Man kann freilich zweifeln, ob solche rhetorische Ausdrücke von der Ekstase im strengsten Sinn des Wortes, der *amentia*, wie sie Tertullian (*adv. Marc. IV, 22*) von seinem montanistischen Standpunkte aus meint, verstanden werden dürfen. Zu genauerer Erörterung kam die Sache erst, nachdem sie wie Tertullian a. a. O. andeutet, zum Streitpunkt zwischen den Montanisten und den katholischen Kirchenlehrern geworden war. Indem die Letzteren von der Ekstase, wie sie ihnen bei den montanistischen Propheten sich darbot, mit Widerwillen sich abwanden,

Kärten sie jede das vernünftige Bewußtseyn zurükdrängende Verückung für der wahren prophetie unwürdig und nur der von dämonischen Mächten bewegten Mantik angemessen. sehen doch die clementinischen Homilien, in denen dieser Gegensatz zuerst auftritt, weit (III, 12 ff.), jeden bloß vorübergehend eintretenden Inspirationszustand zu verwerfen, da dieser nur Sache solcher sey, die durch den Geist der Ataxie in enthusiastische Insanelei versetzt werden und dagegen für den wahren Propheten ein immanentes Geistesprincip (*ἐμφυτον καὶ ἀένναον πνεῦμα*) in Anspruch zu nehmen. Mit dem größten Nachdruck hat besonders Origenes den Satz verfochten, daß bei der Einwirkung des alligen Geistes, wie die Propheten sie erfahren haben, der freie Wille und die Urtheilskraft des Menschen in normaler Thätigkeit bleiben und gerade die Fernhaltung jeder Kränkung der Vernunft ein Kennzeichen dafür sey, daß ein besserer Geist die Seele besitze (de princ. III, 3. 4., vgl. mit hom. VI. in Ezech.). Hiemit stimmen überein die Erklärungen des Epiphanius gegen die Montanisten (haer. 48, 2. und 4 ff.) und des Chrysostomus hom. 29. zu 1 Kor. (s. die letztere Stelle Bd. VI. S. 694). Besonders häufig kommt Hieronymus auf diesen Gegenstand zu reden, s. prol. in Apoc. Jos. ed. Vallarsi. t. IV. p. 3., praef. comm. in Nah. t. VI. p. 536., praef. comm. in Hab. t. VI. p. 590 etc. Dabei wird aber von Hieronymus das Außersinnliche und Momentane des prophetischen Zustandes wohl anerkannt. Er bemerkt in Commentar zu Ezechiel Kap. 35 (t. V. p. 415): *si semper in prophetis esset sermo Dei et iuge in pectore eorum haberet hospitium, nunquam tam crebro Ezechiel poneret: et factus est sermo domini ad me dicens.* Einen ununterbrochenen Offenbarungszustand könnte die gebrechliche Menschennatur gar nicht aushalten (vergl. Genes. zu Kap. 33 S. 394); hierin liege ein wesentlicher Unterschied der Propheten von Christus, in welchem der Geist bleibend war. Ueberhaupt ist die Polemik der Kirchenväter, wie Tholuck (die Propheten und ihre Weissagungen, S. 65) mit Recht behauptet, nicht so gemeint, als ob jede Art der Ekstase bei den Offenbarungsorganen im Abrede gestellt werden sollte. In solchen Widerspruch mit klaren Berichten der heiligen Schrift konnten sie sich nicht setzen; sondern, was sie fordern, geht darauf, daß der Prophet nach 1 Kor. 14, 32. eine gewisse Herrschaft über sein Weissagen und ein Bewußtseyn desselben habe. Ihr Widerspruch gilt daher eigentlich nur der *παρ-ἄστασις*, wie der Referent über die Schrift des Wiltiades bei Eus. h. eccl. V. p. 17 es bezeichnet, dem Zustand, in welchem der Mensch der *ἀνοήσιος μωρία* verfällt. Daß bei den Propheten ein *θεῖος μετεωρισμὸς* eintrete, wird anerkannt (Orig. in Joann. tom. II, 1).

Hiernach ist keine wesentliche Differenz zwischen den genannten Kirchenlehrern und andern, welche, wie namentlich Augustinus, die prophetische Ekstase im Sinne der *alienatio mentis a sensibus corporis* anerkennen. Vergleiche Aug. ad Simplicianum lib. II. q. 1.; enarr. in Ps. 67; de genesi XII, 25. An der letztgenannten Stelle wird diese Ekstase so beschrieben: *quando penitus avertitur et abripitur animi intentio a sensibus corporis, tunc magis ecstasis dici solet. Tunc omnino, quaeunque sint praesentia corpora, etiam patentibus oculis non videntur, nec ullae voces prorsus audiuntur; totus animi contuitus aut in corporum imaginibus est et spiritalium, aut in rebus incorporeis, nulla corporis imagine figuratis, per intellectualem visionem.* — Die antimontanistischen Bestimmungen wurden auch von der kirchlichen Theologie der folgenden Jahrhunderte festgehalten. Man vergl. z. B. die Gregor der Große (expos. mor. zu Job Kap. 13) über die Sache sich ausdrückt: *cum aliquid ostenditur vel auditur, si intellectus non tribuitur, prophetia minime est.* J. B. Pharao (1 Mos. Kap. 41) und Belsazer (Daniel Kap. 5) haben Anstößiges geschaut; weil sie aber das Geschaute nicht verstanden haben, waren sie keine Propheten.

Einer eingehenderen Erörterung der Sache begegnen wir erst bei den Rabbinen des Mittelalters, besonders bei Maimonides, More Nebhochim B. II. Kap. 32 ff.

Ist ist theils simplex, solo interno spiritus instinctu peracta, theils symbolica (Kap. 3. §. 1); die letztere ist theils durch die äußeren Sinne, theils durch die Sinne vermittelt (Kap. 3). Im letzteren Fall spiritus animales per voluntatem agitantur in cerebro et cerebrum eo modo afficiunt, quo modo externa illud commovissent, was sowohl im Wachen, als im Schlaf stattfinden kann. Wird auch die Ekstase gerechnet, welche (Kap. 4. §. 1) definitur als tanta alienatio, ut cessantibus externorum sensuum functionibus, ipsa eorum a corpore geruntur prorsus ignara, tota vehementibus fixisque cogitationibus sit.

In demselben Maße, in welchem der orthodoxe Inspirationsbegriff in's Schwanken, modificirte sich natürlich auch die Auffassung der Prophetie und wurde namentlich die Subjektivität der Propheten mehr Einfluß auf die Gestaltung ihrer Weissagungen ausüben. So schon von Crusius (hypomnemata ad theologiam propheticam vol. I.), dessen vorsichtige Distinktionen im Allgemeinen darauf hinauskommen, zwischen dem Offenbarungsinhalt und der Darstellungsform unterschieden und hinsichtlich der letzteren das Eingreifen der eigenen, freien Thätigkeit der Offenbarung anerkannt wird, die demnach nicht als instrumenta Dei passiva, sondern als menta activa, als συνεργοὶ τοῦ Θεοῦ zu betrachten seien. Uebrigens wird auch die Bezug auf die Inspiration des Inhalts unterschieden zwischen ἀποκάλυψις im Sinne und προφητεία. Die erstere wirkt neue Erkenntnisse in dem Geiste des Propheten, wobei sie entweder schöpferisch verfährt oder die schon vorhandenen Vorstellungsformen umbildet; die Erleuchtung dagegen weckt und verstärkt die bereits vorhandene Erkenntniß (S. 93 f.). Bemerkenswerth ist noch der Unterschied, den Crusius (S. 94 f.) zwischen der Inspiration der Apostel und der Propheten macht. Die der ersteren ist eine dauernde, die beruhend auf der andauernden Wirksamkeit Christi und des heiligen Geistes ist, sie Christo ähnlicher macht, weshalb sie, einzelne Fälle wie 1 Kor. 7, 10. kommen, sich nicht der Formel „so spricht der Herr“ bedienen. Dagegen zeigt der wiederholte Gebrauch der genannten Formel bei den Propheten, daß der Inspirationszustand der letzteren ein außerordentlicher war. Doch kommt es auch bei Crusius zu einer genauer eingehenden psychologischen Erörterung des prophetischen Zustands. Er sah weniger sich die biblische Theologie der nächstfolgenden Zeit veranlaßt, auf die Fragen einzugehen. Der Supranaturalismus beschäftigte sich mit der Probe des Alten Testaments vorzugsweise in der Richtung, daß er die Verwerthung der Weissagungsbeispiele für die Apologetik zu retten suchte, wovon weiter unten gehandelt wird. Für den Rationalismus aber, der in den Propheten im besten Falle nur seiner Richtung, aufgeklärte Hofprediger, staatskluge Geheimeräthe, begeisterte Redner u. dergl. erblickte, fiel natürlich die Frage nach der Beschaffenheit des prophetischen Zustandes ganz weg. So weit noch den Propheten ein gewisses Weissagen anerkannt wurde, reducirte es sich darauf, daß sie als Männer von hohem Geiste betrachtet wurden, „die mit einem Adlerblick das Gegenwärtige umfaßten, um die Folgen zu erkennen, die daraus hervorgehen würden“ (Eichhorn, Einleitung in das Alte Testament, 4. Auflage, Band IV. S. 18), oder kurz gesagt (vgl. ebendasselbst S. 25), auf das Vorgefühl der Zukunft. Noch bequemer aber war es, zahlreiche prophetische Nebenbeobachtungen verschleierte Schilderungen der Gegenwart, beziehungsweise der Vergangenheit zu sein und so des Weissagungscharakters ganz zu entkleiden, wie man auch für die Zukunft, indem man sie als frei producirte Phantasiegebilde betrachtete, keiner weiteren Erklärung bedurfte. Es war ein Fortschritt, daß die Wetten (in der Vorrede zur ersten Auflage der alttestamentlichen Einleitung) so billig war, bei den Propheten wieder die Vorahnungen der Zukunft zuzugeben, und es für einseitig erklärte, diese Propheten nach dem Geiste unserer Zeit zu beurtheilen und ihnen nicht einmal den Vorwurf zu weisagen zuzustehen zu wollen.

Die neue Ansicht erhielt die Untersuchung der vorliegenden Frage erst, als

Hengstenberg in kräftiger Einseitigkeit die montanistische Auffassung der Erneuerung (in der ersten Auflage der Christologie des Alten Testaments, Bd. I. S. 1 in der zweiten Bd. III. 2. S. 158 ff. ist die frühere Ansicht wesentlich) Er stellte den Satz auf, daß die Propheten sich in einem außerordentlichen, u. gewöhnlichen charakteristisch verschiedenen Zustande, in einer *ἵστασις* befanden, das verständige Bewußtsein zurücktrat und das ganze Selbst durch eine gewaltsame Wirkung des göttlichen Geistes unter und zu einem leidentlichen Verhalten gebracht wurde. Hierbei wahrhaft in eine höhere Region emporgehoben worden und sei neben dem verfl. Bewußtsein zugleich das niedere Seelenleben zurückgetreten, so daß sie einem Spiegel gleich die Eindrücke der göttlichen Wahrheit in sich anzunehmen geeignet moegen bei den heidnischen Sehern die Unterdrückung des verständigen Bewußtseins dadurch erfolgte, daß der niedere Theil der Seele gegen den höheren zum Str. geregt wurde. — Von der Beurtheilung dieser Ansicht möge die weitere Er. ausgehen. Halten wir dieselbe an die Aussagen der Propheten selbst, so läßt si erkennen, daß in ihr Wahres und Falsches gemischt ist. Es ist richtig, daß sol. stände, in denen das Selbstleben durch die Macht des göttlichen Geistes über. wird, in der Prophetie vorkommen, aber es ist unrichtig, daß sie mit dem prop. Offenbarungszustand zusammenfallen, ja daß sie auch nur das Wesentliche in ihn.

Wir finden allerdings in der Geschichte des Prophetenthums Erscheinungen, die Raserei der Mantik erinnern, an jenes *baochatur vates, magnum si pectore excussisse Deum*, wie Virgil (Aen. VI, 78) die cumäische Sibylle schildert. Er nach 1 Sam. 19, 24. Saul, da er in der Prophetenschule zu Rama von dem prop. Geiste ergriffen wird, nun selbst auch (אָרַבַּיִם דָּבַר, also wie die Propheten) seine auszieht und weissagend nackt daliegt den ganzen Tag und die ganze Nacht, was delpheische Pythia erinnert, die in der Ekstase sich die Kleider vom Leibe reißt. daß man die Propheten geradezu als Verrückte, *ἄρρωστοί*, bezeichnete (2 Kön. 9, 19, 7. Jer. 29, 26), bezog sich vielleicht nicht bloß auf den Inhalt ihrer Reden, sondern auch auf derartige Erscheinungen. Es scheint diese Steigerung der Ekstase der das Selbstbewußtsein geschwunden ist, vorzugsweise der älteren Zeit des Prophetenthums anzugehören; kommt es doch überhaupt nicht selten vor, daß neue religiöse Entwicklungen anfangs auf eine gewaltsam erschütternde Weise in das Leben des Volk. eingreifen, wie auch die älteste christliche Kirche, namentlich in der korinthischen Gem. ähnliche außerordentliche Erscheinungen darbietet. Aber eine solche, das Selbst völlig überwältigende Ekstase kann nicht als der normale Zustand der Propheten betrachtet werden. Wir wollen davon absehen, daß es etwas höchst Widerliches, wenn man sich die heiligen Seherprüche der Propheten in solchen Verzückungen gesprochen denken müßte, und daß die älteren Theologen doch mit gutem Grund an Decorum der göttlichen Offenbarungsformen hingewiesen haben (s. z. B. Budde angef. D. S. 111). Halten wir uns lediglich an die Berichte der Propheten, so finden wir, daß gerade nach den Stellen, auf welche Hengstenberg sich beruft bei ihnen im Moment des Empfangens der Offenbarung Selbstbewußtsein und Wille nicht geschwunden sind, daß sie wohl objektiv bestimmt sind durch das an sie langende göttliche Wort, aber vermöge der Fortdauer ihres Selbstbewußtseins sich objektiv Bestimmtes bewußt werden und in Bezug auf den an sie ergehenden Willen Ruf einer freien Selbstentscheidung fähig sind. Kurz sie befinden sich in Zustände passiver Receptivität. — So verhält es sich bei Jesaja in der E. hungsvision (Kap. 6.), da er Jehova's Herrlichkeit schaut. Er ist sich seiner selbst wohl bewußt, nämlich als eines sündigen Menschen, der mit Lippen, die er schon verunreinigt hat, das Wort des heiligen Gottes verkündigen soll; ebenso wird er der empfangenen Vergebung bewußt und erbietet sich in Folge davon willig, die iche Botschaft an das Volk zu übernehmen. Jeremia ist sich in der Vision,

er berufen wird, seiner Unmündigkeit und Schwäche bewußt (1, 6); und wenn er dem übermächtigen göttlichen Drange nicht widersteht, sich nicht entzieht (17, 16), unter Schmach und Verfolgung den ihm auferlegten Veruf zu erfüllen, so beruht so schwer Gott es ihm gemacht hätte, wider den Stachel zu loden, doch im tiefsten Grunde auf einer sittlichen Selbstentscheidung. Ebenso führt Amos, so stark er die hohe Initiative betont, doch den prophetischen Veruf auf ein Uebereinkommen zwischen ihm und dem Propheten zurück (3, 3). — Als Ezechiel die Vision Kap. 1. geschaut fällt er allerdings (V. 28.) von dem Anblick überwältigt nieder, aber, um die Offenbarung zu vernehmen, muß er nach 2, 1 ff. wieder aufstehen, und zwar nach V. 2. durch die Kraft des Geistes, der in ihn kommt; und nun erst, offenbar bei vollem, klarem Selbstbewußtseyn, empfängt er das göttliche Wort. Ebenso sinkt Daniel (10, 8—10) ebenfalls in Folge einer Vision betäubt wieder, aber die Offenbarung erhält er erst, wenn er wieder zu sich gekommen ist. (Vgl. auch Offenb. 1, 17). Daß auch von den in der Vision empfängenen Offenbarungen den Propheten die Erinnerung bleibt, sie selbst, nicht Andere, das Gesehene aufzeichnen, setzt durchaus die Continuität des Selbstbewußtseyns voraus. Eben dadurch, um dieß sogleich hier zu bemerken, unterscheidet sich die Prophetie von den psychischen Erscheinungen, mit denen man sie zu vergleichen zusammenstellen kann, dem Somnambulismus und der mantischen Ekstase, wenigstens im gesteigerten Grade der letzteren. Die Somnambulie hat bekanntlich, wenn sie in einen magnetischen Zustand vorüber ist, kein Bewußtseyn über Alles, was während dessen mit ihr vorgegangen ist. Eben so wenig hat der Schamane, wenn er aus der Trance erwacht ist, irgend eine Erinnerung an die Ferngestichte u. dergl., die er in dem Zustande verkündigt hat. (S. z. B. Tholud a. a. D. S. 8 ff.). Wenn auch dem Propheten zuweilen der Offenbarungszustand auf eine Weise eintritt, wodurch dem natürlichen Leben mehr oder weniger Gewalt angethan wird (vgl. außer den bereits angeführten Stellen noch Jes. 8, 11 f. und besonders Dan. 8, 27., wornach Daniel in Folge eines Gesichts mehrere Tage krank wird), so kann dieß doch nicht als eine Unterdrückung des Selbstlebens bezeichnet werden. Vielmehr geht eine Ermächtigung desselben von solchen geweihten Momenten aus. Es ist dem Propheten, wenn der Geist Gottes über ihn kommt, als ob er einen neuen Menschen angezogen, ein anderes Herz bekommen hätte (1 Sam. 10, 6. 9); er erfährt eine göttliche Zucht und einen lebendigen Menschen, die ihm nicht mehr gestattet, auf den Wegen des großen Menschen zu wandeln (Jes. 8, 11. ff.); er schreitet voll Siegesmuth einher auf den Wegen, auf die ihn der Herr gestellt (Hebr. 3, 19); ja, auch wenn er nach seiner natürlichen Kraft zusammenbrechen müßte, weiß er, daß er durch Gottes Beistand in Allem überwinden wird (Jer. 1, 19. 15, 20. 20, 11).

Damit aber, daß wir für den Offenbarungszustand die Continuität des Selbstbewußtseyns und der Steigerung des Selbstlebens zu höherer Lebendigkeit in Anspruch nehmen, ist die Frage noch immer nicht erledigt, was denn eigentlich die psychische Form der Prophetie sey.

Von denjenigen, welche die Prophetie auf natürliche Weise psychologisch erklären wollen, ist häufig gesagt worden, daß sie vor Allem abzuleiten sey aus einer Ermächtigung und Steigerung des Gefühlslebens. Hieran ist so viel richtig, daß eine solche Gefühlsaufregung dem prophetischen Zustande vorangehen, ja daß sie als Voraussetzung für denselben absichtlich hervorgerufen werden kann. So läßt Elisa, um den rechten Empfang für den Empfang der Offenbarung zu versehen, nach 2 Kön. 5. einen Spielmann kommen, und da dieser die Saiten rührt, kommt die Hand des Herrn über ihn. Die Musik soll hier die Einflüsse der Außenwelt zurückdrängen, damit der Geist in sich gesammelt auf das Gotteswort lausche. Ebenso war auch in den Prophetenschulen die Musik Behilf für das Weiffagen. Ferner gehört hieher, was Hengstenberg (Christologie, 2. Aufl. III, 2. S. 163) hingewiesen hat, daß die Propheten zuweilen (vgl. Ezech. 1, 3. Dan. 10, 4.) an Strömen ihre Gesichte empfangen.

pfangen, indem das Rauschen der Wasser dazu behülflich seyn muß, sie in die Gefühlstimmung zu versetzen. Daß aber die Gefühlserregung die wesentliche des prophetischen Zustandes sey, das widerlegt sich, wie Bruno Bauer (die 2 des Alten Testam. Bd. II. S. 306) richtig bemerkt hat, durch den einfachen S im Gefühl der Inhalt, der gefühlt wird, vom subjektiven Geiste noch gar nicht verschieden ist, während für den prophetischen Geist sein Inhalt außerhalb seiner, gegeben ist. Allerdings befinden sich die Propheten auch im Moment des We oft in einer mächtigen Erregtheit des Gefühls; sie verhalten sich nicht interessiert dem Inhalt ihrer Weissagungen, als wären sie bloß mechanische Werkzeuge des rierenden Geistes. Sie werden zu Furcht und Hoffnung aufgeregt, mit Schme Freude erfüllt, und dieß oft so intensiv, als wäre das Geseiagte ihr eigenes G Daß aber in solchem Falle die Gefühlstimmung das Sekundäre, daß sie erst du objektive Einwirkung des göttlichen Geistes hervorgerufen ist, erhellt besonders daß das dem Propheten natürliche Gefühl öfters geradezu in das entgegengesetz gesetzt wird. So ist z. B. dem Propheten, wenn er die Gerichte über die seines Volks verkündigt, das natürliche Gefühl offenbar das der Freude. Demma finden sich Stellen, in denen der Prophet so sehr in die eigene Erlebung des das er den Feinden ankündigt, hineingezogen wird, daß er selbst in Jammer und Klage ausbricht. So klagt in der Weissagung über Moab Jes. 16, 9—11. der I selbst wie ein Moabiter über die Verödung des moabitischen Landes; es tobt fe neres, es rauscht wie eine Cithar über die Drangsal, die er verkündigen muß. ders deutlich wird dieser psychische Zustand in der Weissagung über Babel I 1—10. geschildert. Im Gesichte, das B. 2. als ein schweres bezeichnet wird, der Prophet das gegen Babel heranrückende medopersische Heer und wird sod die Nacht versetzt, in der Babel untergeht. Bei ihm, als Israeliten, ist das na Gefühl das der Freude über die Errettung seines Volkes, dessen Seufzern jetzt e gesetzt werden soll. Demungeachtet wirkt die empfangene Offenbarung so übertöd auf sein Inneres, daß er den Jammer, der über Babel hereinbricht, ganz als eigenen fühlt (B. 3 f.): „meine Hüften sind voll Schmerzes, Wehen ergreifen wie der Gebärerin Wehen; vor Krämpfen hör' ich nicht, vor Verfürgung seh' ich Mein Herz geht irre, Grausen schreckt mich, die Dämmerung meiner Lust macht zum Wehen.“ — Umgekehrt darf das dem Propheten natürliche Gefühl keinen l auf seine Weissagungen üben. So erklärt Jeremia 17, 6: „den unheilvollen Ta ich weissagen mußte) hab' ich nicht herbeigewünscht, du weißt es; was aus : Lippen kam, vor deinem Angesicht war es.“ Denn der Zorn Gottes ist es, Gefäß er geworden ist (6, 11. 15, 17.), und so bitter ihm nach seinem natü Gefühl der Inhalt seiner Weissagung seyn mag, muß doch auch ein solches Gott ihm munden (vgl. Ezech. 3, 1. in Verbindung mit 2, 10. 3, 14. und Offenb. 1 und aufgenommen in sein Inneres ihm zur Wonne und Freude werden (Jer. 15,

Die psychische Form der Prophetie ist vielmehr die innere Anschauung Wort im weiteren Sinne genommen). Der Anschauung kommt es zu, daß in il Subjekt den Gegenstand als unmittelbar gegeben, nicht durch eigene Thätigkeit pr weiß, und das ist es eben, was die Propheten in Bezug auf den Inhalt der Weiß behaupten. Daher bezeichnen sich die Propheten selbst als Seher. Nach 1 Sam. war sogar רֹאֵי die früher übliche Benennung der Propheten. Noch häufiger ist das Name רָאָה, besonders oft in den Büchern der Chronik vorkommend. Ein best Unterschied läßt sich unter den Ausdrücken רָאָה und רָאָה, sofern dieselben zur B nung des prophetischen Schauens gebraucht werden, nicht nachweisen, nicht einmal d Bitringa behauptete, daß רָאָה der allgemeinere Ausdruck sey, dagegen רָאָה me eistatische Schauen bedeute. Vielmehr verhält sich die Sache nur so, daß רָאָה, d Hebräischen mehr dem dichterischen Sprachgebrauch angehört, als feierlicherer Au lieber als רָאָה zur Bezeichnung des prophetischen Schauens verwendet wurde.

וַיִּרְאֵהוּ וְיִרְאֵהוּ sind die häufig wiederkehrenden Benennungen für die den Propheten zu Theil gewordene Offenbarung. Allerdings wird zuweilen das innere Vernehmen der göttlichen Offenbarung auch durch שָׁמַע bezeichnet, z. B. Jes. 21, 10: was ich gehört habe von Jehova der Heerschaaren, habe ich euch verkündigt; s. ferner 9. 22, 14. 28, 22; auch 50, 4 (wo übrigens die Worte „er weckt mich jeden Morgen, weckt mir das Ohr, daß ich höre wie die Jünger“ nicht bloß auf das Empfangen der Offenbarungserkenntniß, sondern auch darauf gehen, daß der Herr seinen Knecht austrüftet, geduldigem Gehorsam den ihm gewiesenen Weg zu wandeln). Auf das Hören der Offenbarung geht auch der Ausdruck יָרָאָה zurück, der das Geheimnißvolle der innerlich vernommenen göttlichen Stimme malt. Doch wählen die Propheten, selbst wenn bloß die Form des Wortes ist, in der ihnen der göttliche Inhalt unmittelbar zum Bewußtseyn gekommen ist (was Augustinus in der oben angef. Stelle de genesi XII, 25. : intellectualis visio nennt), auch hiefür häufig den Ausdruck schauen; z. B. Am. 1, 1. Worte des Amos, welche er erschaut hat; Jes. 2, 1. Hab. 1, 1. 2, 1. „ich will spähen schauen, was er mit (oder genauer: in) mir reden wird.“ Wenn aber die Offenbarung ihren Inhalt in plastischer Form vor die Seele des Propheten stellt, entsteht das Gesicht im engeren Sinne, das in der Regel symbolischen Charakter hat. Unter den Formen der Wort- und der Bildoffenbarung findet, wie Tholud (a. a. O. S. 54) richtig bemerkt, ein Grad- und Zeitunterschied nicht statt; vielmehr scheint hier die individuelle psychische Beschaffenheit des Propheten bestimmend einzuwirken. Die verschiedene Symbolik selbst hat bei den einzelnen Propheten einen verschiedenen Charakter. Bei den älteren, namentlich den älteren, ist sie einfach und darum meist leicht verständlich; so bei Amos Kap. 7. die verzehrenden Heuschrecken und das fressende Feuer als Bilder der göttlichen Strafgerichte, das an die lothrechte Mauer gelegte Heiloth als Symbolisirung des Verfahrens göttlicher Strafgerechtigkeit, Kap. 8. der Korb mit reifem Obst als Bild zum Gericht reifen Volkes. Eben so einfach ist auch die Symbolik bei Jeremia. Gegenüber sind bei Ezechiel, Sacharja und Daniel die Visionen viel complicirter, wo kommt es vor, daß der Prophet die geschauten Bilder selbst nicht versteht und darum sich Aufschluß darüber erbittet (Sach. 4, 4. Dan. 8, 15).

In Beziehung dazu, daß die Form der Prophetie die innere Anschauung ist, steht auch die Bezeichnung der Propheten als נִבְיָאִים oder נְבִיאִים, d. h. Späher, und שָׂמְרֵי, Wächter, wenn gleich diese Namen noch eine weitere Bedeutung haben. (S. über die letztere Bd. XII. S. 217). Wie der Wächter auf dem Thurme ausschaut in die Ferne aus, wenn er eine Gefahr nahen sieht, in das Horn stößt, so schauen die Propheten, wenn am fernen Horizont der Zeit aufsteht, um durch Verkündigung desselben das über die Zukunft unwissende Volk zu warnen oder zu trösten; s. Jer. 6, 17: „ich habe über dich Wächter bestellt, merket auf den Posaunenschall“, Am. 3, 6. Jes. 52, 8. Ezech. 1, 2 ff. Deshalb heißen sie auch Jes. 29, 10. die Augen des Volks. Besonders schön ist diese Vergleichung Jes. 21, 11 f. angewendet. Von Idumäa her ruft man die Propheten zu: „Wächter, wie weit in der Nacht?“ Der Wächter spricht: „es kommt Morgen und auch Nacht“, d. h. der Zeit nach sollte man meinen, daß die Nacht zu Ende gehet, aber der Schimmer des Morgens verschwindet wieder in Nacht. Auch ist Hab. 2, 1. zu vergleichen. Da im Innern des Propheten der Kampf des Zweifels wogt und er Licht über die Räthsel der Zeit zu erlangen begehrt, spricht er: „auf meine Warte will ich treten und mich stellen auf einen Thurm, und will spähen schauen, was er mit mir redet und was ich als Erwiderung hinnehme auf mein Verlangen.“ Es ist möglich, daß, wie Hitzig die Stelle erklärt, der Prophet einen eignen Standort sucht, wo er, den Blick gen Himmel und den gesammelten Geist auf Gott richtend, nach Offenbarung ausschaut. Wahrscheinlich aber ist die prophetische Sprache nur geistig zu verstehen, wie dieß in der ähnlichen Stelle Jes. 21, 6. 8. durchsichtlich notwendig ist. Die letztere ist noch darum besonders merkwürdig, weil in ihr der lebende Geist von der Subjektivität des Propheten unterschieden wird. Dieser stellt

nämlich einen Andern als Wächter auf die Warte, der melden soll, was Jehova zu schauen gegeben hat und was dem Volke verkündigt werden soll.

Suchen wir nun, um das Wesen des prophetischen Schauens deutlicher zu erkennen, analoge Vorgänge im gewöhnlichen Seelenleben, so bietet sich zur Vergleichung zunächst der lebhafteste Traum dar, in welchem das während des Schlafs zurückgetretene Selbstbewußtsein wieder aufdämmert, wodurch möglich wird, daß das geschaute Traumbild in der Erinnerung haftet. Wie von der Voraussetzung aus, daß, wo die freithätige Selbstbestimmung des Menschen aufhört, die göttliche Einwirkung auf die Seele anfängt, im ganzen heidnischen Alterthum dem Traume mantische Bedeutung beigelegt wurde, so schließt auch das Alte Testament den Traum als Medium göttlicher Offenbarung nicht aus (4 Mos. 12, 6. u. a.; s. den Art. „Träume“ Bd. XVI S. 298). Denn wenn im Schlafe, in welchem dasjenige, wodurch das innere Leben des Menschen beherrscht und bestimmt wird, gerade am ungehemmtesten sich regt, auch die Gemeinschaft des Frommen mit Gott in ihrer ganzen Stärke sich geltend macht (vgl. besonders Ps. 16, 7.), so wird auch die Seele in diesem Zustande für die Einwirkung des göttlichen Geistes besonders empfänglich sein (Hiob 33, 14 ff.). Und doch, wie bekanntlich schon das Heidenthum mißtrauisch gegen die Träume war (s. z. B. Hom. Od. XII, 560 ff.), so wird im A. Test. dem Traum unter den Offenbarungsbehelfen entschieden nur eine untergeordnete Stellung angewiesen; er dient als solches vorzugsweise bei denjenigen, an die, ohne daß sie eigentliche Offenbarungsorgane sind, in außerordentlichen Fällen eine göttliche Mittheilung ergehen soll. Den falschen Propheten gegenüber, die sich auf Träume zu berufen lieben (vgl. 5 Mos. 18, 2 ff.), spricht Jehova Jer. 23, 28: „der Prophet, der Träume hat, rede Träume; bei wem aber mein Wort ist, der redet mein Wort wahrhaftig; was hat das Stroh mit dem Korne?“ Ob demungeachtet Jeremia selbst einmal, nämlich 31, 26., auf eine Traumoffenbarung sich berufe, ist zweifelhaft, da diese schwierige Stelle verschiedene Erklärungen zuläßt. Bei Daniel zu beachten, daß die Offenbarung vom Traume (7, 1.) zur höheren Vision fortgeschritten ist. Die Nachtgesichte des Sacharja Kap. 1—6. sind nicht als Traumbilder zu betrachten, wie aus 4, 1. erhellt. Nach dieser Stelle ist nämlich der Prophet nach den ersten Gesichtern in einen traumartigen Zustand versunken: „die Schwäche der menschlichen Natur, ihre Unfähigkeit, lange zu verharren in dem Anschauen des Uebersinnlichen“ (vgl. Luk. 9, 32., woznach Petrus und seine Gefährten sich bei der Verklärung Christi im Schlafe nicht erwehren konnten) hatte sich bei ihm geltend gemacht“ (s. Hengstenberg z. d. St., Christol. III, 1. S. 290). Aus diesem Umstande muß er, um wieder in den visionären Zustand zu gelangen, erst geweckt werden „gleich einem, der dem Schlafe geweckt wird.“ Der Grund, weshalb die Prophetie in der Regel nicht auf Traumoffenbarung angewiesen ist, läßt sich leicht erkennen. Obwohl nämlich im Schlafe vermöge der in ihm eingetretenen Abkehr der Seele von der Außenwelt das Weben des göttlichen Geistes besonders günstig scheint, so ist doch andererseits der Mensch in solchem Zustand am wenigsten dazu disponirt, das, was aus dem Grunde des eigenen Herzens stammt (חַי וְקַיְיִ Jer. 23, 16), von der göttlichen Eingebung zu unterscheiden. An die Propheten aber soll das Wort des Herrn in einer Weise gelangen, welche ihnen darüber, daß es ein solches ist, keinen Zweifel übrig läßt.

Dieses Princip, das die ältere Theologie mit vollem Rechte geltend gemacht hat, behält sich auch bei den visionären Zuständen der Propheten. Diese haben verschiedene Grade. Als den höchsten haben wir die Entzückung zu betrachten, welche von Paulus 2 Kor. 12, 2—4. geschilderten entspricht, „eine Erinnerung, welche sich an der Gränze des Leibeslebens und des Todes, d. i. der Scheidung der Seele vom Körper bewegt“ (Delitzsch, bibl. Psychologie, 2. Aufl. S. 285). Dahin sind die Visionen des Jesaja Kap. 6., die Entrückungen des Ezechiel Kap. 1 f. (vgl. besonders 2, 24.) 3, 11, 24. u. f. w. zu rechnen. Sofern der Uebergang zu solchen Visionen höheren Grades durch einen schweren Schlaf (חַי וְקַיְיִ, das eben einen Zustand völliger Betäubung be-

met 1 Mos. 15, 12., דברך Dan. 8, 18.) vermittelt wird, liegt es nahe, dieselben den Erscheinungen des magnetischen Schlafwachsens zusammenzustellen; aber eben so ist darf, wie bereits früher angedeutet worden ist, der wesentliche Unterschied über-
 zu werden, daß das Selbstbewußtseyn des Propheten niemals in der Vision unter-
 t, und daß vermöge der Continuität des Selbstbewußtseyns der Offenbarungszustand
 lebendigen Zusammenhang mit dem gewöhnlichen Geistesleben des Propheten tritt
 einen entscheidenden und bleibenden Einfluß auf dasselbe ausübt. (Vergl. Enne-
 ser, der Magnetismus im Verhältniß zur Natur und Religion, S. 91 u. 241.
 der letzteren Stelle wird das Ergebniß der Vergleichung der Prophetie mit anderen
 tischen Erscheinungen in den Satz zusammengefaßt: „nach allen Gesichtspunkten der
 ist steht die göttliche prophetische Begeisterung einzig da.“) — Uebrigens werden
 hohen höheren Grades im N. Test. keineswegs häufig erwähnt. In den meisten
 ten haben wir den Zustand, in welchem der Prophet die Offenbarung empfängt,
 ist nur als den einer tiefen Selbsteinkehr und Sammlung des Geistes zu denken, wie
 ohne gewaltsamen Uebergang im gewöhnlichen wachen Leben eintreten kann. Die
 hste Verwandtschaft hat dieser prophetische Zustand mit dem Gebetsverkehr des
 mmen mit Gott. Es ist wohl zu beachten, daß derselbe Ausdruck, durch den das
 Test. die Gebetserhöhrung zu bezeichnen pflegt (daß nämlich Gott dem Betenden
 wortet, דברך), auch häufig von der prophetischen Offenbarung gebraucht wird
 Rich. 3, 7. Hab. 2, 1. Jer. 23, 35 u. s. w.). Wenn in die Seele des Betenden
 plötzlich mit einem Schlag in voller Klarheit die Gewißheit der göttlichen Erhöhrung
 tritt, er sich derselben als einer innerlich vernommenen göttlichen Antwort unmittelbar
 weißt wird (vgl. z. B. Ps. 20, 7: „nun weiß ich, daß Jehova seinem Gesalbten
 ist“), so ist dieß der Art und Weise, wie die Worte Gottes an die Propheten ge-
 sprochen, ganz analog, wie auch manche Gebetspsalmen ganz in prophetischem Tone
 klingen. Und auf der anderen Seite, da ja das göttliche Antworten ein Fragen von
 Seiten des Menschen voraussetzt, finden wir nicht nur, daß die Propheten in einzelnen
 Fällen im Gebet dasjenige, worüber sie eine göttliche Offenbarung zu empfangen wün-
 schten, vor Gott bringen (Jer. 32, 16. 42, 4. Hab. Kap. 1. Dan. 9, 4 ff.), sondern
 auch, daß geradezu das Gebet als Bedingung für die Erlangung der Offenbarung ge-
 fordert wird: Jer. 33, 2 f. „rufe zu mir, so will ich dir antworten und will dir
 die Thüren Großes und Verschlossenes, das du nicht weißt.“

Dieser Punkt ist besonders geeignet, das ethische Verhältniß des Propheten zu
 Gott in's Licht zu stellen. Freilich gibt Gott auch einem Pharao und Nebukadnezar
 die Offenbarung durch Traumgesichte, ja er läßt dem letzteren sogar durch die Mittel heid-
 nischer Mantel seinen Willen kund thun (Ezech. 21, 26 f.). Er, der Alles mit seinem
 Willen durchdringt, so daß jedes Wort der menschlichen Zunge vor ihm ist (Ps. 139,
 7.), kann einen Bileam zwingen, Segensworte zu sprechen und die Rede eines Kai-
 sers zu lenken (Joh. 10, 51), daß dieser, ohne zu wissen, was er spricht, Heilswahr-
 heit verkündigt. Aber so gewiß es nach den letzteren Beispielen eine göttliche Einwir-
 kung auf den Menschen gibt, vermöge welcher dieser entweder reden muß, was er nicht
 will, oder in freier Selbstbestimmung etwas redet, dem eine von ihm selbst nicht er-
 wartete und gewollte göttliche Bestimmung gegeben wird, so wenig ist man dadurch be-
 rechtigt, die subjektive Vermittelung, welche die wahren Propheten der Offenbarung dar-
 bieten, zu ignoriren*). Indem bei dem Propheten der göttlichen Ermählung und Be-
 stimmung die willige Selbsthingabe entspricht, so erzeugt sich ein wechselseitiger Verkehr
 zwischen Gott und dem Propheten, in welchem der letztere seine ganze Person nach ihrer
 individuellen Begabung in den Dienst seines Berufs stellt und seinem ganzen Leben eine

*) Das ethische Moment der Prophetie ist, freilich mit einseitiger Hervorhebung, gegen Heng-
 berg und Hofmann geltend gemacht in der Schrift von Disterdieck, de rei prophetae
 in Vet. Testamento quum univrsae tum messianae natura ethica. 1852.

Beziehung auf denselben gibt. Was er aus dem Gesetze, aus der Geschichte Volkes oder aus älteren Weissagungen gelernt hat, was er erfährt und beobachtet er fürchtet oder hofft und ersehnt, worüber er Rath und Aufschluß sucht, ja selbst äußeren persönlichen Erlebnisse (man denke z. B. an Jos. Kap. 1., Ezech. 24, alles bietet Anknüpfungspunkte für das an ihn gelangende Gotteswort; dieses fließt in die Formen, welche das Seelenleben und das Erfahrungsgebiet des Propheten bieten, und wird von demselben gemäß seiner individuellen rednerischen oder dichterischen Begabung frei verarbeitet. Aber in keiner Weise erzeugt sich das Wort aus dem Inhalt der Subjektivität des Propheten aus irgendwelchen ethischen oder intellektuellen Motiven. „Ein Mensch kann ihm nichts nehmen, es werde ihm gegeben vom Himmel“ (Joh. 3, 27), hat der höchst gestellte Prophet bezeugt. Die Erhöhung des Gebets sich nicht machen läßt, sondern davon abhängt, daß Gott erhören lassen will (Jes. 55, 6. Ps. 32, 6), und es Zeiten gibt, in denen der Mensch für das aufsteigende Gebet wie verschlossen scheint, so kann auch der Prophet nicht für die Erlangung einer Offenbarung disponiren, aber er kann sie nicht erzwingen; er kann ihr ihren Inhalt nicht vorschreiben. Es gibt, wie bereits früher bemerkt ist, Zeiten, in denen die Propheten kein Gesicht von Gott erlangen; es gibt auch in denen ihnen zwar Offenbarung zu Theil werden soll, aber sie auf die Stunden selbst geduldig warten müssen (vgl. Jes. 21, 8. Jer. 42, 7. in seinem Zusammenhange mit V. 4).

Die zuletzt erwähnten Thatsachen sind besonders auch deswegen wichtig, weil sie zeigen, welche mißliche Sache es um die physiologische Erklärung des Offenbarungsstandes der Propheten ist. Mag man immerhin mit Heder (über Visionen, S. 11) die Visionen aus dem „Bewußtsein der Sinne“ ableiten, indem eine Erregung noch eine Zeit lang fortwähre, der Sinn ohne Bewußtsein fortphantasirt in Folge davon seine Bewegungen, wenn sie stark genug sind, wieder heranstreift und objektiv werden lasse. Wenn es aber hiernach (s. ebendaf. S. 13) möglich sei, daß jede lebendige Vorstellung, gleichviel wahr oder phantastisch, in Vision übertrage, sobald sie nur die nöthige Glühigkeit erhalten habe, um zu zünden, und wenn daraus „jene symbolischen Verkörperungen der höchsten Ideen, die in den Mäulern aller Völker den Glauben befestigten“, erklärt werden sollen, so bleibt das Schicksal der prophetischen Visionen und das Verstummen der Weissagung, wie es als historisch für gewisse Zeiten des Alten Testaments angegeben wird, ein ungelöstes Räthsel. Denn weder an lebendiger Vorstellung der höchsten Ideen, noch an Glühigkeit hat den Tagen, die Klagl. 2, 9. Ps. 74, 9. u. s. w. geschildert werden, gefehlt und so wenig in der makkabäischen Zeit, die sich trotz aller religiösen Begeisterung selbst eine prophetenlose erkannte (1 Makk. 9, 27.) und vergeblich auf eine neue Erneuerung der prophetischen Gabe wartete (ebendaf. 4, 46. 14, 41). Wohl aber haben die Zeiten Jerusalems vor der römischen Zerstörung gezeigt, was für ein Propheten die natürliche Glühigkeit auszubrüthen im Stande ist. Nur bei Anerkennung der Offenbarung als eines freien geschichtlichen Verhältnisses, in das sich Gott zur Welt bezieht, ist auch das Verständnis solcher offenbarungslosen Zeiten möglich.

Von diesem biblischen Offenbarungsstandpunkte aus ergibt sich auch die Würdigung derjenigen Analogieen aus dem natürlichen Geistesleben, die wirklich mit Recht zur Erläuterung der Prophetie herbeigezogen wird. Man hat die prophetische Eingebung gleichsam mit der sogenannten genialen Conception, wenn „dem Dichter, Künstler, dem Helden, bald nach langem Sinnen und in allmählicher Entwicklung, auch mit Einem Male, scheinbar ganz unvorbereitet und plötzlich, irgend ein Gedanke so klar, so bestimmt und gewaltig vor die Seele tritt, daß er in diesem Momente der Conception das ganze Werk, das er schaffen will und woran er nun noch eine jahrelange Arbeit zu setzen hat, eigentlich schon vollendet im schöpferischen Geiste trägt“. (S. Graf, über die besonderen Offenbarungen Gottes, in den Zu-

Kritiken, 1859. II. S. 272; vgl. auch Rothe, zur Dogmatik, S. 71). Diese
 Weissagung ist auch nach dem Alten Testament vollkommen gerechtfertigt, da dasselbe
 die prophetische Begabung auf göttliche Geisteswirkung in der Seele zurückführt. Allein
 diesen Geisteswirkungen hebt sich die Prophetie als die höchste und als etwas Spe-
 zielles ab, weil der Prophet (vgl. das Bd. XII. S. 213 Bemerkte) in
 besonderem persönlichen Gemeinschaftsverhältnis zu Gott gestellt ist, das ihn zum
 Organ des göttlichen Rathes macht und ihm den Blick in die Geheimnisse desselben
 eröffnet (Am. 3, 7. Jer. 23, 18. 22. u. s. w.). Darum weiß sich der Prophet in
 anderer Weise als den von Gott gelehrt, als dieß z. B. der Künstler Bezaleel
 (Ex. 31, 2.), ja selbst ein Salomo von sich aussagen konnte. Darum betrachtet
 das Alte Testament nicht die Geistesbegabungen der letzteren Art, sondern nur die
 Prophetie als eine Anticipation der Theodidastie des neuen Bundes (Jes. 54, 13.
 mit Joh. 6, 45.), die eben als ein Prophetenwerden Aller bezeichnet wird (Joel, 3, 1).
 Man hat ferner die Prophetie aus der dem Menschengestalt von Natur einwohnenden
 prophetischen Kraft abgeleitet, die auch außerhalb des Gebietes der biblischen Offen-
 barung wirkliche Weissagung erzeugt habe. So besonders E. v. Lasaulx in der
 Schrift: „Die prophetische Kraft der menschlichen Seele in Dichtern u. Denkern“, 1858.
 Das Resultat derselben wird (S. 43 f.) in folgende Sätze zusammengefaßt: „wenn in
 der Seele jedes Menschen etwas von den Gesamtkräften der Seele seines Volkes, der
 gesamten Menschheit, ja der Weltseele vorhanden ist, und wenn im Momente des Pro-
 phetischen, wie in jedem ewigen Momente des menschlichen Lebens, die individuelle
 Seele in die Allseele, in den großen allgemeinen Sinn des Naturlebens und der Men-
 schenwelt eingetaucht und daraus mit verjüngter Kraft wiedergeboren wird, so ist es be-
 denklich, daß, da das Gegenwärtige eben so substantiell mit dem Zukünftigen zusammen-
 hängt, wie mit dem Vergangenen, jede Einzelseele nicht nur ihre eigene Zukunft vor-
 aussagen könne, sondern auch die ihres Volkes, ja der ganzen Menschheit. Aus dem
 Grund der Seele und in ihr aus der ewigen Schöpferkraft Gottes steigen alle großen
 Thaten auf, alles Neue, Außerordentliche, alles, was die Menschheit ihrer ewigen
 Bestimmung entgegenführt.“ — Dieser Ansicht ist einzuräumen, daß die natürliche Di-
 vination wesentliche Vergleichungspunkte für die biblische Prophetie darbietet, und zwar
 besonders in dem, was wir mit Ved (Einleitung in das System der christlichen Lehre,
 197) die Gewissensprophetie nennen möchten. Denn der Gott, der durch
 den Geist den Propheten das in seinen Reichswegen sich vollziehende Vergeltungsgesetz
 offenbart, ist derselbe, der in der Stimme des Gewissens jedem Menschen die Realität
 der sittlichen Weltordnung bezeugt, und ihn darum, wenn er mit einem durch leben-
 digen sittlichen Gefühl geschärften Blicke die Geschichte der Einzelnen und der Völker
 betrachtet, in vielen Fällen den weiteren Gang derselben errathen läßt. Aber wie weit
 reicht diese natürliche Prophetie? Sie hat ihre Stärke in der Ahnung einbrechender
 göttlicher Gerichte, in der Erkenntniß, daß an jede ungesühnte Schuld der Fluch sich
 knüpft, daß jede auf Lüge und Unrecht gegründete Macht selbst an ihrem Sturze ar-
 beitet, daß überhaupt alle weltliche Herrlichkeit und Größe dem Loose der Hinsüßigkeit
 anhängt. Aber erkennt sie positiv das Endziel der göttlichen Gerichtswege auf Erden?
 Man mag es ein „nicht prophetisches Wort“ nennen (Lasaulx S. 20), wenn Scipio
 den Trümmern Carthago's mit den Worten Homer's Il. IV, 164 f. auf Rom's
 künftigen Sturz deutet; die Prophetie des Alten Bundes weiß doch noch etwas mehr,
 in sie den Untergang Ninive's, Babels u. s. w. weissagt, nämlich daß über dem Ein-
 gänge aller irdischen Macht die Herrlichkeit des Gottes Israel's wie ein Meer zusam-
 menschlagen (Hab. 2, 14), daß nach den Reichen der Welt, die der Reize nach aus-
 schließlich bewegten Völkerseele aufsteigen, das Reich des vom Himmel kommenden
 Menschensohnes triumphiren wird. Sofern aber die natürliche Divination auf eine voll-
 ständige Realisirung der ethischen Idee in der Menschheit hinausweist, muß sie entweder
 auf verzichten, die geschichtliche Vermittelung derselben aufzuzeigen, oder sie sucht die
 Real-Encyclopädie für Theologie und Kirche. XVII. 41

geschichtlichen Anknüpfungspunkte innerhalb ihres Gesichtskreises, und da die *ἰστορία τῆς ἐπαγγελίας* (Eph. 2, 12.), an welche Gott die geschichtliche Entwicklung seines Reiches geknüpft hat, außerhalb dieses Gesichtskreises fallen, so muß sie notwendig fehlgreifen. Unter den ersteren Gesichtspunkt fallen Philosopheme, wie Platon's Zeichnung des Ideals eines Gerechten (Rep. II. p. 361), von der Lafaulx (a. angef. D. S. 23) meint, daß ihm in den heiligen Büchern der Juden keine großartigere Weissagung auf den Heiligen und Gerechten des Herrn begegnet sey. (Vergl. auch desselben Schrift: „des Sokrates Leben, Lehre und Tod“ S. 121). Ein Beispiel der zweiten Art ist Virgilius, wenn er in seiner berühmten 4ten Ecloge die Wiederkehr des goldenen Weltalters mit dem Consulate Pollio's und der Geburt seines Sohnes in Verbindung setzt, dann bekanntlich in der Aeneide den Augustus als den Bringer der neuen Zeit hinstellt, jedenfalls aber an Rom das imperium sine fine (Aen. I, 278) knüpft. Und wie stellt sich die natürliche Divination zu den Räthseln, die ihr der Weltlauf durch seine Widersprüche mit ihren Postulaten zu lösen gibt? Wie ringt in solchen Fällen der Providenzglaube mit dem hinter dem Gewissen lauernenden Glauben an ein die Welt ohne sittliche Nothwendigkeit beherrschendes Schicksal! (Vgl. mein Programm „über das Verhältniß der Prophetie zur heidnischen Mantik“, 1861. S. 11 f.). — Auf der anderen Seite reicht der sympathetische Zusammenhang der individuellen Menschenseele mit dem Geiste des Volks und der Menschheit, worin nach Lafaulx die Prophetie wurzeln soll, schlechterdings nicht aus, um die biblische Prophetie zu erklären. Wir wollen hier nicht wiederholen, was bereits in dem Artikel „Volk Gottes“ (S. 247) gegen die Ableitung der alttestamentl. Religion aus der Natureigenthümlichkeit des israelitischen Volkes bemerkt worden ist; wir erinnern einfach an das Selbstzeugniß der Propheten des Alten Testaments. Jene Propheten, wie Lafaulx sie meint, in denen, was der Geist eines Volkes ahnend in sich trägt, zum lichten Gedanken sich verkärt, wissen sich eben als Kinder ihres Volkes und als redend aus dem Herzen desselben. Die Propheten des A. Testam. aber wissen, daß der Geist, der sie inspirirt, nicht der Naturgeist ihres Volkes ist, daß ihre Weissagungen nicht Ausdruck der Hoffnungen sind, mit denen das Volk sich trägt. Die Kraft der alttestamentlichen Prophetie ist so wenig bedingt durch die Blüthe des weltlich-nationalen Lebens, daß vielmehr in dem Maße, in welchem die äußere Reichtherrlichkeit Israel's sinkt, die Heilswissagung ihre Schwingen ausstreckt, und auf dem Grabe der irdischen Hoffnungen des Volkes den Sieg des ewigen Gottesreiches verkündigt. Die Propheten wissen, daß die Gedanken Gottes, deren Dolmetscher sie sind, höher als der Menschen Gedanken, „so viel der Himmel höher ist als die Erde“ (Jes. 55, 8).

Diese Transscendenz der Offenbarung reicht so weit, daß sie zur Schranke der Prophetie wird. Wie das Alte Testament eine bleibende Einwohnung des Offenbarungsgewistes in den Propheten nicht kennt, sondern nur von einem Kommen, Fallen (Eph. 11, 5), Hereinbrechen (1 Sam. 10, 6.) des Geistes auf oder über sie redet, so wird auch der Offenbarungsinhalt, ungeachtet jener früher erörterten ethischen Beziehung desselben zum Innern des Propheten, und ungeachtet der frei gestaltenden Bearbeitung, der er unterworfen wird, nie in strengem Sinne der Propheten geistiges Eigenthum, sondern bleibt ihnen immer ein von außen Gegebenes. Darum geht er auch nicht in ihrem Verständniß auf, sondern wird für sie selbst Gegenstand der Forschung (1 Pet. 1, 10). — Dieses Verhältniß der Subjektivität des Propheten zur Offenbarung wird vom Hegel'schen Standpunkt aus so erklärt, daß im A. Test. die Identität der endlichen mit unendlichen Subjektivität noch nicht in sich unendlich vermittelt, sondern nur eine unmittelbare gewesen sey, welche Weise der unmittelbaren Einheit nicht beide gleichmäßig zu ihrem Rechte kommen ließ, wo sie sich in der konkreten Geistigkeit aufgehoben haben würden. (S. Vatke, die Religion des A. Testam. S. 624 f.). Setzen wir dagegen an die Stelle des logischen Processes den geschichtlichen Entwicklungsgang der Offenbarung, wie ihn die heil. Schrift vorführt, so ist zu sagen, daß, ehe der

in Christo erschienen war, es in der Menschennatur nicht zu einer Einwohnung dieses kommen konnte, vermöge welcher in ihr die Umkehr des alten Lebensgrundes und in sie das *σνέσμα* einer neuen geistigen Persönlichkeit eingesenkt werden

Daher kommt es im N. Test. in ethischer Beziehung, wie Fr. von Rouge (Christus u. seine Zeugen, übers. von Fabarius. 1859. S. 19) es treffend aus- hat, wohl zu einer Belehrung als sittlicher Veränderung, aber nicht zur Wieder- als neuer Schöpfung. Darum bleibt auch die höchste Wirkung der auf dem psy- Gebiete waltenden pneumatischen Kräfte, die Prophetie, immer ein außerordent- Zustand. Die Anticipation der neutestamentlichen Theodidaskalie in der Prophetie : eine relative; es findet nicht nur ein Unterschied statt zwischen den Propheten Christus (s. Graf a. a. D. S. 439), sondern auch zwischen den Propheten und posteln, wie dieß schon Erasmus nach dem früher Bemerkten richtig hervor- hat. Das innigste Gemeinschaftsverhältniß zwischen Gott und dem Menschen, der Prophetie gestiftet ist, reicht doch nicht hinan zur Herrlichkeit der neutesta- hen Kinderschaft Gottes, weshalb der größte Prophet für kleiner als der Kleinste nimmereich erklärt wird (Matth. 11, 11).

Die Bedeutung der bisher entwickelten Sätze wird noch näher erhellen aus der rung des Wesens der Weiffagung, zu der wir nun übergehen.

Bereits aus dem, was Bd. X. S. 212 ff. über den Ursprung und den Beruf prophetenthums ausgeführt worden ist, ergibt sich, unter welchem Gesichtspunkt die gung im Allgemeinen zu stellen ist. Die Prophetie soll nach 5 Mos. Kap. 18. Bolle das gewähren, was das Heidenthum bei seiner Mantil vergeblich sucht.

Die heidnische Mantil aber wird nicht richtig gewürdigt, wenn sie bloß als Mittel erforschung künftiger zufälliger Dinge, demnach als Mittel zur Befriedigung mensch- Fürwiges betrachtet wird, eine äußerliche Auffassung derselben, die erst der Zeit Auflöfung angehört. Vielmehr beruht die Mantil ursprünglich auf dem unver- ichen Bedürfniß des menschlichen Geistes, sich mit der Gottheit in stetiger Ge- schaft zu wissen, und auf dem Glauben, daß die Gottheit alles Thun und Ergehen menschen zum Gegenstand ihrer Fürsorge mache und zu diesem Behuf sich ihm ren wolle. Die Mantil soll interpretatio divinae voluntatis seyn; sie soll dem

hen für alle wichtigen Fälle seines Lebens den göttlichen Rath zu erkennen geben, sondern in entscheidungsvollen Augenblicken darüber belehren, wie er das Rechte vott Wohlgefällige treffen möge. (S. mein Programm „über das Verhältniß der mentlichen Prophetie zur heidnischen Mantil“, 1861, S. 6 f.). Noch viel we- darf der Prophetie vermöge der ihr von Anfang an zugewiesenen Stellung das ist vulgärer Wahrsagerei beigelegt werden. Dieses aber wird nicht ausgeschlossen die früher herkömmliche Definition der Weiffagung, daß sie auf göttlicher Offen- g beruhende Vorherfagung irgend eines zufälligen und daher menschlicherweise vorher wißbaren Ereignisses sey. So z. B. Vitringa, *typus doctrinae pro- nae*, S. 2: „prophetia est praedictio casus aut eventus contingentis futuri relatione divina“, wobei von der Weiffagung ausgeschlossen werden alle eventus arii (wie Wechsel von Tag und Nacht, von Ebbe und Fluth u. dergl.), dagegen

t verum ac proprium objectum bezeichnet werden hominum volitiones et actio- berae, earumque consequentia, eine merkwürdige Bestimmung, da hiernach die enschlicher Freiheit unabhängigen göttlichen Rathschlüsse nicht Objekt der Weiffa- eyn könnten. — Allerdings konnten nach dem N. Test. Propheten auch in An- heiten des gewöhnlichen Lebens um Aufschluß angegangen werden; s. besonders t. 9, 6 ff., eine Stelle, die allerdings unentschieden läßt, ob Samuel unter anderen den wegen der verlorenen Esel Bescheid erteilt haben würde, die aber doch durch

9. eingeschaltete Notiz dafür zeugt, daß die Propheten auch für derartige An- zugänglich waren. (Vgl. ferner 1 Rdn. 14, 1 ff. 2 Rdn. 1, 3. und die bekannten usagen aus der Geschichte des Elisa.) Aber für's Erste hielt das N. Test. mit

Strenge die Forderung fest, daß es dem, der in irgend einer Angelegenheit ein p^otisches Orakel begehrt, wirklich Ernst sey mit dem Suchen Gottes und seiner ! Der verworfene Saul empfängt in seiner rathlosen Lage kein Gotteswort mehr (1 28, 6), außer zum Gericht; ebenso erhält das Weib Jerobeams, als sie wegen kranken Sohnes den Propheten Ahia befragt, neben dem unerwünschten Aufschlu^e ernstes Strafwort (1 Kbn. 14, 6—16). Besonders wichtig ist in dieser Hinsicht 14, 1—20. (vgl. mit 20, 1—4); den Ältesten Israel's, die, während sie die (im Herzen tragen, mit dem Munde Jehova fragen, darf der Prophet nicht zu 1 seyn; vielmehr ihre Gottlosigkeit soll er rügen. Von einem abtrünnigen Geschlech^e Gott nicht gefragt seyn, weil die Weissagung eben so wenig als das Wunder (A 12, 39. 16, 4.) zum bloßen Schaustück für frivole Neugier herabgewürdigt u^o soll. — Für's Zweite erscheint diese göttliche Herablassung zu den ordinären B^eniffen des Volks, die demselben das Rathsuchen bei heidnischer Wahrsagerei entb^e machen soll, doch nur als ein verschwindendes Moment in der Geschichte des Prop^hthums. Wir haben darin, wie Herm. Schulz (Götting. gel. Anz. 1862. S. richtig bemerkt, ein Zeugniß, „wie die göttliche Offenbarung sich in den Natur menschlicher Sitte und Gewohnheit so einsenkte, daß sie nicht überall gleich das adäquate negirte, sondern es allmählich kraft seiner eigenen Richtigkeit dem Göt^e gegenüber zerfallen ließ.“ Die Prophetie ist darauf angelegt, das Volk zu den^e kenntniß heranzubilden, welches Wissen um die Zukunft dem Menschen allein h^e sey, nämlich ihm die Augen zu öf^onen für das gerechte und weise Walten Gott seiner Geschichte und für die Ziele göttlicher Führung, damit es wandelnd im seines Heilsberufs und der großen Zukunft, welche dieser in sich schließt, unter Würde achte, sich an ein wahrsagerisches Treiben wegzuverwerfen (vergl. Jes. 2, 1-3affen wir den Gesamtinhalt der Weissagungsbücher des A. Testaments in's ! so ist zu sagen: nur im Dienste des göttlichen Reichs steht die Weissagung, die Wege desselben zu erschließen, bildet ihre hauptsächlichste Aufgabe. Hiemit ist die Frage noch nicht beantwortet, ob die Weissagung als solche wesentlich Vor^o sagung einzelner Ereignisse sey, und wenn, welchen Charakter dieselbe habe, wie sie Erfüllung sich verhalte.

Wir werfen zuvörderst einen Rückblick auf den Gang, welchen die Auffassung^o Behandlung der Weissagung in der altkirchlichen und in der protestantischen Theol^o genommen hat. — Die Theologie der alten Kirche hat bekanntlich das ganze Alte^o stament, nicht bloß die im engeren Sinne prophetischen Bestandtheile desselben, Allem darauf angesehen, in ihm alle Züge des Erlösers und seines Werkes vorzue^o zu finden, und dieß vorzugsweise in praktischem, sowohl apologetischem als polemisch^o Interesse. Es galt nämlich, judaisirende Christen vor dem Rückfall in das Judenth^o zu bewahren, indem gezeigt wurde, daß das A. Testam. selbst die Aufhebung sein^o Institutionen verkündige und auf die durch Jesum Christum geschehene Bundesstift^o hinausweise (so in dem Briefe des Barnabas); es galt ferner, die Angriffe der J^o selbst auf das Evangelium abzuwehren und sie durch das messianische Zeugniß des A^o Testaments für den Erfüller desselben zu gewinnen (so in Justin's des M. Dial^o mit Tryphon und in Cyprian's testimonia adv. Judaeos); es galt endlich gegen^o über einer die Einheit des Alten und Neuen Testaments abläugnenden Gnosis den h^o haupteten Zusammenhang der alttestamentlichen Weissagung und der neutestamentlich^o Erfüllung zu rechtfertigen (s. z. B. in Tertullian's Schrift gegen Marcion, 1^o 3ten B.). Dabei ist zu bemerken, daß die altkirchliche Theologie in ihrer Bez^o des Alten Testaments auf Christum von den alttestamentlichen Citaten im Neuen^o lich unabhängig ist, überall selbst direkte Beziehungen auf Neutestamentliches such^o, i^o individuell, so zahlreich wie möglich, von der Ansicht geleitet, es sey besser, Christ^o zehnmal im Alten Testament zu suchen, wo er nicht zu finden, als ihn einmal nicht^o z^o suchen, wo er zu finden sey. Auch beschränkte sich der Weissagungsbe^oweis der alt

Lehrer nicht bloß auf die Schriften des A. Testam., namentlich nicht auf die des alten Kanon's; galt doch z. B. der Abschnitt im B. der Weisheit 2, 10—20. z der wichtigsten Weissagungen vom Leiden und Sterben Christi. Apokryphische werden mit ähnlichen Formeln wie die alttestamentlichen Weissagungen citirt;

Leiden gegenüber werden von den Apologeten, ferner von Clemens Alex. Lactantius selbst jene Produkte jüdischer und christlicher litterarischer Industrie, unter dem Namen der Sibyllinen bekannt sind, zur Beweisführung verwendet, ohne Zuredlichkeit, die, während allerdings andere Kirchenväter für gut finden, die Sache zu schweigen, erst bei Eusebius und Augustinus erschüttert er-

Doch nimmt der letztere keinen Anstand, die auf die Sprüche der cumdischen sich gründende 4te Ecloge Virgil's, wie Lactantius, wenn auch in anderer Weise, als Weissagung auf Christum zu behandeln. (S. die interessante Abhandlung über, „Virgilius als Theolog und Prophet des Heidenthums in der Kirche“, in evangel. Kalender für 1862, S. 62 ff.). — Für den altkirchlichen Weissagungs- handelt es sich nämlich nicht um den geschichtlichen Grund, auf dem, und den geschichtlichen Zusammenhang, in dem die Weissagung von Christo erfüllt ist, sondern vorzugsweise um den Eindruck, den das unmittelbare Zusammentreffen neutestamentlicher Thatfachen mit der Vorhersagung

. Daher wird das A. Testament in seinen verschiedenen Theilen gleichmäßig; daher werden vereinzelte, überall zerstreute Aussprüche aus den verschiedensten desselben zusammengerafft; denn von dem bezeichneten Gesichtspunkt aus ist kein Vorhandensein, weshalb Moses nicht ganz so, wie David und Jesaja von Christo in seinem Reiche geweissagt haben sollte. Eine besonders vollständige Verarbeitung alttestamentlichen Weissagungen für den apologetischen Zweck bietet Eusebius in *πυγμαλιή ἀπόδειξις* und in den dazu gehörigen (zuerst von Gaisford 1842 herausgegebenen) *ἐκλογαὶ προφητικαὶ*. In der Art und Weise, wie hier der Beweis geführt wird, daß die Weissagungen in ihren individuellsten Zügen in der Geschichte Christi gesehen, zeigt sich eben, daß, wie gesagt, alles Interesse an der Weissagung sich auf die unmittelbare Identität derselben mit der neutestamentlichen Erfüllung concentriert.

Wenn dagegen von Seiten der Gegner diese Uebereinstimmung zwischen der Erfüllung des A. Testam. und den neutestamentlichen Dingen nicht anerkannt und nach behauptet wurde, daß die Erscheinung Jesu, sein Leiden und Sterben, so wie die herrliche göttliche Herrlichkeit desselben dem alttestamentlichen Messiasbilde nicht entsprache, so konnten auch die kirchlichen Ausleger eine gewisse Incongruenz zwischen dem Wort der Weissagung und der Erfüllung nicht in Abrede stellen. Aber sie beseitigten diese Schwierigkeit durch Geltendmachung eines mittelst allegorischer Auslegung immanenden tieferen Schriftsinnes, dessen Vorhandenseyn im Alten Testament, sobald dieses als heilige Schrift gelten ließ, so sehr als selbstverständlich betrachtet wurde, rignones (adv. Cels. VII, 707) die Rügnung desselben für ein *ιδιωτικώτατον*

Schien doch durch die unzweideutig vorliegenden geistigen Züge der messianischen Weissagung die spiritualistische Umdeutung der übrigen zur Genüge gerechtfertigt.

Nun war aber die Frage zu beantworten, warum denn die Propheten, statt so verständlich zu reden, ihre Weissagungen in eine Hülle gekleidet haben, die in der Zeit des Alten Bundes von den Pneumatikern nur theilweise gelüftet, vollkommen erst in der Zeit der Erfüllung aufgedeckt werden sollte. Sehen wir von unteren Argumenten ab (z. B. bei Augustin. c. Faust. X, 7., daß die allegorische Form der alttestamentlichen Offenbarung der *exorcitatio quærens* und *lectatio in vocationis* habe dienen sollen), so kommt die Erledigung dieser Frage lediglich darauf hinaus, daß die fleischliche Beschaffenheit des alten Bundesvolkes eine vorsichtige Verhüllung der zu weissagenden neutestamentlichen Dinge nothwendig gemacht habe. Während nun Augustinus dieser sinnlichen Hülle der Weissagungen eine pädagogische Bedeutung für die *carnalis multitudo* jener Zeit

einräumte (de catechiz. rud. c. 19. u. a.; vgl. meine Comment. ad theol. bibl. part. S. 3), diente sie nach Anderen bloß dem Zwecke der Abwehr. Ausführlich hat diesen Gegenstand Chrysostomus erörtert in den zwei Homilien de prophetarum obduritate (opp. ed. Antverp. tom. III. S. 800 ff.). Er zeigt hier, *χρησιμὸς τὴν περὶ Χριστοῦ καὶ ἔθνων καὶ τῆς ἐκπτώσεως Ἰουδαίων προφητείας ἀσφαλεῖς εἶναι*, denn die Juden hätten das, was unter der Hülle der Weissagung lag, so wenig tragen können, daß sie die Propheten todtgeschlagen und die heiligen Bücher zertrümmert haben würden. Gründlicher, als hier geschieht, kann auf ein geschichtliches Verständnis der Weissagung nicht verzichtet werden. — Allerdings steht der herrschenden allegorischen Auslegung des N. Testam. die historisirende der antiochenischen Schule gegenüber (den Art. „Theodor von Mopsvestia“ Bd. XV. S. 716). Doch ist diese von ziemlich zweifelhaftem Werthe. Indem sie nämlich den Literalismus der prophetischen Wortes festhält und doch zugleich die unmittelbare Identität der Weissagung mit der Erfüllung retten will, sieht sie sich genöthigt, die letztere zunächst nicht in den neuentstandenen Dingen, sondern in einer niedrigeren Sphäre zu suchen, namentlich in den Jahrhunderten von Serubabel bis auf die Makkabder, in denen, je weniger wir von ihnen geschichtlich wissen, um so leichter die geweissagten Fakta sich unterbringen lassen, wobei übrigens in dem Hyperbolischen, das bei solcher Deutung die prophetischen Schilderungen immer noch behielten, ein Typus auf Christum und sein Reich angedeutet wurde. Hiernach wurden von Theodor sogar Stellen wie Am. 9, 11 f. und Jer. Kap. 5. zunächst auf Serubabel gedeutet, und nur nach ihrer höhern *ἐκβασις* auf Christum bezogen. Ähnlich deutete Theodoret die Weissagung Ezechiel's vom Gog und Magog (Kap. 38 f.) auf eine Invasion asiatischer Völker in der Zeit unmittelbar nach dem Exil; Serubabel überwindet sie und baut von der Deute den Tempel. — Streng supranaturalistisch diese (später von Grotius erneuerte) Auslegungsweise ist, wird doch die Weissagung, indem in ihr die Beziehung auf die Vollendung des irdischen Reiches in den Hintergrund gerückt und damit ein relativ unwichtiger Inhalt substituirt wird, ihres wesentlichen Gehaltes beraubt; sie wird zu einer ziemlich bedeutungslosen Prädiktion. Der heftige Widerspruch, der sich von kirchlicher Seite gegen Theodor erhob, der Vorwurf, den namentlich Leontius von Byzanz ihm machte, daß er *scripturas altas humiliter et demisse interpretans*, die Glorie des heiligen Schriftenthums antaste, war demnach nicht ganz unbegründet.

Die in der alten protestantischen Theologie übliche Behandlung der Weissagungen des N. Testam. unterscheidet sich von der altkirchlichen vor Allem dadurch, daß an die Stelle des überwiegend apologetischen Interesses mehr das rein dogmatische tritt. Die Aufgabe, der fortschreitenden Entfaltung der Weissagung nachzugehen und ihren Zusammenhang mit dem geschichtlichen Gang des göttlichen Reiches an's Licht zu ziehen, haben sich die alten protestantischen Theologen so wenig gestellt, als die Kirchenväter. Das Alte Testament diente als promptuarium für die Dogmatik; die christlichen Fundamentalbegriffe von der Trinität, der Gottheit Christi u. s. w. wurden aus alttestamentlichen Stellen gleicher Weise wie aus neutestamentlichen bewiesen. Ein weiter greifendes Interesse an dem prophetischen Inhalt des Alten Testaments zu nehmen, lag der protestantischen Orthodoxie um so ferner, da sie denselben, so weit er auf *beneficia temporalia* sich beziehe, als längst an den Juden vor Christus erfüllt betrachtete, die *beneficia spiritualia* aber, insofern sie nicht dem jenseitigen *regnum gloriae* vorbehalten seyen, in der christlichen Kirche vollständig verwirklicht fand. Auf eine neue Erfüllung der Weissagung in einer diesseitigen herrlichen Endentwicklung der Kirche zu hoffen, galt als jüdisirender Wahn; suchten doch Manche, selbst die Röm. 11, 26. lehrte Wiederbringung Israels durch exegetische Künste zu beseitigen. (Ueber die Lehre Luther's zu dieser Frage s. Baumgarten, die Apostelgeschichte, II, 2. S. 47.) — Das exegetische Verfahren der älteren protestantischen Theologen unterscheidet sich dem in der alten Kirche herrschenden dadurch, daß an die Stelle der allegorischen

ung mit ihrem zwei- und mehrfachen Sinne die spiritualistische tritt, d. h. daß überall, nicht (wie z. B. in der Weissagung von der Geburt Immanuel's durch die Jung-
 i) die pentateamentliche Erfüllung *ὄρασις* und *ιστορικώς* zu erklären gebietet, in dem
 phetischen Ausdruck vermöge symbolischer oder mystischer Auslegung ein einfacher
 Wucher, auf die christlichen Heilsgüter beziehender Sinn gesucht wird, indem z. B.
 usalem von der christlichen Kirche, Israel von den Gläubigen des Neuen Bundes
 landen werden soll. (Vgl. über diesen Gegenstand Gerhard's loci ed. Cotta,
 . XX. S. 119 f.).

Eine Reaktion gegen diese orthodoxe Behandlung des A. Testam. trat ein theils
 ch Spener und seine Schule (s. Delitzsch, die bibl. prophet. Theologie, S. 8),
 zu die chiliaistischen Lehren derselben consequent zu einer realistischen Auslegung
 prophetischen Verkündigungen von der Endzeit führen mußten, theils in dem Versuch
 z geschichtlichen Konstruktion der alttestamentlichen Offenbarungskonomie, der von
 reformirten Föderaltheologie ausging, aber durch Uebertragung des von der Apoka-
 lypse entlehnten sogenannten Periodensystems auf das A. Testam. zu argen Künstleien
 re (s. den Art. „Wort Gottes“, Litteratur), wozu noch die Maßlosigkeit cocce-
 scher Typik und Allegorik kam, die in den alttestamentlichen Weissagungen alle mög-
 en Beziehungen (z. B. in Jes. Kap. 19. auf die Nachfolger Constantins und auf
 Saracenen, in Jes. 33, 7. auf den Tod Gustav Adolf's) ausfindig zu machen wußte.
 ch bildet einen wirklichen Wendepunkt erst J. A. Bengel, sofern er zuerst eine ge-
 de organisch-geschichtliche Anschauung der Offenbarung als der *ooconomia divina*
 an mundum universum, circa genus humanum etc. auf die Bahn gebracht, die
 kenntniß der in der Schrift geweissagten Endentwicklung des göttlichen Reiches nach-
 big begründet und so für eine schriftmäßige Eschatologie, wie sie die Orthodoxie nicht
 sagen konnte, Raum geschafft hat. (Vgl. Delitzsch a. a. D. S. 6 f.)*). Frucht-
 re hermeneutische Winte finden sich zahlreich in Bengel's Schriften; besonders aber
 hat hierher das 8. Kapitel des *Ordo temporum „de futuris in scriptura provisus*
revelatis“. Seinen geschichtlichen Standpunkt bezeichnet die zweite der dort auf-
 stellen Thesen (S. 301): *gradatim Deus in patefaciendis regni sui mysteriis*
ingreditur, sive res ipsae spectentur, sive tempora. Opertum tenetur initio,
sed deinde apertum cernitur. Quod quavis aetate datur, id sancti debent am-
noti, non plus sumere, non minus accipere.— In Bengel's Fußstapfen trat neben
 nen württembergischen Schülern besonders Chr. Aug. Crusius, dessen Hauptwerk
ypomnemata ad theologiam propheticam, 3 Bde. 1764—68. bereits oben er-
 hnt worden ist. (S. hierüber Delitzsch a. a. D. S. 74 ff.). Hier findet sich im
 Kapitel des ersten Bandes „*de epochis ad divisionem temporum observandis*“ ein
 rigens nicht befriedigender Abriss der Offenbarungsgeschichte aus dem Gesichtspunkte
 göttlichen Reichsplans als Grundlage für die Auslegung der Propheten. Lehrreich
 die Stellung Bengel's und Crusius' zu der früheren Behandlung der Weissagungen
 im 4. Kapitel (de subsidiis interpretationis prophetarum) die Erörterung der
 podimenta bonae interpretationis prophetarum (S. 596 ff.), unter denen namentlich
 h das praesudicium numeri septenarii intempestivo quaesiti (welches das Perioden-
 em beherrschte), ferner die Meinung, daß das von der Herrlichkeit des Neuen Bundes
 weissagte bereits erfüllt sey, und die sententia nimis dura de perfecta et infinita
 tia Judaeae reprobatione aufgezehrt werden. — Aber zu einem Fortbau auf dem
 Bengel und Crusius gelegten Grunde kam es nicht. Dem Naturalismus und Na-

*) Bengel selbst sagt im Vorwort zu Ph. D. Bursi's *gnomon in proph. min.* §. XV:
hanc non ea scripturae viguit experientia et intelligentia in ecclesia, quae in ipsa scriptura
rebat. Evincent hoc opinionum luxuriantiae discrepantiae et caligantes in prophetis
li nostri. Plus ultra vocamur, ad eam in scripturis facultatem, quae sit virilis et
alis, perfectionique scripturae satis prope respondeat. Sed per adversa excoquendi
et homines prius.“

tionalismus gegenüber, der die Weissagung läugnete, wurde bei den supranaturalen Theologen die Behandlung der Weissagungen wieder eine überwiegend apologetische. Indem nämlich der Supranaturalismus an die Stelle der Bengel'schen Ansicht der Offenbarung als einer die Geschichte der Menschheit, ja des Universums umfassenden Heilsökonomie die dürftige Auffassung derselben als einer Religionslehre setzte, erstrebte er sich für die Weissagungen vorzugsweise insofern, als sie einen erhellenden Beitrag für die Beglaubigung dieser Lehre lieferten. Solchen Dienst aber leisteten die Vorherverkündigungen von ganz wunderbarer Beschaffenheit, die nothwendig auf eine Causalität zurückweist. Zu diesem Behufe hat namentlich Hegel (Wahrheit der christlichen Religion. 2. Ausg. 1773. S. 396 ff. und 594 ff.) in der Steigerung des Relativen im Weissagungsbegriff das Mögliche geleistet. Er fordert von der Weissagung, daß sie eine „deutliche, genaue, gewisse und richtige Vorherverkündigung künftiger Dinge“ gebe, nämlich solcher, die 1) von der willkürlichen Wahl und Entschiedenheit handelnder Wesen abhängen, 2) nicht durch die Analogie vormaliger Ereignisse bedeckt werden können, 3) zu einer solchen Zeit angekündigt werden, wo die Ereignisse, zu welchen sie sich als Folgen verhalten, noch nicht existirten.“ Alsdenn der spätere Supranaturalismus, so wenig er die trefflichen Winke, welche Hegel besonders im 18ten der Briefe, das Studium der Theologie betreffend) für eine geschichtliche Auffassung der Weissagungen gab, zu verarbeiten wußte, den Begriff der Weissagung nicht mehr in solcher Aeußerlichkeit gefaßt. Namentlich hat Steiner nächst an Jahn und Hegel anknüpfend, bestimmt hervorgehoben, daß die Weissagung dem sie einen Einblick in den Zusammenhang des göttlichen Rathschlusses gewährt auf ein einzeln stehendes Künftige sich beziehe, „welches vorauszubestimmen die Kunstfertigkeit geübt werde“, vielmehr auf solches, was, wenn es als Vorhergesandtes eintritt, „allen Schein des bloß Zufälligen verliert und als gefordert durch das ewig gültige Gesetz des Heiligen vor dem Blicke des Menschen sich rechtfertigt“ (S. die Abhandlung „über Auslegung der Propheten“ in der Tübinger Zeitschrift für Theol. 1834. I. S. 94). Es wird von ihm auch eine Bedeutung der Weissagung für ihre Zeit anerkannt; „sie gewährten in jeder bestimmten Periode die Mittel den richtigen Standpunkt für die Beurtheilung der göttlichen Wege zu fassen, zu einem Haltpunkt für die mehr und mehr der Einseitigkeit und der Verengung schlagende Entfaltung der reinsten religiösen Ideen“ (Grundzüge einer Apologetik S. 71). Aber die Hauptsache blieb ihm doch, darzuthun, „daß das Zusammentreffen des Gepräges Christi mit den im A. Testam. niedergelegten Zügen des einstigen Menschen ein von Gott aufgedrücktes Bestätigungszeichen seiner göttlichen Natur ist.“ Zu diesem Behufe wurde in der Auslegung der messianischen Weissagungen Alles, was zu jenem Gepräge nicht stimmte, als bildliche Einkleidung der Propheten, hiebei aber doch der Unterschied der bloß vorbereitenden Hinweisung und der Bestätigung bestimmt anerkannt. Charakteristisch ist es endlich für diese apologetische Auslegung der messianischen Weissagungen, daß die Auswahl der letzteren lediglich durch die neutestamentlichen Citate. Man ist froh, wenn die Rechtfertigung in erträglicher Weise gelingt, und hat kein Verlangen, Christum noch anderswo im A. Testam. zu suchen. Werden aber so die Weissagungen aus ihrem nächsten Zusammenhang gerissen, erscheinen sie nicht als Glieder eines geschichtlichen Organismus, als lauter vereinzelte, aus der Zeit des Neuen Bundes in die des Alten zurückgegriffene mehr oder minder undeutliche Spiegelbilder, so wird das exegetische Geschäft bald ermüdet, und man kann wohl einen Eindruck bekommen, wie ihn Schleiermacher in dem zweiten Sendschreiben an Lücke (ges. Werke Bd. 2. S. 620) ausgesprochen hat: ein freudiges Werk kann ich dieses Bestreben, Christum aus den Weissagungen zu weisen, niemals erklären; und es thut mir leid, daß sich noch immer so viel Männer damit abquälen.“

Ein lebendigeres Interesse für das Studium der Propheten, wie es die

ischen Bestrebungen des Supranaturalismus niemals anzuregen vermochten, wurden erst durch Hengstenberg's bekanntes Werk — „Christologie des Alten Testam. und Commentar über die messianischen Weissagungen“, 3 Bde. 1829—35 (2te umgearbeitete Ausg. 1854—57) — das an der Stelle jener vorsichtig, man darf wohl sagen, nachhaft an dem prophetischen Wort herumtastenden Exegese eine glaubensfrische, kräftige Behandlung der alttestamentlichen Weissagungen auf die Bahn brachte. Der Standpunkt Hengstenberg's war anfänglich, abgesehen von der früher besprochenen Differenz in der Theorie des prophetischen Bewußtseyns, im Wesentlichen der der älteren protestantischen Theologen. Wurde auch nicht durchaus die ältere orthodoxe Auffassung der messianischen Stellen erneuert, so trat doch sehr bestimmt das Streben hervor, gerade die Grunddogmen des Christenthums als fertige Lehre im Alten Testament nachzuweisen so besonders in den Abschnitten „die Gottheit des Messias im A. Testam.“ und „der lebende und blühende Messias im A. Testam.“). Ebenso theilte Hengstenberg den Spiritualismus der älteren Exegese, um auf diese Weise die Incongruenz zwischen der Weissagung und Erfüllung zu beseitigen. Dieser Spiritualismus, der die ganze sinnlich-moralische Form der Weissagung lediglich als eine symbolische Umhüllung behandelt, welche die Propheten als solche erkannt haben sollen, wurde vollends sanktionirt durch die Auslegungsgrundsätze, die er später geltend machte, zuerst in der Abhandlung über die Auslegung der Propheten (evangel. Kirchenztg. 1833. Nr. 23 f.). Für das eigentliche Object der Weissagung werden hier die Ideen, die ewigen Befehle erklärt, nach denen Gott die Welt und die Kirche regiert. Diese zu erkennen, sey ein unendlich Höheres, als ein an und für sich gleichgültiges Wissen um die Zukunft. Keine Weissagung bezieht sich allein auf ein individuell Bestimmtes. „Für die Apologetik mag solche Auslegung Dienste thun, aber die Apologetik ist nur für Wenige, und auch für diese wahrlich nicht wichtig genug, daß Gott allein für sie so viel thun sollte.“ Scheint die Weissagung etwas individuell Bestimmtes vorauszusagen, so ist das nur die nächste Realisirung der Idee an einem Objecte. Alles in der Weissagung gilt für die Eine durch alle Jahrhunderte in ununterbrochenem Zusammenhange stehende Gemeinde Gottes. In uns und außer uns finden wir Israel, Edom und Babel wieder. Nichts erscheint uns mehr als rein vergangen, nichts als rein zukünftig; Alles als vergangen, gegenwärtig, zukünftig zugleich, wie es in dem Worte des ewigen Gottes nicht anders seyn kann. Die zeitliche und örtliche Bestimmtheit der einzelnen Erfüllungen ist eben das Zufällige. Wenn demungeachtet specielle, historisch charakterisirende Vorhersagungen anerkennen sind, so erscheinen sie eben als Concessionen an den Schwachglauben der Gemeinde. — Daß, wie gesagt worden ist, in dieser Wendung, welche die Hengstenberg'sche Weissagungstheorie genommen hat, eine Einwirkung Schleiermacher'scher Lehre zu erkennen sey, ist insofern möglich, als auch Schleiermacher (der christliche Glaube, S. 103, 3) in der Weissagung als das Wesentliche nicht die auf das Einzelne gerichtete Vorhersagung, der bald ein höherer, bald ein geringerer Grad von Wichtigkeit zukomme, sondern die Darstellung des Allgemeinen betrachtet. Dabei besteht aber zwischen beiden der Unterschied, daß Schleiermacher in den die alttestamentlichen Weissagungen durchdringenden Ideen der göttlichen Erwählung und Vergeltung eben „jüdische Begriffe“ leht, und das Messianische der Weissagung darein setzt, daß sie die Zukunft des Gottverwandten in einer Weise ausspreche, die richtig verstanden, „das Ende jener beiden jüdischen Begriffe“ in sich schloß; wogegen Hengstenberg, wie gesagt, in den prophetischen Ideen — freilich, nachdem er sie ihrer partikulären Bestimmungen entkleidet hat — die ewigen Befehle der göttlichen Welt- und Kirchenregierung erkennt. Und wer darf läugnen, daß vorzugsweise Hengstenberg das Verdienst zuerkennen ist, durch diese Hervorhebung des ewigen Gehaltes der Weissagung das prophetische Wort, das lange unter einen Scheffel gestellt gewesen war, wieder als Leuchte für das Verständniß der göttlichen Wege aufgerichtet und den Schatz der Lehre und des Trostes, der in ihm für alle Zeiten der streitenden Kirche gegeben ist, wieder Vielen zugänglich gemacht zu haben? Und

doch wird Hengstenberg diesem prophetischen Worte in anderer Beziehung durchaus nicht gerecht. Für's Erste nicht hinsichtlich des geschichtlichen Zusammenhangs, in dem es entstanden ist; denn, wenn auch Hengstenberg (s. besonders das von ihm in der zweiten Ausgabe der Christologie Bd. III. 2. S. 148 Bemerkte) die geschichtlichen Anknüpfungspunkte der Weissagungen nicht unbeachtet wissen will, und einen gewissen Fortschritt der Weissagung zu größerer Klarheit und Bestimmtheit zugibt, so gilt doch nach seiner Theorie im Allgemeinen, daß zu jeder Zeit Jedes geweissagt werden kann, indem man Gott keine Regel vorzuschreiben habe, wann und wie er, was er in seinem Reiche will, verkündigen lassen will: worauf einfach zu erwidern ist, daß, so gewiß Gott ein Gott der Ordnung ist, auch ein organischer Zusammenhang seines Offenbarungswortes mit der Geschichte und eben darum auch eine geschichtliche Entwicklung des ersteren vorausgesetzt werden muß. Im Zusammenhange mit dem bezeichneten Mangel steht, daß zweitens bei Hengstenberg die concrete Gestalt, in welcher der geweissagte Inhalt auftritt, nicht zu ihrem Rechte kommt. Die Prophetie tritt unlängbar mit dem Ansprüche auf, künftige Geschichtsthatfachen zu verkündigen, nach Hengstenberg aber wird die Weissagung im Wesentlichen, wie es Delitzsch (a. a. D. S. 169) gut ausgedrückt hat, „symbolische Ideenmalerei.“ Aber ist es denn den Propheten nicht der höchste Ernst mit dem, was von Hengstenberg als bewußte Einkleidung der Idee, und darum als das Zufällige und Unwesentliche in der Weissagung hingestellt wird? Warum wird von den Propheten, selbst wo sie über die empfangene Offenbarung reflektiren, nirgends die symbolische Hülle aufgehoben und mit Beseitigung alles particularistisch Beschränkten die reine Idee ausgesprochen? Wo ist denn z. B. eine Spur davon, daß sie, wenn sie die künftige Wiederkehr Israels in das heilige Land weissagen, unter letzterem nur die Hülle der göttlichen Segnungen verstehen, die der Gemeinde der Heilszeit beschieden ist, weil sie nicht die Form des göttlichen Erbtes — die unter dem Neuen Bunde, wo die ganze Erde Kanaan geworden ist, eine andere ist — sondern sein Wesen im Auge gefaßt haben sollen (s. Christologie, zweite Ausgabe, Bd. I. S. 256 ff.). Und wenn nun Hengstenberg auf der anderen Seite wieder die speciellsten Präditionen zugibt, nach welchem Princip soll bestimmt werden, wie weit diese reichen? Woher weiß er, daß, wenn wirklich die Kinder Israel dereinst nach Kanaan zurückkehren würden, dieß mit Weissagungen, wie wir sie Hos. 2, 2. u. s. w. lesen, nichts zu thun haben würde? (a. a. D. S. 258). Der Vorwurf, daß man Gott Regeln vorschreiben wolle, oder, wie Hengstenberg ihn kürzer zu formuliren liebt, der Vorwurf des Nationalismus fällt geradezu auf ihn selbst zurück.

Im Gegensatz gegen die Hengstenberg'sche Verflüchtigung des geschichtlichen Charakters der Weissagung geht Hofmann in dem Werke „Weissagung und Erfüllung“ (2 Theile, 1841, 1844) darauf aus, die Weissagung in ihrer wesentlichen Verknüpfung mit der Heilsgeschichte, als Produkt der Entwicklung derselben zu begreifen. Der Grundgedanke dieses Buches ist, daß die heilige Geschichte ein organisch sich entwickelndes Ganze bildet, dessen Anfang die Vorausdarstellung Christi, dessen Mitte seine Erscheinung, dessen Ende die Verkürung seiner Gemeinde ist. In einer zweifachen Linie von Thatfachen vollzieht sich die alttestamentliche Offenbarung. Auf der einen Seite tritt Gott selbst in einer Reihe von Theophanien in die Geschichte ein und gibt sich eine Gegenwart unter dem erwählten Volke; auf der anderen Seite erwählt er sich aus dem Volke eine Reihe von einzelnen Trägern der Offenbarung, welche Gestalt und Werk des künftigen Christus in vorbildlichen Zügen darstellen. Besonders geschieht dieß durch die drei Institutionen des Prophetenthums, Priestertums und Königthums, durch die sich Gottes Gnade an Israel verherrlicht und zugleich dessen dereinstige vollkommene Verwirklichung in Christo vorbildet. (Auf diesen für das Verständniß des Zusammenhangs des Neuen Bundes mit dem Alten so wichtigen Punkt hat bekanntlich auch Schleiermacher in der christliche Glaube, S. 102, hingewiesen). — Wie verhält sich aber nun das bestimmende Wort zu den göttlichen Thatfachen und Institutionen? Im Allgemeinen so, daß

ine durchaus sekundäre Stellung einnimmt, sofern es nämlich erst aus den Offenbarungsthatfachen und Institutionen herauswächst und an ihnen sich entwickelt, und sofern Erkenntnis des weissagenden Offenbarungorgans nicht über das hinausgeht, was geschichtliche Gegenwart des göttlichen Reichs in sich trägt. Demgemäß verfährt man in der Deutung der messianischen Weissagungen so, daß das weissagende Wort, die Geschichtsconstruction nicht zu führen, den Geschichtslauf nirgends überholen soll, mehr überall in die Schranken dessen, was aus der Zeitlage resultirt, zurückgewiesen. Hieraus ergibt sich einerseits gegenüber der dogmatistrenden kirchlichen Auslegung größere Unbefangenheit der Exegese, andererseits aber auch die Geneigtheit, das Antwort, damit es „gleichen Schritt“ mit den Thatfachen halte und nicht Dinge sage, die in keiner Thatfache der Vorausdarstellung Christi wurzeln (vgl. Weissagung Erfüllung Bd. I. S. 55), seines über die Thatfache übergreifenden Inhalts zu bereuen. — Wie soll es aber nun erklärt werden, daß solche alttestamentlichen Worte, nach dem Bewußtseyn dessen, der sie geredet hat, nicht über seine Zeitphäre hinausgehen, doch nach dem Neuen Testament in der Heilsgeschichte des letzteren ihre Erfüllung finden? Hieran wird geantwortet, daß, wie es überhaupt in der Weltgeschichte gibt, dem nicht etwas Göttliches einwohnt, so auch den alttestamentlichen Offenbarungorganen, unbeschadet ihrer Freiheit, ein Zwang angethan wird, vermöge dessen was sie reden, ohne daß sie es selbst wissen, etwas Künftiges vorbildet und in dem Künftigen seine Erfüllung findet. „Beides, Weissagung und Erfüllung, kommt von Gott: er schafft, daß ein Späteres in einem Früheren vorgebildet, oder zuvor durch ihn bedeutet oder von Menschen vorausgesagt wird; er schafft auch, daß das Vorbildete, Vorbedeutete, Vorausgesagte eintritt“ (a. a. S. 16). Wenn Hengstenberg (Bibl. Bd. III. 2. S. 152) sagt, daß nach Hofmann die Weissagung in den Prämissen des in der Welt und vornehmlich im Menschen gegenwärtigen Gottes bestehe, selbst ebenso wenig weiß, was er thut, als der Mensch, der ihm als Werkzeug dienete: so hat er ihm in Bezug auf das göttliche Wissen Unrecht gethan, im Uebrigen die Sache richtig bezeichnet. Solche Präludien finden nicht bloß auf dem Gebiete alttestamentlichen Geschichte, sondern auch außerhalb desselben Statt. Jeder Triumphator durch die Straßen Roms ging, war ebenso eine Weissagung auf Cäsar Augustus, wie das Passahlamm auf Christus (S. 15 f.). „Das Eigenthümliche eines Volkes offenbart sich am dem Schluß- und Höhepunkte seiner Geschichte. Nun ist, was Cäsar Augustus für das Verständniß der römischen, Jesus Christus für das der israelitischen Geschichte“ (S. 54).

Wenn Hofmann den schriftmäßigen Gegensatz der Weltmächte und des von oben herab kommenden Gottesreiches zu einem Unterschied der Volkseigenthümlichkeiten abschwächt, indem er das Walten Gottes in der Offenbarungsoekonomie auf gleiche Linie mit dem natürlichen Walten in der Geschichte derjenigen stellt, die von dem Apostel (Eph. 2, 12) als heidnisch, weil sie der Bürgerschaft Israels fremd und außerhalb der Bundesstiftungen der Heiligung gestellt sind, als *ἄπειρα μὴ ἔχοντες καὶ ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ* bezeichnet sind: so ist dieß eine Vermengung der Natur- und der Gnadenordnung, die zu bedauerlichen Consequenzen führt. Sehen wir aber hievon ab, so können wir in der Hofmann'schen Theorie eine richtige Darlegung des rein Typischen erkennen, wie dasselbe nicht bloß an Thatfachen der israelitischen Geschichte und theokratischen Institutionen, sondern auch an manchem alttestamentlichen Worte haftet, das zunächst aus den persönlichen Verhältnissen dessen, der es gesprochen hat, zu erklären ist, aber in ahnungsvollem Blick des Geistes über die Schranken alttestamentlicher Erkenntnis übergreift und den Blick auf eine höheren Heilswahrheit in sich trägt. (Sieher gehört z. B. Ps. 16, 8 ff.). Das ist durchaus verfehlt, die Weissagung im Typus aufgehen zu lassen. Denn auch die Weissagung hinsichtlich ihrer Form vielfach einen typischen Charakter an sich trägt, so unterscheidet sie sich doch von dem bloß Typischen dadurch, daß sie nicht bloß auf eine Hinweisung auf ein Künftiges oder auch Ahnung desselben ist, sondern mit

dem bestimmten Anspruch auftritt, ein wirkliches Wissen um die Zukunft. Daß das Alte Testament solche Weissagung in sich zu schließen ebenso behauptet, als es dem Heidenthum den Besitz derselben abspricht, braucht nicht nachgewiesen zu werden. Es genügt an Jes. Kap. 40 ff. zu erinnern, wo es daß Israel ein solches Weissagungswort gegeben ist, die Realität seines Gutes über der Kathlosigkeit der heidnischen Mantel, wie zur Beschämung des Unglaubigen Volkes dargethan wird (vgl. 41, 21—28. 42, 9. 43, 9—13. 44, 25 f. 48, 3 ff.).

Was ferner die Verknüpfung der Weissagung mit der Geschichte des Reiches betrifft, so ist es unrichtig, dieselbe einseitig als ein Verhältniß der Ursache des Wortes von der Thatsache zu behandeln.*) Denn die Weissagung ist, wie früheren Erörterungen erhellt, unmittelbares Produkt des göttlichen Geistes, den Propheten kommt. Da nun derselbe Gott, der den Geist sendet, auch den Gang der Geschichte bestimmt, da die Wortzeugnisse und die Thatsachen der Geschichte der Vollziehung eines göttlichen Rathschlusses dienen, so muß freilich eine Harmonie zwischen beiden stattfinden, die aber nur als wechselseitige derselben auf einander zu fassen seyn wird.

Sehr gut hat Hofmann selbst später (der Schriftbeweis, erste Hälfte Auflage, S. 579) gezeigt, wie die Gnade des Wortes uns an jeder Stelle der Geschichte begegnet, wo sich das nunmehrige Verhalten Gottes gegen das Volk in neuer Gestalt bethätigt, wie jedem Fortschritt in der Vollziehung des Rathschlusses Gottes eine wunderbare Wortoffenbarung vorausgeht, welche Rath Gottes kund thut, damit er geglaubt werde, ehe er geschieht. In Bezug auf die Hauptmomente der göttlichen Reichsführung gilt: „Der Herr Jehova thut und eben darum liegt darin, daß Gott Propheten erweckt, immer ein Zeugniß daß er, wenn man sich so ausdrücken darf, etwas Neues zu schaffen hat. — Auf der anderen Seite bildet jede Epoche der göttlichen Reichsführung wieder das Substrat für einen neuen Ansaß der Weissagung. So erhebt sich Grund der Anschauung des davidischen und salomonischen Königthums das Wort von dem großen Sieges- und Friedensfürsten (s. den Art. „Messias“, S. 412). Ebenso erweitert sich in demselben Maße, in welchem Israel in die Weltreiche hineingezogen und auf einen größeren geschichtlichen Platz gestellt wird, auch der prophetische Gesichtskreis. Aber daß die Propheten Erkenntniß der Zukunft nicht aus dem Inhalt der geschichtlichen Gegenwart sondern aus dem Rathe Gottes, der über der Geschichte waltet und auch die ihm widersprechenden Thatsachen seinen Zwecken dienstbar macht, das erhellt daraus, dann, wenn nach menschlichem Ansehen der göttliche Rath vereitelt und die Hoffnungslosigkeit ist, die Weissagung am Herrlichsten ihre Fülle entfaltet und mit Gewißheit die Vollendung des göttlichen Reiches verkündigt. Nicht sowohl die Aufgabe der Prophetie, die Reime der Zukunft aufzuzeigen, welche im Schicksal der Gegenwart ruhen, als ob sie, so zu sagen, nur die Befähigung wäre, das Geschehene zu hören; wogegen es Jes. 42, 9. heißt: „Neues verkünde ehe es auskeimt, laß' ich's euch hören“ (vgl. 48, 7). Sondern ihre Aufgabe die Gegenwart in das Licht des Endes zu stellen und zu zeigen, welchen Wegen Gott von der geschichtlichen Gegenwart aus zum Heile führt. — Von diesem Gesichtspunkte gehen wir

*) Auf die Spitze ist diese Ansicht getrieben von Ad. Köster in der Abhandlung „verhält sich in der heil. Schrift die Offenbarung zu der freien Geistesbetheiligung der heil. Geister?“ (Studien u. Kritiken 1852. Heft IV.). Hier wird das offenbarende Wort ganz auf die Thatsachen beschränkt und das Wort bloß als Produkt der natürlichen Vernunft auf die Thatsachen erklärt.

aus, indem nun die Sätze, welche in dem oben angeführten Programm „Ueber Verhältniß der alttestamentlichen Prophetie zur heidnischen Mantik“ S. 18 ff. aufgeführt worden sind, näher entwickelt werden sollen.

Während das Heidenthum es zu keiner Erkenntniß des Ziels seiner Geschichte ist, ist die alttestamentliche Offenbarung von Anfang an auf eine Endzeit gerichtet, in der die Gott widerstrebenden Mächte gebrochen und alle der Sünde entsprungenen Leiden des menschlichen Daseyns aufgehoben seyn werden. Schon das erste Weissagungswort 1 Mos. 3, 15. sagt, indem es den Kampf mit dem Bösen, in den das Menschengeschlecht gestellt ist, als einen für das letztere siegreichen bezeichnet, die Enttödtung des Menschengeschlechts sogleich in ihrer Vollendung auf, und ebenso wird, als dem ersten Gericht über die sündige Menschheit die göttlichen Erwählungsthaten folgen, immer auf das Endziel derselben hingewiesen (1 Mos. 9, 24. 12, 3. u. s. w., vgl. Art. „Messias,“ Band IX. S. 410). In der Idee des Volkes Gottes (vgl. Art.) ist daher ein wesentliches Moment dieß, daß es in seinem Gott eine Zukunft hat, die ihm verbürgt ist. Auf diese Zukunft hat die göttliche Erwählungsrath und die daraus fließenden Verheißungen ihre vollendete Wirklichkeit finden sollen, ist der Glaube der Väter des Alten Bundes gerichtet, er hat hierin wesentlich sein Objekt (Hebr. Kap. 11). Daher ist auch die Prophetie die letzten Dinge gerichtet, auf das was geschehen wird עֲשֵׂה אֵלֶיךָ (Hos. 3, 5. 2, 2. Mich. 4, 1. Jer. 48, 47. Ezech. 38, 36), was nicht bedeutet „in der Zukunft“, sondern „am Ende der Tage“, wie es schon von der LXX. richtig durch εἰς ἑσχατάς ἡμερας oder ἐν ἑσχατῶν (ἑσχατῶν) τῶν ἡμερῶν übersetzt worden auch die nähere Zukunft wird in das Licht der Endentwicklung des göttlichen Reiches gesetzt. — Der Eintritt dieser Heilsvollendung gestaltet sich verschieden, je nach dem zeitlichen Standpunkt, von dem die Fernsicht ausgeht. Für den Segen Jakob's (Mos. 49, 1) ist die עֲשֵׂה אֵלֶיךָ die Zeit der Ansiedlung der Stämme im gelobten Lande; denn vom Standpunkt der Patriarchen aus tritt hiemit die Erfüllung der Verheißungen ein. Das Deuteronomium (4, 30. 30, 1 ff.) setzt für den Eintritt der Heilsvollendung die Verstoßung des Volkes und die bußfertige Umkehr desselben zu seinem Gott, im Lied des Moses (Kap. 32) zugleich das Gericht über die Sünde des Volkes voraus. Ebenso die Prophetie. Die Hauptmomente des Entwicklungsganges des göttlichen Reiches sind nämlich nach prophetischer Anschauung folgende. Weissagung geht aus von dem Widerspruch, in welchem Israel durch seinen Abfall von der göttlichen Erwählung getreten ist: das sündige Volk hat seinen Heilsberuf verachtet; statt von dem wahren Gott vor den Heiden zu zeugen, zeugt es durch seine Ungehorsamkeit wider ihn. Diesen Widerspruch muß Gott nach seiner Heiligkeit tilgen; er richtet sich durch Gerechtigkeit (Jes. 5, 16), indem er das abtrünnige Volk aus seinem Lande verstoßt und in die Gewalt der heidnischen Mächte dahingibt. Dadurch entsteht ein neuer Widerspruch: Israel war erwählt, um den göttlichen Heilsrath auf Erden, unter den Heiden, zu verwirklichen; nun es gerichtet ist, triumphirt das Heidenthum nicht bloß über Israel, sondern auch über Israels Gott. Auch diesen Widerspruch muß Gott vermöge seiner Heiligkeit (s. besonders Ezech. 36, 16 ff.), und dieß geschieht auch, daß die heidnischen Nationen wegen ihrer selbstthätigen Erhebung wider Israel, dessen Werkzeuge sie doch waren, selbst dem Gerichte verfallen, daß alle Welt zertrümmert und durch dieses Gericht die Wiederbringung des auch in der Verwerfung zur Erfüllung seiner Bestimmung aufbewahrten Bundesvolkes vermittelt wird. Rest des Volkes wird aber unter dem großen Davidssohne so wiederhergestellt, daß es nun als eine innerlich geheiligte Gemeinde tüchtig ist, den göttlichen Heilsrath zu verwirklichen; es vollzieht seine Mission, indem von ihm aus das Licht über die Heiden ausgeht und die aus dem Gerichte geretteten Reste der Nationen ihm einverleibt werden bis auf der ganzen Erde vor dem lebendigen Gott alle Knie sich beugen und alle Völker ihm huldigen. Nun hat Jehova sein Königthum auf Erden eingenommen, sein Reich

ist vollendet, die Akten der Geschichte sind geschlossen. Demnach sind es drei Punkte, in welchen, um einen Ausdruck Friedrich Rückert's zu gebrauchen, der prophetische Kreis sich bewegt: Schuld, Gericht zuerst am Hause Gottes, dann über die Welt, Erlösung. Der Verlauf des göttlichen Reiches gestaltet sich für das prophetische Schauen gewöhnlich zu einem Gemälde, in welchem das Gericht den Vordergrund, das Heil den Hintergrund bildet. (Auders in Jes. Kap. 40 ff., wo die Erlösung im Vordergrund steht, aber so, daß auch hier das Heil als nicht ohne Gericht eintretend geschildert wird). Die Anschauung des nächst bevorstehenden Gerichts schreitet gewöhnlich unmittelbar zu der des Endgerichts fort, wie z. B. bei Joel mit der Schilderung der Heuschreckenverheerung, durch welche Juda gezüchtigt und zur Buße erweckt wird, unmittelbar sich die Schilderung des allgemeinen Völkergewichts verknüpft, und wie auch in der neutestamentlichen Weissagung (Matth. 24) mit dem Gericht über Jerusalem das über die Welt in Zusammenhang gesetzt wird. Ebenso pflegt sich die Anschauung der nächst bevorstehenden Errettung zu der der Heilsvollendung zu erweitern, wie z. B. Jes. Kap. 7—12. die Verklündigung der Errettung von Assur zur Weissagung des messianischen Heils fortschreitet. In dieser Verknüpfung der näheren und ferneren Zukunft liegt das, was man den perspektivischen Charakter der Weissagung genannt hat, wie ihn namentlich Dengel im Omonon zu Matth. 24, 29. beschreibt, wenn er sagt: „*Prophetia est ut pictura regionis cuiuspiam, quas in proximo tecta et colles et pontes notat distincte, procul valles et montes latissime patentis in angustum cogit.*“ (Man vergleiche auch die Abhandlung von Velthusen, de optica rerum futurarum descriptione, im VI. Band der commentationes theologicae von Bellhufen, Ruinoel und Kuperti, 1799, S. 75 ff.).

Besonders schön zeigt sich dieser Charakter der Weissagung in dem Buche Jesaja Kap. 40—66. Die Gottesthat der Errettung des Volkes aus dem babylonischen Exil und der Wiederbringung desselben in das heilige Land bildet mit dem messianischen Heil, der Einführung aller Nationen in das göttliche Reich, ein großes zusammenhängendes, mit der Schöpfung des neuen Himmels und der neuen Erde abschließendes Gemälde. — Ueberhaupt hängt, wie richtig erinnert worden ist, damit, daß die Propheten die Offenbarung in der Form der inneren Anschauung empfangen, das Charakteristische der Weissagung zusammen, daß sich ihr das Künftige als unmittelbar gegenwärtig, vollendet oder doch bereits im Eintritt begriffen darstellt, was sich besonders in dem Gebrauch des sogenannten praeteritum propheticum ausgeprägt hat. Mag auf menschlichem Ermessen das Geweissagte in noch so weiter Ferne liegen, für den prophetischen Blick ist es im Kommen begriffen, und alles der Zeit nach Dazwischenliegende muß dazu dienen, seine Erfüllung herbeizuführen (vergl. Hab. 2, 3): „Noch ist die Gestalt auf die bestimmte Zeit, es eilt zum Ende und säget nicht; wenn es verjährt harre sehn, denn kommen, kommen wird es, nicht zögern.“ Die Prophetie schaut solches, was, wie es Offenb. 1, 1. heißt, *dei yerlovaui ev raxei*; denn in der unsichtbaren Welt, die ihr enthüllt wird, ist Alles lebendig, in Bewegung, im Anzug begriffen. — Doch ist der eigentliche Grund davon, daß von der Weissagung die nächste Zukunft in unmittelbarem Zusammenhang mit den letzten Dingen gebracht wird, ein tiefer liegender; er ist nämlich darin zu suchen, daß das Volk der Offenbarung (und zwar gilt dies auch von der neutestamentlichen Gemeinde) immer im Lichte des Endes wandeln, in jedem Gericht und jedem Heil den stets im Kommen begriffenen Weltrichter und Befreier erkennen und dieselben als Unterpfänder und Vorboten der letzten Weltkatastrophe betrachten soll.

Aus dem Gesagten ist deutlich, warum Zeitbestimmungen in der Weissagung meistens nur eine untergeordnete Bedeutung haben; wir sagen meistens, denn es gibt allerdings Fälle, wo sie mit Nachdruck geltend gemacht werden. Z. B. Esch. Kap. 12 wird von dem Propheten Denjenigen, welche über die Strafweissagungen leichtfertig spotten, weil sie sich zu erfüllen zögern, diese Erfüllung im strengsten Sinne als mit

brochend angeündigt; umgekehrt kann auch, wie Dan. 10, 14., gesagt werden, das esicht weist auf eine entferntere Zeit hinaus. Zuweilen haben die gegebenen Zeitbestimmungen augenscheinlich symbolische Bedeutung und sind schon aus diesem Grunde nicht nach dem Buchstaben zu pressen; so die 70 Jahre über Tyrus „gleich den Tagen des Abnigs“ Jes. 23, 15. 17., die 70 Jahre Jerem. Kap. 25, die 70 Wochen Dan. Kap. 9. Auch Zeitbestimmungen, wie Jes. 16, 13. 21, 16. sind vielleicht hieher zu ziehen. Im Allgemeinen aber gilt auch von den Propheten das Wort des Herrn an den Apostel (Apostelgesch. 1, 7): οὐχ ὑμῶν ἐστὶ γινῶμαι χρόνους ἢ καιροὺς, οὗς δὲ οὐκ ἐπέρο ἐν τῇ ἰδιῇ ἐξουσίᾳ. Sie beschränken sich darum meistens auf unbestimmte Angaben, wie בְּיָמֵי דְהִרְיָא כִּן, אֲחֵרֵי כִּן u. s. w.; die Stelle chronologischer Haltpunkte tritt die Gruppierung des Geweissagten nach der nothwendigen Aufeinanderfolge der heiligen Momente.

Mit der geschilderten Anschauungsform der Prophetie hängt weiter die Eigenthümlichkeit der Weissagung zusammen, daß sich ihr die Verwirklichung ihres Inhalts in einzelnen in sich abgeschlossenen Ereignissen darstellt. So erscheint bei Joel die Mittheilung des heiligen Geistes an das Volk Gottes als einzelnes Faktum der Ausgießung Selben unter großartigen Naturerscheinungen, das Völkergericht als einmaliger Akt im Thal Josaphat. In der Erfüllung dagegen wird das, was in der prophetischen Anschauung ein Momentanes ist, zu einem Geschichtsproceß von längerer Dauer, wie schon Mos., an Joel 4, 16. anknüpfend, in Kap. 1 und 2 das Völkergericht in eine Reihe von Gerichtsakten zerlegt. Nachdem das Geweissagte auf erster Stufe sich erfüllt hat, öffnet sich von dem nun gewonnenen geschichtlichen Standpunkte aus eine neue, wieder in Gerichts- und Heilsvollendung auslaufende Perspektive. So besonders nach dem Urtheil nach dem Sturze Babels, an dem die vorerilische Prophetie den Eintritt der letzten Dinge geknüpft hatte und der Rückkehr eines Theils der Exulanten ein neuer Zeitlauf beginnt, der abermals eine Sichtung des Bundesvolkes und ein Völkergericht als Voraussetzung für den Eintritt des messianischen Heils herbeiführen soll.

Weil sich der prophetische Inhalt für die Anschauung in eine Mannichfaltigkeit einzelner Fakta auseinanderlegt, so kann es zuweilen scheinen, als ob die einzelnen Weissagungen sich untereinander widersprächen, während wir in ihnen vielmehr die sich untereinander ergänzenden Besonderungen der Offenbarungsideen zu erkennen haben. So scheint der Messias das eine Mal als der gewaltige Kriegsheld, der seine Feinde überwirft, das andere Mal als der demüthige Friedefürst, dann wieder stellt die Weissagung als Mittler des Heils den durch Todesleiden die Sünden des Volkes verführenden Knecht Gottes hin. Die Heilsvollendung wird einerseits abhängig gemacht von dem Kommen Jehova's selbst, um auf dem Zion sein Reich aufzurichten, und seiner feinhastigen Einwohnung unter der Gemeinde, andererseits von der Herrschaft des großen Widersohnes. Bei den Propheten selbst ist, auch wo sie solche disparate Züge verbinden, die Vereinigung, wie es die Natur der Anschauung mit sich bringt, eben nur die äußerlichen Aneinanderreihung (vergl. den Art. „Messias“, Bd. IX. S. 409. 5). Was von den einzelnen Propheten ἐκ μέρους (1 Kor. 13, 9), von dem Alten Testament im Ganzen πολυμερῶς (Hebr. 1, 1) geweissagt wird, das wird erst in der Erfüllung zu einem harmonischen Ganzen geeinigt (2 Kor. 1, 20).

Doch reicht die Beschränktheit der Weissagung noch weiter, indem der Offenbarungsinhalt in der prophetischen Anschauung sich eben in die Formen kleidet, welche das Erzeugungsgebiet des Propheten darbietet. Demnach schauen die Propheten die Zukunft des göttlichen Reiches im Wesentlichen in der Gestalt der Erweiterung und Verklärung der alttestamentlichen Theokratie. Das Eingehen der Völker in das Gottesreich erscheint als ein Wallen derselben auf den Zion, ein Bürgerrecht gewinnen derselben in Jerusalem; in dem Cultus der Zukunft wird der Opferdienst fortgesetzt, nur ohne Sühnpfer, deren die versöhnte und geheiligte Gemeinde nicht mehr bedarf u. s. w.; die feindselige Welt individualisirt sich in den damaligen Kindern Israels, Assur, Babel, Edom

u. s. w. Dabei ist allerdings oft deutlich zu erkennen, wie die Idee über die Schranken übergreift, mit denen die gegebene Anschauungsform sie behaftet; man kann es dem prophetischen Wort oft anfühlen, wie der Sinn des Geistes weiter reicht, als der Buchstabe ausdrückt, wie die Prophetie gleichsam ringt, für den Gedanken den entsprechenden Leib zu finden (man vergleiche Schilderungen, wie Jer. 3, 16. Sach. 2, 9. und ähnliche). Das ist es, was nach Hengstenberg'scher Auslegungsweise als eine symbolische Hülle betrachtet werden soll, deren sich die Propheten als solcher bewusst gewesen seyen. Ein bewußter, symbolischer Sprachgebrauch findet sich freilich bei den Propheten, wie bei jedem Schriftsteller. Wenn z. B. Jesaja (33, 20 f.) das gerettete Jerusalem als ein nicht wanderndes Zelt bezeichnet, das umgeben ist von einem Strome, über den kein Fahrzeug ungestraft setzen darf, welcher Strom Jehova sey, so weiß er, daß er in Bilde redet. In manchen Fällen mag auch im prophetischen Bewußtseyn ein Schwanken zwischen bildlicher und eigentlicher Rede liegen. Das aber wird man, wenn man nicht exegetische Kunststücke machen will (wie z. B. Kliefoth zu Sach. 2, 7. u. a.), aus der alttestamentlichen Weissagung nicht wegbringen können, daß nach ihr Jerusalem und das heilige Land die Centralstätte des verherrlichten Gottesreichs seyn sollen, das wiedergebrachte Israel an die Spitze der Nationen treten wird u. s. w., daß ihr die feindliche Welt wirklich in Assur, Babel u. s. w. sich darstellt. Nicht das Bewußtseyn des einzelnen Propheten, sondern der Geist der Offenbarung ist es, der schon innerhalb des Alten Testaments auf jeder höheren Stufe der Weissagung das abstreift, was als zeitliche Form an der Weissagung der früheren Stufe haftete, bis in der Erfüllung vollends erkannt wird, wie weit die symbolische Hülle reichte. Die Identität der Weissagung und Erfüllung ist nicht eine unmittelbare, sondern sie ist durch einen geschichtlichen Proceß vermittelt, der das auf der Vorbereitungsstufe noch in unadäquater Gestalt Geschaute zu höherer Verwirklichung führt. Gegen eine supraaturalistische Ansicht von der Weissagung, die in derselben nur das aus der Zukunft rückwärts geworfene Spiegelbild neuteamentlicher Personen und Vorgänge sehen wollte, ist die Polemik sehr leicht; denn es liegt auf der Hand, wie ganz anders die Weissagungen großentheils lauten müßten, wenn sie den bezeichneten Charakter hätten. Die Geschichtlichkeit der Offenbarung wäre aufgehoben und die spezifische Dignität des Neuen Testaments in Frage gestellt, wenn von der Herrlichkeit dessen, in dem alle Weissagungen Ja und Amen sind, und von den Heilsgütern des Neuen Bundes bereits ein adäquater Abdruck in der alttestamentlichen Weissagung vorläge. — Auf der anderen Seite darf aber auch die symbolische Hülle der Weissagung nicht als etwas Unwesentliches behandelt werden. Die Ideen der Offenbarung erscheinen ja auch in der neuteamentlichen Erfüllung nicht als abstrakte Lehrrsätze, sondern als göttliche Thaten, als eine Geschichte des göttlichen Reichs. Vermöge des organischen Zusammenhangs, der zwischen beiden Testaments besteht, erzeugt die Offenbarung im Neuen Testament Verhältnisse, Zustände und Thaten, die der alttestamentlichen Vorausdarstellung auch in Bezug auf die äußere Gestalt analog sind. Hiernach wird die alttestamentliche Form, in welche der Inhalt der Weissagung sich kleidet, typisch für die Gestalt der neuteamentlichen Erfüllung, und das Zusammentreffen beider sich bis auf einzelne Züge erstrecken. So z. B. in dem prophetischen Gemälde von dem durch sein Todesleiden die Sünden des Volkes verführenden und dann verherrlichten Knechte Gottes, Jes. Kap. 53. Hierzu kommt, daß wir die Leiblichkeit des göttlichen Reichs, welche das Ende der Werke und Wege Gottes auf Erden seyn wird, noch nicht schauen; weshalb es dem Ausleger nicht ziemt, im Voraus bestimmen zu wollen, wie weit die Uebereinstimmung der letzten Gestalt des göttlichen Reichs mit den prophetischen Schilderungen der letzten Dinge reichen wird.

Endlich ist zu richtiger Beurtheilung des Verhältnisses der Weissagung zur Erfüllung noch der Punkt zu berücksichtigen, daß, da Gott in seiner Offenbarung sich zur Erfüllung in ein geschichtliches Verhältniß gesetzt hat, und darum das Reich Gottes nicht als ein Naturproceß, sondern als eine sittliche Ordnung verläuft, auch die Erfüllung der Wei-

ungen unter dem Einflusse menschlicher Freiheit steht, freilich so, daß der göttliche Reichthum am Ende durch alle Hemmungen hindurch siegreich sich verwirklicht. Wie die Erfüllung mit dem Gesez verknüpften Verheißungen und Drohungen (2 Mos. 23, 20—33. 3 Mos. 26. 5 Mos. Kap. 28 f.) sich richtet nach der Stellung des Volkes zum Gesez, hiedurch aber doch die endliche Realisirung der theokratischen Bestimmung Israel's nicht in Frage gestellt wird (3 Mos. 26, 44f. 5 Mos. 30, 1—6), so verhält es sich auch mit dem Inhalt der Weiffagung. Sie dient einer göttlichen Pädagogie, indem sie dem Menschen über die Zukunft Aufschluß geben will zu seinem Heil. Da nun Gott nicht Wohlwollen hat an dem Tode des Gottlosen, sondern daran, daß der Gottlose umkehre von seinem Wege (Ezech. 33, 11), so hat die Gerichtsweiffagung zunächst den Zweck, das Volk zur Buße zu leiten, und es können darum, wenn das Volk bußfertig seinem Gotte sich zuwendet, ihre Drohungen abgewendet werden. Wichtig bemerkt Hieronymus zu Ezech. Kap. 33. (ed. Vallarsi. tom. V. p. 396): *nec statim sequitur, ut, quia propheta praedicit, veniat, quod praedixit. Non enim praedicit, ut veniat, sed ne miniat: nec quia Deus loquitur, necesse est fieri quod minatur, sed ideo committitur, ut convertatur ad poenitentiam cui minatur, et non fiat quod futurum est, si verba Domini contemnuntur.* Daß nicht jede Gerichtsweiffagung so, wie sie gesprochen ist, in Erfüllung gehen müsse, daß die göttliche Gerichtsdrohung meistens sich der menschlichen Freiheit einen Spielraum gewähre, daß es ein göttliches „sich lassen“ gebe, und zwar nicht bloß über Israel, sondern auch über heidnische Völker: darüber spricht sich die heilige Schrift ganz unzweideutig aus. Vergl. Stellen wie Joel 2, 12 ff. Jer. 4, 3 f. Ezech. 18, 30—32. u. a. Die Hauptstelle aber ist Jer. 18, 1—10., deren Inhalt folgender ist. Wie der Töpfer den Thon, den er zum Laffe geformt hat, sogleich wieder umformt, wenn ihm das Gefäß mißrathen ist, so kann Gott die Gestalt eines Volkes ändern, wie er will. Hierbei verfährt er aber nicht nach Willkür, sondern nach gerechter Vergeltungsordnung. „Einmal rede ich über ein Volk und über ein Königreich, auszurotten, niederzureißen und zu verderben. Kehrt es aber selbigen Volk von seiner Bosheit, über welches ich geredet, so lasse ich mich gereuen des Uebels, welches ich gedachte ihm zu thun. Und ein anderes Mal rede ich über ein Volk und über ein Königreich, zu bauen und zu pflanzen. Thut es aber, was ich nicht will, so lasse ich mich gereuen, so daß es meiner Stimme nicht gehorcht, so lasse ich mich gereuen des Guten, welches ich gesprochen ihm zu thun.“ Es bildet diese Lehre wesentlich einen der Grundgedanken des Buchs Jona (3, 3—10). Man vergleiche auch Erzählungen wie 2 Sam. 12, 13. 1 Kön. 21, 28 f. und besonders Jer. 26, 18. Wie auch die Fürbitte der für das sündige Volk eintretenden Gerechten Aufschub des drohenden Gerichts zu erzielen vermöge, wird Am. 7, 1—6. dargestellt. Freilich nehmen die Fristen ein Ende, welche die göttliche Langmuth zur Buße gewährt. Die Sünde des Volkes kann einen Grad erreichen, bei dem eine Intercession der Gerechten nicht mehr wirksam ist (Am. 7, 8. Jer. 15, 1.) und die prophetische Gerichtspredigt nicht mehr dazu dienen soll, Buße zu wecken, sondern die Verstockung zur Reife zu bringen (Jer. 6, 9 ff.). In solchem Falle treten auch die prophetischen Worte, deren Erfüllung sich dahin suspendirt gewesen war, wieder in Geltung. Dieß zeigt sich eben an der Jer. 26, 18 f. angeführten Weiffagung des Micha. Zunächst zum Volke seiner Zeit sagte dieser Prophet das Drohwort geredet: „Zion wird als Feld gepflügt, Jerusalem: Trümmern werden und der Tempelberg zu Waldhöhen.“ „Da nun“ — heißt es Jer. 26, 19. — „Dixit Jehova fürchtete und zu Jehova flehte, ließ sich Jehova das Uebel gereuen, das er über sie geredet hatte.“ Aber die spätere Generation bekam doch die vollständige Erfüllung dieser Weiffagung zu erfahren. Ebenso verhält es sich mit der Gerichtsweiffagung, daß ihre Erfüllung ethisch bedingt ist, nämlich bedingt durch das gesetzmäßige Eingehen des Volkes in den göttlichen Willen (vgl. z. B. Sach. 6, 15), weshalb das bundesbrüchige Volk die göttlichen Verheißungen nicht auf sich zu beziehen beugt ist, und daß doch der göttliche Heilsrath trotz menschlicher Untreue unverändert ist.

rückt besteht und das geweissagte Heil in allen wesentlichen Momenten sich erfüllen zu. Vergl. über diesen Gegenstand Caspari, über Micha S. 160 ff., und desselben Beiträge zur Einleitung in das Buch Jesaja, S. 96 ff. Besonders hat Bertheau der Abhandlung „die alttestamentliche Weissagung von Israel's Reichthümlichkeit seinem Lande“ (Jahrb. f. deutsche Theologie, 1859 u. 60) von diesem Gesichtspunkte aus das Verhältniß der Weissagung zur Erfüllung beleuchtet, freilich denselben in ei Ausdehnung geltend gemacht, wobei, wie Tholud (a. a. O. S. 139) mit Recht entgegenhält, der Begriff nicht bloß von Prädiktion, sondern auch von Weissagung illuforisch zu werden droht. Im Allgemeinen ist man freilich gemäß der biblischen Anschauung von der Prophetie berechtigt, mit Bertheau (Jahrb. 1859. S. 344) sagen: „überall, wo eine bestimmte Weissagung nicht eingetroffen ist, darf von uns Glauben an den lebendigen, gerechten und barmherzigen Gott das Vorhandenseyn Bedingungen vorausgesetzt werden, welche Gott veranlaßten, den Lauf der Geschichte zu gestalten, daß dieser mit der einzelnen Weissagung nicht übereinstimmte.“ Aber § Erste wird von Bertheau der oben angedeutete Unterschied, der zwischen Richterfall und Suspension der Erfüllung besteht, nicht genügend anerkannt. Bekanntlich von ältere Prophetenworte, die sich zu ihrer Zeit nicht erfüllt hatten, von den späteren Propheten nicht etwa als nicht mehr gültig beseitigt, vielmehr wieder aufgenommen weiter geführt, was klar beweist, daß in ihnen ein göttlicher Inhalt ist, der auch unter veränderten Zeitumständen seiner Erfüllung harret. Eben so wenig wird Bertheau zweitens der oben besprochenen Eigenthümlichkeit der Weissagung gerecht, daß die ihren Inhalt in der Regel in seiner Vollendung auffaßt, die sodann in der Erfüllung erst das Resultat eines länger dauernden geschichtlichen Processes ist. Diese Eigenthümlichkeit haftet schon an dem ersten Drohworte, das die heilige Schrift enthält, 1 Mo 2, 17; sie wird von Augustinus trefflich erläutert, wenn er (de pecc. mer. I, 2 in Bezug auf die genannte Stelle sagt: *quamvis annos multos postea vixerint, itamen die mori coeperunt, quo mortis legem, qua in senium veterascerent, asperunt. Non enim stat vel temporis puncto, sed sine intermissione labitur, qui quid continua mutatione sensim currit in finem, non perficientem sed conficiendam* Noch die neutestamentliche Weissagung hat denselben Charakter. Wird dieß berücksichtigt so kann man nicht geradezu sagen, die Weissagungen des Propheten über Babel, Moab, Tyrus n. s. w. haben sich nicht erfüllt, weil ihre volle Verwirklichung langsam und später eintrat; das Wort Jes. 55, 11. hat sich auch in Bezug auf derartige Weissagungen in der Geschichte zur Genüge legitimirt.

Am wenigsten ist es zulässig, der menschlichen Freiheit in Bezug auf die Heilsw Weissagung einen so ausgedehnten Spielraum anzuweisen, daß die letztere dadurch in wesentlichen Stücken alterirt würde. Im Allgemeinen wird das freilich nicht bezweifelt; die Frage ist nur, wie weit das Wesentliche in der Heilsw Weissagung reiche. In Bezug auf Sach. 6, 15. hat schon Fengerberg (Christol. III, 1. S. 320 f.) mit Recht die Erklärung zurückgewiesen, als würde dort die Erscheinung des Messias und die Theilnahme der Heiden an seinem Reiche an die Bedingung der Treue des Bundesvolks geknüpft. Der Schlusssatz des Verses enthält jedenfalls nur eine Mahnung an Israel, was von ihm gefordert werde, damit es die verheißenen Heilsgüter erlange. Denn Israel kann durch Untreue abermals in einen Zustand gerathen, wie es ihm durch seinen Abfall in der vorexilischen Zeit verschuldet hat. Aber ist die Vollendung des Heils möglich, während Israel als Volk verstoßen ist? Nach dem Alten Testamente muß diese Frage unbedingt verneint werden; dieses kennt nur eine zeitweilige Verstoßung Israel's, die zugleich in solcher Weise erfolgt, daß Israel als Volk nicht untergeht, sondern zu seiner künftigen Wiederbringung aufbewahrt wird. Ist dieses Gesetz aufgehoben, seit Israel die Gnadenheimsuchung seines Messias verschmäht hat, das Reich Gottes von ihm genommen und einem Volke gegeben ist, das seine Früchte bringt? Sind die Weissagungen der Propheten, die von einer Verherrlichung Israel's in der künftigen

handeln, wegen der Schuld des Volkes für immer abrogirt? oder kann ihre Erlösung nur in geistlicher Weise in der christlichen Kirche gefunden werden, deren Grundstein ja eine Auswahl aus Israel bildet? Diese Fragen werden von Bertheau (in Uebersetzung mit der älteren protestantischen Theologie) eben so entschieden bejaht, als nach unserer Ueberzeugung, namentlich auf Grund von Röm. 11, 25 ff., verneint werden müssen.

Daß Israel, wenn die Zeiten der Weltvölker erfüllt sind (Pul. 21, 24), als Volk im Reife des Evangeliums folgen und so sich bereiten wird, seinen Messias zu bezeugen (Matth. 23, 39), daß es darum in seiner Zerstreuung unter den Nationen der Welt niemals von diesen absorbiert, sondern in gesonderter Existenz für seine letzte Bestimmung erhalten werden soll, weil Gottes Gnadengaben und Berufung ἀμεταμέλητα, das scheint uns unerschütterlich fest zu stehen. Eher läßt sich über die Bedeutung der Mission, welche diese künftige Belehrung Israel's für die Entwicklung des göttlichen Reiches haben soll. Uns will es scheinen, daß der Argumentation des Apostels nur ein Recht widerfähre, wenn anerkannt wird, daß es sich hier um eine Wiederherstellung Israel's in seine centrale Stellung im göttlichen Reiche handle. (S. hierzu Luthardt, die Lehre von den letzten Dingen, S. 18 u. 106 ff.). Auch diese Wiederherstellung Israel's kann freilich nur auf ethische Weise, durch Buße und Belehrung auf Seiten des Volkes, vermittelt seyn. Die göttliche Reichsordnung schließt magische Mittel aus. Schon die alttestamentliche Weissagung läßt keinen Zweifel über aufkommen, daß die Erlösung Israel's bloß einem Reste gilt, der sich retten will, einem nach der gerichtlichen Sichtung übrig gebliebenen „elenden und gegen das Volk (Zeph. 3, 12), das hinfort das wahre Israel darstellt. Einer leichtfertigen weltlich-fleischlichen Fassung von Heilshoffnungen thut sie keinen Vorwurf; schließt sie das Evangelium des Alten Bundes auf jeder Stufe mit der Erklärung, daß für Gottlosen kein Friede ist (Jes. 48, 22. 57, 21. 66, 24). Die Bedingungen aber, unter denen eine umfassendere Erweckung Israel's und eine Herstellung der Erredeten neuer Volksgestalt möglich ist, hängen von der erziehenden göttlichen Weltregierung ab, die ihres Zieles sicher ist. Dehler.

Welfen und Ghibellinen. Der Kampf der Welfen und Ghibellinen, welcher dem Entwickelungsgange der Vorstellung von der höchsten geistlichen und weltlichen Macht eine beachtungswerthe Stelle einnimmt, ist nicht nur für die politische Geschichte von hoher Bedeutung, sondern greift durch seine Folgen so vielfältig in die Kirchengeschichte ein, daß er unsere Aufmerksamkeit in vollem Maße in Anspruch nimmt. Offen kann es nicht unsere Aufgabe seyn, den lange dauernden Kampf in seinen Einzelheiten zu verfolgen; wir haben uns hier vielmehr auf die Entstehung desselben, seinen Verlauf im Ganzen und seine Einwirkung auf das Papstthum und die kirchlichen Ansehlichkeiten in Deutschland und Italien zu beschränken. Um aber den fast zwei Jahrhunderte hindurch oft erneuerten Streit der beiden mächtigsten Fürstenhäuser in Deutschland zu verstehen und richtig beurtheilen zu können, bedarf es eines tieferen Blickes in den Kampf zwischen Kaiserthum und Papstthum um die Oberherrschaft, da der eine dem andern auf's Engste verflochten ist.

Nachdem der Papst Leo III. am Weihnachtsfeste 800 Karl den Großen (siehe den Artikel) aus Dankbarkeit zum Kaiser gekrönt hatte, wurde die Ansicht, daß das römische Reich von den Römern und Griechen an die deutsche Nation übergegangen sey, im Abendlande bald allgemein und fand, so wenig sie sich auch historisch beweisen ließ, eine logische Begründung durch eine Weissagung des Propheten Daniel, welche man geltend zu machen suchte (Daniel 2, 31 — 45. 7, 3 ff. Ezechiel 17, 3; vergleiche auch de Vineis III. op. 44. Petrus de Andlo, de imperio Rom. I, c. 4). In dem Glauben der Kirche und der Völker gewöhnte man sich leicht daran, das römische Kaiserthum als die höchste, von Gott eingesetzte Obrigkeit auf Erden zu bezeichnen, und gleichwie die ganze Christenheit in religiöser Beziehung eine Einheit unter

einem Oberhaupte bildete, so sollte sie auch ein politisches, Staat und Kirche bundenes Ganze ausmachen, dessen höchster Lenker und Regierer der Kaiser sey. erhielt er den Titel heilige kaiserliche Majestät (*saora majestas imperii*) das Reich ward das heilige genannt (vergl. Bellarmin de tranalat. in Graecis ad Francos, in Dissertation. de controvers. T. I, p. 534—590 e J. Pütter de instauratione imperii Rom. sub Carolo M. et Ottone M. in quo effectibus, Gotting. 1784, 8^o). Doch wurde, um diesen Titel führen zu die Krönung in Rom als eine wesentliche Bedingung angesehen, obgleich das thum an sich weder eine wirkliche Macht, noch ein bestimmtes Recht verlieh, nach Alles auf der Kraft und eigenen Macht seines Inhabers beruhte. Deshalb es nicht fehlen, daß die Kaisermwürde unter den schwachen Nachfolgern Karl's des bedeutend an Einfluß und Ansehen verlor, wodurch die Päbste in Rom eine Gelegenheit erhielten, nicht nur größere Besitzungen in Italien zu erwerben zugleich eine weltliche Macht anzumahen, sondern auch die pseudo-Isidorischen zu ihrem Vortheile anzuwenden und nach deren Grundsätzen die Kirche zu (s. den Art. Pseudo-Isidor und Nikolaus I.). Als indessen nach dem gänzlichen Falle der karolingischen Dynastie das Kaiserthum an den ebenso energischen, altigen Otto I. von Sachsen kam, trat derselbe in die Rechte Karl's des Ganzen wieder ein und übte sie thatsächlich so, wie sie in der Idee bestanden, einige Päbste darnach strebten, die ursprüngliche Oberherrschaft über das Patrimonium des heiligen Petrus in eine bloße Schirmherrschaft Vogtei zu verwandeln, worin sie von dem nach Unabhängigkeit strebenden, Volke wenigstens mittelbar unterstützt wurden. Indessen mußten ihre Bemühungen dieser Rücksicht um so mehr erfolglos bleiben, da sie zur Aufrechthaltung ihres noch zu sehr des kaiserlichen Schutzes bedurften, als daß in der That von Mächtsprüchen oder von Beschränkungen der Kaisergewalt unter Otto I. in nächsten Nachfolgern hätte die Rede seyn können. Vielmehr setzten die Kaiser, die Päbste auf den Primat der Ehre beschränkt blieben, die deutschen Bischöfe Leiter ihrer Diöcesen ein und versammelten unter ihrem Vorsitze Synoden an denen, welche selbst über den römischen Bischof gerichtlich entschieden.

Dieselben Grundsätze, welche die Ottonen in ihrer Stellung zur Kirche Papstthum geltend gemacht hatten, befolgten mit noch größerem Nachdrucke bis Mitte des 11. Jahrhunderts die salischen Kaiser. Konrad II., der Bail genannt (Chron. Lauresham. ad a. 1024. Urstis. 2, 83. Otto Frising. c. Friderici II, 2. Godefrid. Viterb. Pantheon bei Muratori VII, 440), ein von Otto's I. Tochter Luitgarde, und noch mehr dessen Sohn, der thätige, ent und tapfere Heinrich III., erhoben das deutsche Kaiserthum zu seiner höchsten Blüthe. Kaum hatte der Letztere nach dem Tode seines Vaters die Regierung getreten, als ihn die kirchlichen Verwirrungen und Spaltungen in Italien zu seinem Abmerzuge (1040) veranlaßten, auf welchem er den einflußreichen Erzbischof von Mailand zum Gehorsam zwang und die gestörte Ruhe wieder herstellte, traten bald nach seiner Rückkehr aus Italien daselbst neue Verwirrungen und hervor. Der Papst Benedikt IX., welcher, kaum dem Knabenalter entwachsen Befestigung zur päpstlichen Würde gelangt war und sich durch die schändlichsten Ausschweifungen und Laster allgemein verhaßt machte (s. den Art.), wurde 1044 von ihm gefolgt Sylvester III., den seine Partei mit Waffengewalt in Rom einführte. Da Benedikt es unter diesen Umständen für unmöglich erkannte, sich die Verachtung des Volkes zu behaupten, so verkaufte er die Würde an Gregor, welcher den schändlichen Handel damit entschuldigte, daß er die Schwachheit als ein Opfer für die Rettung der Kirche betrachtete. So war die römische Zeit zwischen drei Päbsten zu gleicher Zeit getheilt, und um dem Unwesen ein Ende zu machen, sah sich Heinrich III. genöthigt, einen zweiten Feldzug nach Italien

er. Umgeben von seinem Heere versammelte er 1046 die Synode zu Sutri, den päpstlichen Stuhl für erledigt erklärte und mit Zustimmung des Königs den Hof Suitger von Bamberg, einen ersten, frommen und rechtschaffenen Deutschen dem kaiserlichen Gefolge, auf denselben erhob. Nachdem hierauf Suitger als Pabst mens II. in der Peterskirche begräbt war (s. den Art.), ertheilte er dem Könige rich III. die Insignien eines Patricius von Rom und krönte ihn zum Kaiser, die Römer aufs Neue schwören mußten, gegen den kaiserlichen Willen keinen zu erwählen und anzuerkennen (vgl. Gieseler, Kirchengeschichte, Bd. II., Abtheilung 2, S. 224 ff. und die daselbst angeführten Beweisstellen).

• Gleichwie sich Clemens II. bis an seinen Tod für das Beste der Kirche stets auf bemüht zeigte, so waren auch die drei folgenden, unter kaiserlichem Einflusse gegebenen Päbste, Damasus II. († 1048), Leo IX. († 1054) und Victor II. 1057), achtungswerthe deutsche Männer, welche die Schäden der Kirche erkannten die Ursachen derselben, die Simonie und die daraus erwachsene Unwissenheit Unsitte des Klerus ernstlich zu beseitigen suchten. Nicht nur hatten in der verfloffenen Zeit viele Päbste durch ihr lasterhaftes und unwürdiges Leben heilig gemacht, sondern auch die übrigen Geistlichen waren durch die Lebensverhältnisse zur Verweltlichung gedrängt. Da die Bisthümer fast regelmässig veräußert, nicht selten, öffentlich versteigert wurden, so suchten die Bischöfe nicht nur Ersatz für dargebrachten Opfer durch den Verkauf der niederen Kirchenämter, sondern verteuerten und genossen auch das weltlich Gewonnene auf weltliche Weise. Fast nur weltlich und Reichthum, nicht mehr ein innerer, geistlicher Beruf, führte zu den Ehrenämtern der Kirche, und die Lust zum Kriege, der Hang zur Jagd und Ueppigkeit, zum Neuen und zu politischem Auftreten galt der höheren Geistlichkeit mehr, als die fleißige Verwaltung des übernommenen Amtes. Je allgemeiner das Gefühl von Nothwendigkeit der Abhilfe dieses unkirchlichen Lebens der Geistlichen im Volke wurde, desto leichter konnten die Päbste, unterstützt von der immer lauter werdenden Stimme, es unternehmen, ihre Oberherrschaft über die ganze Kirche selbst durch energische Eingriffe in die Rechte der Bischöfe, zu denen die pseudo-isisdorischen Dekretale die erste Gelegenheit gegeben hatten, geltend zu machen und zu befestigen (vergl. Hieron. de miraculis s. Bened. dialog. libr. III. init. Lambert. Schafnab. ad 1046 sqq. bei Pertz Mon. T. VII. Wibert. und Bruno vita Leonis IX. bei Monumenti rer. Italicae Scriptta. T. III. P. 1 und 2). Ungeachtet mit Zustimmung des Königs schon unter Clemens II. auf einer Synode zu Rom gegen das schändliche Kaufen und Verkaufen der geistlichen Ämter scharfe Gesetze gegeben waren, so geschahen doch erst ernstlichen Schritte gegen die Mißbräuche in der Kirche erst von dem frommen langsamem Leo IX. Zwar begnügte sich derselbe Anfangs damit, auf National-Synoden, die er in Frankreich und Deutschland berief und bei denen er persönlich den Vorsitz führte, die Kirchenzucht wieder herzustellen und die durch Simonie zu ihren Ehren gelangten Geistlichen, wosfern sie nicht freiwillig Kirchenbuße thaten, zu entsetzen. Er hatte er aber an Hildebrand, einem italienischen Mönche, welcher im Kloster Cluniacense in den Grundsätzen der Cluniacenser gebildet und dann als Subdiakon in Rom angestellt, bald durch die Ueberlegenheit seines Geistes die Seele dieser und der folgenden Päbstregierungen wurde, einen umsichtigen Rathgeber gefunden, als er auch bestrebt, die Hierarchie von der weltlichen Macht unabhängig zu machen (Leo IX. in Chron. Casin. II, 81. Wiberti et Brunon. vita Leonis II. cc.). Auch Victor II., Leo's Nachfolger (von 1055 — 1057), durch Weisheit, Reichthum und des Königs Verwandtschaft angesehen und mächtig, arbeitete, wie sein Vorgänger, den verderblichen Sitten der Geistlichen mit Nachdruck entgegen. Er besand sich 1056 gerade in Deutschland, um die neue Stiftskirche in Goslar einzuweihen, als der Kaiser Heinrich III. in voller Manneskraft zu Bodfeld am Harz unerwartet von einer lebensgefährlichen Krankheit befallen ward und sterbend seinen kaum sechsjährigen Sohn Heinrich IV.

der Fürsorge des anwesenden Papstes empfahl. Victor hielt seitdem gewissenhaft, was er versprochen hatte, und sicherte dem unter der Vormundschaft seiner Mutter regierenden jungen Könige Heinrich IV. das Reich gegen die Feinde seines Hauses. In dessen Folge er schon 1057 und Hildebrand ließ nach der kurzen Regierung Stephan's IX., 1058 im Einverständnisse mit der Kaiserin, Nikolaus II. erwählen, um den vom römischen Adel eingefetzten und der Reformation des Klerus abgeneigten Benedikt X. zu ersetzen. Nachdem dieß gelungen war, wagte Nikolaus II. einen neuen bedeutenden Schritt, die Papstwahl dem bisherigen Uebergewichte des weltlichen Einflusses völlig zu entziehen, indem dieselbe auf einer römischen Synode im Jahre 1059 dem Collegium der Cardinäle ausschließlich übertragen und nur das Bestätigungsrecht der weltlichen Fürsten vorbehalten wurde (vgl. Decretum de electione R. Pontificis im Chron. Farfensi Muratori T. II. P. 2. p. 645. Pertz Mon. T. IV, II. p. 176. und in Hagen's Floriacensis tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate in Baluzii Miscell. lib. IV. p. 62 und in Gratiani decret. P. I. Dist. XXII, c. 1).

Um dieselbe Zeit gewann der Papst unerwartet von einer andern Seite bald an Unabhängigkeit, daß sich der Normannenherzog Robert Guiscard in Unterwerfung ihm unterwarf und der Lehenssträger und Beschützer des päpstlichen Stuhles wurde (vgl. Baron. ad a. 1059, nro. 70, 71. und Borgia breve historia del dominio temporale etc. Append. nro. III. p. 23). Daher trug Hildebrand, im Vertrauen auf die Verbindung mit den Normannen, kein Bedenken nach des Nikolaus Tode, 1061, die Cardinäle Alexander II. an dessen Stelle wählen zu lassen, ohne auf den Widerstand des deutschen Königs weiter Rücksicht zu nehmen. Zwar ward auf Betrieb des römischen Bischofs, besonders des Grafen von Tusculum, von der kaiserlich gesinnten Partei Honorius II. in Basel zum Gegenpabste gewählt; doch sah sich derselbe bald verlassen, als der römische Bischof Hanno von Köln durch die Entführung des unmündigen Königs die Gelegenheit an sich riß, und die deutschen Fürsten, nur von dem gemeinsamen Streben geleitet, das Königthum zu schwächen, auf Alexander's Seite traten, welcher seitdem in Deutschland hierarchisch gebot, wie noch keiner seiner Vorgänger, und zuletzt selbst so weit ging, daß er den selbstständig gewordenen Heinrich IV. zur Verantwortung nach Rom forderte. Dies unerhörte Verfahren versetzte den jungen, leidenschaftlichen König in den heftigsten Zorn, den nur die rasch nachfolgende Kunde von des Papstes Tode zu besänftigen vermochte. Jetzt hielt es Hildebrand für die rechte Zeit, unter dem Namen Gregor VII. selbst den päpstlichen Stuhl zu besteigen und den umsichtig vorbereiteten Kampf zwischen Papstthum und Kaiserthum um die Oberherrschaft offen zu beginnen (vgl. Lambert's annales ad a. 1073 bei Pertz Mon. T. VII. p. 194. Petri Damian. Epistol. T. II. p. 8).

Ungeachtet die deutschen Kaiser bisher das Bestätigungsrecht bei den Papstwahlen und mit demselben einen unbestrittenen Einfluß auf die kirchlichen Angelegenheiten ausgeübt hatten, so waren doch die Gränzen zwischen Kirche und Staat keineswegs so bestimmt, daß nicht die geistliche und weltliche Gewalt zueinander stets schwankend geblieben wäre. Als daher Gregor VII. (s. den Art.) mit ebenso großer Weltklugheit als unerschütterlicher Charakterfestigkeit unter dem Scheine des heiligen Eifers die offenkundigen Schäden der Kirche zu heilen, den folgenreichen Streit zwischen Papstthum und Kaiserthum gegen den eigentwilligen und wankelmüthigen Heinrich IV. begann, durfte er sich dem Unternehmen, die weltliche Macht der Gewalt des römischen Bischofs zu entreißen, um so mehr auf einen glücklichen Erfolg rechnen, als ihm die Verhältnisse der Zeit zu Statten kamen, und er selbst in der Wahl der Mittel zur Erreichung seiner Absichten nicht allzu bedenklich war. Während er Alles aufbot, die längst bekämpfte Simonie und die Priesterehe zu unterdrücken, um die Geistlichen von den weltlichen Einflüssen frei zu machen und der Kirche enger anzuschließen, nahm er zugleich das Recht der Investitur ausschließlich in Anspruch und erlaubte sich die tiefsten Eingriffe in den Gang der weltlichen Dinge. Seine unerhörten Anmaßungen reizten den kaiserlichen Hof zu

den König bald in dem Maße, daß er ihn auf einer Synode zu Worms (1076) als einen Tyrannen für abgesetzt erklären ließ. Gregor antwortete mit einem Bannfluche, der alle Christen des dem Könige geschworenen Eides freilich erhoben sich manche Stimmen, welche dem Papste die Befugniß zu Schritten abspachen (s. die Beweisstellen bei Gieseler, Kirchengeschichte Bd. II. Kap. 2, S. 22 ff.); aber Gregor fand Verbündete an den mißvergünstigten deutschen Fürsten, deren zu Tribur im Oktober 1076 gefaßte Beschlüsse den plötzlich unthronierten König zwangen, unter den empfindlichsten Demüthigungen von Gregor die Lösung vom Banne zu erbetteln (25.—29. Januar 1077). Doch kaum Heinrich vom Banne losgesprochen, als er, aufgefordert von den Gegnern Gregors in Italien und erbittert über die schmachvolle Herabwürdigung, die er und mit dem Königthum erfahren hatte, sofort die Waffen ergriff und trotz der Erneuerung des Bannfluches und des Absetzungsbekrets den blutigen Kampf gegen seine Feinde wieder mit abwechselndem Glücke theils in Italien, theils in Deutschland fast unbesiegt fortsetzte, ihm zwar 1084 den Sieg über Gregor und durch den Gegenpapst Clemens III. die Kaiserkrone erwarb, aber auch sein Leben bis zum letzten Augenblicke auf mannichfache Weise trübte.

Während sich Heinrich IV. in diesem Kampfe fast von allen deutschen Fürsten verlassen sah, fand er an dem klugen und tapferen Ritter Friedrich von Staufen den treuesten Anhänger und standhaftesten Vertheidiger in allen Nothen Ställen, Geschichte Württembergs, Theil I. S. 506). Solche Treue zu lohnen ließ ihm Hause eine kräftige Stütze zu verschaffen, vermählte ihm der Kaiser nicht eine Tochter Agnes, sondern verlieh ihm auch im Frühlinge 1079 das Herzogthum Schwaben. Indessen erregte diese Begünstigung und wachsende Macht des hohenstaufischen Hauses um so mehr die Eifersucht und den Neid des weit älteren und mächtigeren Hauses der Welfen, da die Stammgüter beider Familien sich unmittelbar berührten: welfischen Alloden größtentheils innerhalb des schwäbischen Herzogthums lagen (s. die Güterverzeichnisse der Welfen bei Stälin, Bd. II. S. 291). Zwar hatte Heinrich IV., um Welf IV., den Sohn des Markgrafen Albert Azzo II. von Este und der deutschen Besitzungen seines Oheims Welf III., ebenfalls für sich zu gewinnen, die Achtung und Entsetzung Otto's von Nordheim zu Weihnachten 1070 das Herzogthum Bayern verliehen; allein nichts desto weniger schloß sich Welf der Partei Otto's VII. an und wurde mehrere Jahre lang die Seele des Widerstandes gegen Heinrich IV. So geschah es, daß durch die Hinneigung des mächtigen bayerischen Welfen zur päpstlichen Partei die Kämpfe desselben mit dem schwäbischen Hohenstaufen langwierigen und erbitterten Streit des Kaiser- und Papstthums um die Oberhoheit in Staat und Kirche verflochten wurden und dadurch mit der inneren Reichthümern geistigen Gegensatz erhielten, welcher ihnen vorzüglich die kirchenhistorische Bedeutung gibt und hier eine möglichst kurz gefaßte Darstellung nothwendig macht.

Als Heinrich IV. nach dem Tode des Gegenkönigs Rudolf von Schwaben mit dem Heere nach Italien gegangen war, um seinen gefährlichsten Gegner, den Papst Gregor VII. zu unterdrücken, hatte er dem Herzoge Friedrich von Hohenstaufen die Fürsorge für die Ruhe und Sicherheit Deutschlands übertragen. Allein kaum war das Heer über die Alpen gezogen, so wählte die päpstliche Partei in Oberdeutschland unter Führung des Herzogs Welf den tapferen und unternehmenden Grafen Hermann von Böhmen zum Gegenkönige, welcher mit seinen Anhängern am Ende des Jahres 1081 Hohenstaufen Friedrich bei Hochstädt besiegte und nach vergeblicher Belagerung von Böhmen nach Sachsen ging, um sich in Goslar krönen zu lassen. Indessen kehrte Heinrich der Kaiser, nachdem drei Jahre unter beständigen Unruhen in Deutschland verstrichen waren, dahin zurück, sammelte ein neues Heer in Bayern und wurde, obgleich er bei Trebbin bei Bleichfeld verlor, vom Glücke so sehr begünstigt, daß der König Hermann freiwillig die Krone niederlegte und die mit ihm verbundenen

Fürsten sich unterwarfen. Auch Welf, welcher in Bayern die Oberhand behalten hat, würde sich jetzt gern unter der Bedingung des ruhigen Besitzes seines Herzogthums mit dem Kaiser ausgesöhnt haben, wenn ihn nicht die Verhältnisse in Italien daran verhindert hätten. Hier hatte indessen, ungeachtet Heinrich IV. in Deutschland ein entschiedenes Uebergewicht behauptete, die kirchliche Partei, fest entschlossen, den Kampf mit allen Mitteln fortzusetzen, Victor III. und nach dessen Tode 1088 Urban II. zum Papste gewählt, und wenn dieselben auch eine Zeit lang von dem kaiserlichen Papste Clemens II. so hart bedrängt wurden, daß ihre Anhänger den Frieden zu wünschen begannen (Benedictus Const. ad a. 1089), so änderte sich doch die Lage der Dinge bald zu ihren Gunsten, da es Urban II. gelang, die große und mächtige Gräfin Mathilde, die Tochter und Freundin Gregor's, seiner Partei zu erhalten und die 43jährige Wittwe im Jahre 1092 zu überreden, mit dem 18jährigen Sohne des Herzogs Welf IV. eine Scheinehe einzugehen, um der päpstlichen Partei ein kriegerisches Haupt zu geben. Dadurch sah sich der Kaiser gezwungen, nach Italien zu eilen, wo er 1092 eine Niederlage erlitt und bald darauf zu seinem Schmerze erfahren mußte, daß sich sein Sohn Konrad, den er bei dem Tode seiner Schwiegermutter, der Markgräfin Adelheid von Susa, der Tochter derselben übergeben hatte, von der kirchlichen Partei zur Empörung und Annahme der lombardischen Krone verleiten ließ. Doch änderten sich die Verhältnisse unerwartet zu seinem Vortheile, als der junge Welf, sobald er von einem schon im Jahre 1077 aufgestellten Testamente, in welchem die Markgräfin Mathilde alle ihre Güter dem päpstlichen Stuhle vermacht hatte, gewisse Kunde erhielt, das wegen der Verschwiegenheit im Alter ohnehin unnatürliche Eheband mit ihr zerriß und nach einem vergeblichen Besuche, die Gräfin zur Zurücknahme des Testaments zu bewegen, mit seinem Vater nur zum Kaiser übertrat, sondern auch die anderen Fürsten in Deutschland für ihn gewinnen sich bemühte. Dafür erhielt im Jahre 1096 der alte Welf das Herzogthum Bayern zurück und 1098 die Zusicherung, daß es nach seinem Tode auf seinen Sohn übergehen solle. Auch wurde dem gegebenen Versprechen gemäß Welf V. als Herzog von Bayern bestätigt, nachdem sein Vater auf der Rückkehr von Jerusalem, wohin er im frommen Sinne seiner Zeit eine Pilgerreise unternommen hatte, im Jahre 1100 gestorben war (Alberti Aquensis hist. Hierosolym. in den Gestis Dei per Francos p. 324. Anonymus Weingart. p. 19), und er bewahrte seitdem die treueste Ergebenheit sowohl gegen den Kaiser Heinrich IV., als auch gegen dessen Sohn und Nachfolger Heinrich V. So finden wir ihn, zugleich mit dem Erzbischofe von Trier, an der Spitze der deutschen Gesandtschaft, welche sich 1107 zum Papste Paschalis II. nach Benevento begab, um im Namen Heinrich's V. die Streitigkeiten des Reichsoberhauptes mit dem Vorsteher der Christenheit auszugleichen. Wohl darf es als ein Beweis seiner aufrichtigen, dem Könige ergebenen Gesinnung betrachtet werden, daß er bei dieser Gelegenheit dem Papste, da dieser hartnäckig die Belehnung mit Ring und Stab für sich ausschließlich in Anspruch nahm, kühn entgegnete: „Nicht hier und mit Worten, sondern in der That und mit dem Schwerte muß die Sache ausgesprochen werden.“ (Sugerii vita Ludovici VI. bei Du Chesno Scriptt. rerum francicarum T. IV. p. 289). Auch begleitete er Heinrich V. im Jahre 1111 auf seinem Zuge zur Kaiserkrönung nach Italien und war es vor Allen, dessen Bemühungen endlich die Aussöhnung mit dem Papste gelang, als derselbe noch im Petersdome die zu Sutri früher zugesagte Verzichtleistung auf die Belehnung mit Ring und Stab verweigerte und deshalb gefangen gehalten wurde. Auf gleiche Weise bewährte er sich auch später als treuen Anhänger und Berather des Kaisers, indem er nach der erlittenen Niederlage am Welfesholz bei Mansfeld 1116 für ihn die Friedensunterhandlung mit dem Sieger Lothar von Sachsen führte und ihm dadurch möglich machte, ohne Aufenthalt einen neuen Zug nach Italien anzutreten. Hier hatte die kirchliche Partei nach dem Tode der Markgräfin Mathilde sofort Anspruch auf die beträchtlichen Güter derselben erhoben und suchten ihn, auf die von ihr angebotene Schenkungsurkunde gestützt, geltend zu machen (vgl. Scheid. Orig. Guelph. I. I.

2. Schröder, Kirchengeschichte, Theil XXVI). Aber der Kaiser konnte und denselben als Oberhaupt des Reiches nicht anerkennen; er besetzte daher nach Einzug in Italien ohne Zögern die mathildischen Länder als verfallene Reichs- mit Gewalt und vertrieb den Pabst aus Rom, der jedoch von den Normannen führt, bald darauf unter den Mühsungen zum Kriege starb. An seine Stelle die strengere Partei sofort Gelastus II., dem aber schon 1119 Calixtus II. welcher nach Unterdrückung des Gegenpabstes Gregor VIII. den Bannstich gegen ihn, als einen zweiten Indas auf der Synode zu Rheims wiederholte (s. den b. II. S. 499 der Real-Encyclopädie). Jetzt würde durch den Eifer des vom der Hierarchie ergriffenen Erzbischofes Adalbert von Mainz der Bürgerkrieg im Land von Neuem angebrochen seyn, wenn nicht die Fürsten und Völkler, müde miffes wie des Unglücks, das durch den Zwiespalt der Häupter in Kirche und Aber das Reich gekommen war, den Frieden gefordert hätten. So kam endlich auf dem Reichstage zu Würzburg die Aussöhnung der feindlichen Parteien zu, worauf zwischen dem Kaiser und dem Pabste Calixtus II. 1122 das Con- t zu Worms abgeschlossen wurde, welches, auf der ersten allgemeinen Kirchen- nung im Lateran 1123 bestätigt, dem Kaiser gegen Aufgabe der Investitur genwart bei der Wahl der Bischöfe, die Entscheidung in streitigen Fällen und lehnung mit Scepter und Schwert zugestand (Ekkehardus ad a. 1122 bei Portz l. VIII. p. 260. Udalrici cod. epist. nro. 305 und 306 bei Portz IV, 75. i T. XXI. p. 287 u. 281 sqq. Hoffmann, Diss. ad concordatum Henr. V. xti II. Viteb. 1739, 4^o).

rei Jahre nach Abschluß des Wormser Concordates starb Heinrich V. s und mit ihm erlosch das fränkische Kaiserhaus, dessen Güterbesitz nebst dem che auf die Krone an die Hohenstaufen, als die nächsten Verwandten der linger, überging. Da die fränkischen Kaiser unzweifelhaft ihr Streben darauf t hatten, das Reich zu einem Erbreiche zu machen, die verschiedenen deutschen u einer Nation zu vereinigen und die selbstständige Einheit in Staat und : gegen den päpstlichen Stuhl zu behaupten; so konnte es nicht fehlen, daß sich hliche Partei der wachsenden Macht der Hohenstaufen, von welcher dasselbe zu u war, mit aller Macht widersetzte. Als daher Friedrich von Schwaben im en auf seine Verbindung mit den süddeutschen Fürsten, als Bewerber um die rde auftrat, ermahnte der Erzbischof Adalbert, welcher als Kanzler des Reichs hberversammlung ausschrieb, ganz im Sinne Gregor's VII. die Fürsten dafür zu „daß Kirche und Reich von dem bisherigen Joche frei werden möchte,“ und ie Wahl auf den Herzog Lothar von Sachsen, von dem er wußte, daß er der hen Partei ergeben war. Indessen entging es seinem Scharfblicke nicht, daß sich hahl nur dann werde durchsetzen lassen, wenn er das welfische Haus für seine gewinne; er bewog deshalb Lothar zu dem Versprechen, seine einzige Tochter d mit Heinrich dem Stolzen, dem Herzoge von Bayern, zu vermählen. Heinrich olze, ein besonnener und thatkräftiger Mann, war der Sohn Heinrich's des zen, welcher von seinem Vater Welf VI. die welfischen Güter in Bayern und en geerbt, und mit seiner Gemahlin Wulfhilde, der jüngeren Tochter des letzten ers, Herzogs Magnus von Sachsen, den größten Theil der billungischen Güter n hatte. Mit Recht galt er daher seit dem Tode seines Vaters 1126 für den sten und einflussreichsten Fürsten Deutschlands, und sein Uebertritt zur kirchlichen entschied in der That die Wahl Lothar's von Sachsen. Sobald die Fürsten : einig waren, fand man für gut, zu näherer Bestimmung der Rechte der Kirche s Reiches dem neuen Könige in einer Wahlkapitulation folgende Bedin- vorzulegen: „Die kirchlichen Wahlen sollen gänzlich frei seyn und weder durch genwart des Kaisers, noch sonst beschränkt werden; die Belehnung mit dem : soll nach der Weihe unentgeltlich folgen; der Belehnnte hat bloß den Lehenseid

zu schwören und leistet nach demselben Gehorsam mit Vorbehalt seiner kirchlichen Verhältnisse (vergl. Narratio de electione Lotharii in v. Olenkschlager's Erklärung der goldenen Bulle, Urkundenbuch S. 19). Hatten sich die Päpste bisher nur mühsam und mit Hilfe anderer Mächte gegen die Gewalt der Kaiser behauptet, so schien jetzt das Papstthum über das Kaiserthum völlig den Sieg davon zu tragen, da Lothar, um zum Throne zu gelangen, nicht nur den geistlichen Fürsten durch die Annahme der Kapitulation von seinen Rechten, sondern auch dem Papste durch die Anerkennung des Oberaufsichtsrechtes desselben von seiner Würde schwere Opfer brachte (Dodechini apud Mariani Sooti chron. ad a. 1125 bei Pistorius-Struve T. I. p. 671).

Wenn Lothar schon durch diese nicht ohne Grund gemißbilligte Verringerung der kaiserlichen Macht die den Grundfäden der fränkischen Kaiser ergebenden Hohenstaufen gegen sich zu feindseliger Stimmung veranlaßte, so erbitterte er sie noch mehr durch die Härte, mit welcher er ihnen, um ihr Haus so viel als möglich zu schwächen, die Verwaltung der Reichsgüter und ihre Lehnen zu entziehen strebte. Auch währte es nicht lange, so rißte sich Friedrich von Schwaben mit seinem Bruder Konrad von Franken, der mit Beistimmung der ihnen ergebener Fürsten den Königstitel annahm und besonders in den lombardischen Städten Anerkennung fand, zum Kriege. Daher verurtheilte ihn Lothar auf einem Hoftage zu Straßburg als Feind des Reiches und zog mit einem Heere gegen ihn. Auch Konrad war in Italien vom Papste Honorius II. mit dem Bannfluche belegt und seine Partei dadurch sehr geschwächt. Indessen behauptete sich Friedrich glücklich in den festen Plätzen in Schwaben und Franken, und erst als Heinrich der Stolze nach der Vermählung mit der kaum dem Kindesalter entwachsenen Gertrud an der Spitze seiner Vasallen dem Könige zu Hilfe kam, begann der Krieg mit größerem Nachdrucke geführt zu werden. Da starb der Papst Honorius II. und die zwiespältige Wahl Anaclet's II. und Innocentius II. (s. die Art.) nöthigte Lothar, seine Blicke nach Italien zu richten. Es war nicht leicht, zwischen diesen beiden Päpsten zu entscheiden, und Lothar verfuhr dabei mit großer Vorsicht. Obgleich Anaclet den König Konrad auf's Neue in den Bann gethan und an Roger II. von Sicilien eine mächtige Hilfe gewonnen hatte, erklärte er sich gleichwohl für Innocenz, da derselbe nicht nur von den Königen von Frankreich und England bereits anerkannt war, sondern auch in Würzburg durch seinen Legaten den Bann über Anaclet und die hohenstauffischen Brüder hatte aussprechen lassen und persönlich nach Püttich kam, wo er Lothar nach seiner Gemahlin Richenza auf einer Kirchenversammlung krönte. Bevor dieser darauf den versprochenen Römerzug antrat, übertrug er seinem Schwiegersohne, welchem er neben Bayern auch das Herzogthum Sachsen verliehen hatte, die Reichsverwesung und zugleich den Krieg gegen die Hohenstaufen. Indessen war das Heer, welches er nach Italien mit sich brachte, so schwach, daß er nicht einmal den gebannten Anaclet aus Rom zu vertreiben vermochte und deshalb die Kaiserkrone im Jahre 1133 aus der Hand Innocenz II. in einer anderen, als der Peterskirche annehmen mußte. Dazu kam, daß er sich aus Familienrücksichten zum Nachtheile des Reiches bewegen ließ, die mährischen Erbgüter gegen jährliche 100 Mark vom Papste unter der Bedingung zu Lehnen zu nehmen, daß sie nach ihm auf seinen Schwiegersohn, den Herzog Heinrich, übergehen, nach Weider Tode aber an die römische Kirche zurückfallen sollten (Annal. Saxo. Orig. Guelf. II, 514. Baronius Annal. ad a. 1133, nro. 3). Mittlerweile dauerte in Deutschland der Kampf der Welfen gegen die Hohenstaufen fort, bis im Frühjahr 1135 auf dem Reichstage zu Bamberg eine Ausöhnung mit Friedrich von Schwaben zu Stande kam, worauf auch Konrad im Herbst desselben Jahres auf den Fürstentage zu Mähshausen vor dem Kaiser erschien und dem Königstitel entsagte. Seine Brüder übergaben ihr fränkisches Erbe dem Kaiser und empfingen es von ihm als Lehen zurück; sie versprachen die Heeresfolge zum zweiten Römerzuge zu leisten und Konrad erhielt mit dem Reichsbanner die erste Stelle nach dem Kaiser vor allen Fürsten (Annal. Saxo ad a. 1134 und 1135).

So war endlich nach einem 10jährigen, blutigen Kampfe der Streit zwischen den Welfen und Waiblingern beigelegt. Aber er sollte bald noch heftiger als zuvor, zum neuen Male aufflammen, als Lothar im Jahre 1137 unerwartet starb, und Heinrich der Stolze, im Besitze der Reichsinsignien, neben dem milden und tapferen Konrad von Hohenstaufen, als Bewerber um die Krone auftrat. Heinrich der Stolze hatte zu seinem eigenen Besitztume durch seine Gemahlin Gertrud die sämtlichen supplinburgischen, rheinischen und altbraunschweigischen Erbgüter erhalten, und war nun überdies auch in den Besitz der mathildischen Erbschaft in Italien gelangt. Eine solche Macht, der Hand eines stolzen und thatkräftigen Mannes vereinigt, mußte den Fürsten befehllich erscheinen; sie neigten sich deshalb auf die Seite Konrad's, und selbst der Papst Innocenz II. beförderte aus Rücksicht auf die mathildischen Erbgüter durch seinen Legaten, den Erzbischof Adalbero von Trier, die Wahl desselben (Gest. Archiepp. Trevir. 68. bei Martens Collect. ampliss. T. IV. Otto Frising. chron. und de gustis sider. I.). Nachdem Konrad III. die Regierung angetreten hatte, dachte er zunächst darauf, den übermächtigen Gegner zu schwächen und forderte ihn zur Herausgabe Sachsens auf, weil der Besitz zweier Herzogthümer gegen das Herkommen sey. Da Heinrich selbst trotzig verweigerte, erklärte ihn der König mit Rath der Fürsten in die Acht und vollzog sie, indem er ihm beide Herzogthümer abspach und Sachsen an Albrecht den Bären von der Nordmark, Bayern an Leopold V., Markgrafen von Oesterreich, verlieh. Letzterer drang auch sogleich mit solcher Macht in Bayern ein, daß der gestorbene Herzog, trotz tapferer Gegenwehr, ihm unterlag und kaum mit wenigen Getreuen seine Erbgüter nach Sachsen entziehen konnte. Während er sich hier zum Kriege gegen den König rüstete, starb er, noch nicht 38 Jahre alt, zu Quedlinburg den 1. Oktober 1139. Doch war der Kampf mit seinem Tode nicht geendet, da sich seines verlassenen 10jährigen Sohnes, Heinrich's des Löwen, die Mutter Gertrud und die vogtmutter Richenza, mit männlicher Entschlossenheit in Sachsen annahmen, während in Bayern Welf VI., des verstorbenen Herzogs Bruder, seine Erbansprüche geltend zu machen suchte und nach der Vertreibung des Gegners Leopold von Oesterreich siegreich nach Schwaben an die fränkische Gränze zog, wo der König Konrad in Verbindung mit seinem Neffen, dem jungen Herzog Friedrich, die welfische Stadt Weinsberg belagerte. Hier kam es zu Ausgang des Jahres 1140 zur Schlacht, in welcher Welf mit seinen Anhängern in die Flucht geschlagen und Weinsberg zur Uebergabe gezwungen wurde. *) Dennoch setzte Welf den Krieg fort, da er vom Papste Innocenz II. begünstigt und von den Königen Geisa von Ungarn und Roger von Sicilien, die Konrad am Römischen Reichthron verhindern wollten, unterstützt wurde. Ueberdies steigerte der König Welf's Erbansprüche dadurch noch mehr, daß er nach dem Tode Leopold's von Oesterreich, 1142, das Herzogthum Bayern dessen Bruder Heinrich Jasomirgott übertrug und denselben mit Heinrich's des Stolzen Wittwe, Gertrud, vermählte. So dauerte der Kampf fort, erst nachdem Konrad III. und sein heldenmüthiger Neffe Friedrich von Hohenstaufen im Jahre 1146 auf Zureden des feurigen Abts Bernhard von Clairvaux (s. den Art.) vielen anderen Fürsten das Kreuz genommen hatten, entschloß sich auch Welf dazu, den Waffenstillstand einzugehen und aus einem Feinde des Königs sein Waffengefährte dem heiligen Kriege zu werden. Dafür ehrte ihn der König vor allen Fürsten auf dem Reichstage und beschenkte ihn reichlich, so oft sich die Gelegenheit darbot. Gleichwohl ist der Stolz in dem Gemüthe des Welfen so tief gewurzelt, daß er, aller Wohl-

*) Bei dieser Gelegenheit soll zuerst der Schlußruf: „Wie Welf! — wie Waiblingen!“ geäußert worden seyn und zu den Parteinamen Welfen und Waiblingen (Gibellinen) die Veranlassung gegeben haben. Vergl. Andr. Presbyt. Ratisb. Chron. bavar. bei Schiltor, Scriptt. 5. — Das hier genannte Waiblingen war ein dem salischen und später dem hohenzollernischen Geschlechte gehöriges, altes Städtchen an der Rems, etwa zwei Stunden von Stuttgart. Vergl. Perz in den Monum. Scriptt. T. V. p. 109 und Stälin, württembergische Geschichte, Theil I. S. 42 ff.

thaten des Königs umgeben, noch vor demselben nach Deutschland zurückkehren sich unterwegs auf's Neue von Roger von Sicilien zum Aufstande verleiten ließ bald Konrad von diesen neuen feindseligen Anschlägen Kunde erhielt, schickte er dem Friedrich voraus, um die Ruhe wieder herzustellen; darauf brach er selbst eilich Deutschland auf und berief daselbst im Mai 1149 einen großen Reichstag nach Würzburg. Inzwischen hatte Welf, im geheimen Einverständnis mit dem Papste Eug (vergl. Joh. Trithem. chron. ad a. 1142), den Kampf begonnen und belagerte, Konrad zu Speier krank lag, die hohenstaufische Burg Flochberg, unsern Abt wurde jedoch von einem starken Heere, welches der König unter seinem Sohne gegen ihn aufgeboden hatte, im Februar 1150 in die Flucht geschlagen und zu einem von Herzog Friedrich von Schwaben vermittelten Waffenstillstande und Verzichtleistung auf seine Forderungen verstehen (Chron. Ursperg. Wibald nro. 188—190 bei Martens et Durand, Collect. ampliss. T. II. p. 469). diesen Umständen glaubte der nun mündig gewordene Herzog Heinrich der Bär der günstige Zeitpunkt gekommen sey, das Herzogthum Bayern für sich zu erst Er verband sich daher mit seinem Schwiegervater Konrad von Zähringen zu Zweede und griff Heinrich Jasomirgott mit einem wohlgerüsteten Heere an. Mit Schmerz und Unwillen sah der König durch dieses Auftreten Heinrich's im Deutschland den kaum beigelegten Zwist um Bayern heftiger als zuvor ausbrechen gebot Waffenruhe, um auf dem bevorstehenden Reichstage zu Regensburg den nach dem Gutachten der Versammlung zu entscheiden. Als jedoch alle Bemühung durch Tüchtigkeit und Geschäftserfahrenheit ausgezeichneten Abtes Wibald von und Stablo keine gütliche Ausgleichung der streitenden Parteien zu bewirken vermochte zog er mit der Uebermacht seiner Vasallen gegen den Welfen Heinrich und zwar die Eroberung Bayerns aufzugeben und sich auf seine Vertheidigung zu beschränken ihm um so schwerer wurde, da ihn die Anhänger seines Hauses in Schwaben kräftig unterstützten, wie er es erwartet hatte. Schon war er von seinen Gegnern eingeschlossen, als der König so schnell als möglich nach Sachsen aufbrach, um die festen Plätze in den Erblanden Heinrich's zu bemächtigen. Doch gelang es diese zeitig genug, trotz der Wachsamkeit seiner Feinde, zu entkommen; unerwartet erst zu Braunschweig in der Mitte der Seinigen und mit ihm lebte der Muth und die Zuversicht in der Brust Aller wieder auf. Daher entschloß sich Konrad III., durch Untwohlsehn niedergebückt, zur Rückkehr nach Schwaben, auf welcher er 58 Jahre alt, am 15. Februar 1152 in Bamberg starb (Wibald. epist. nro. 3 Otto Frising I, c. 62 sqq. Chron. Ursperg.). Da nicht lange vor ihm sein früher zum Könige gewählter Sohn Heinrich ebenfalls aus dem Leben geschied so wählten die Fürsten, wie er es gewünscht hatte, in Frankfurt seinen Neffen, den so klugen und tapferen, als edlen und menschenfreundlichen Herzog Friedrich II Schwaben, einstimmig zum Reichsoberhaupte.

Kein anderer deutscher Fürst war mehr dazu geeignet, den Frieden zwischen welfischen und hohenstaufischen Geschlechtern wieder herzustellen, als Friedrich I., Kaiser; denn er vereinigte beide Häuser in seiner Person, da er nicht nur von väterlicher Seite dem hohenstaufischen, sondern auch durch seine Mutter Judith, der Schwester Heinrich's des Stolzen, dem welfischen Geschlechte angehörte (Otto Frising. Chron. p. 10). Auch hatte er schon vor seiner Thronbesteigung ihre Versöhnung betrieben. Jetzt, dem er selbst zur Regierung gelangt war, mußte ihm die Einigkeit mit den Welfen so wichtiger erscheinen, da er ihrer Hilfe nothwendig bedurfte, wenn er der immer um sich greifenden weltlichen Richtung des Papstthums Einhalt thun, die verfallenen kaiserlichen Rechte wieder herstellen und Staat und Kirche auf feste, zeitgemäße Grundlagen gründen wollte. Gleichwohl gelang ihm sein Bemühen erst dann vollständig, als er Heinrich dem Löwen neben dem Herzogthum Sachsen auch Bayern durch eine Einkunft mit Heinrich Jasomirgott verlihen und dessen Oheim Welf die mathilädischen Güter in Italien überlassen hatte.

nd Friedrich Barbarossa die Welfen in dankbarer Anerkennung der Dienste, im Kampfe gegen die lombardischen Städte, sowie gegen den entschlossenen Papst Hadrian IV. (1154 — 1159) leisteten, vorzugsweise begünstigte, wozu der Löwe diese Gelegenheit, seine Macht theils durch die Vermehrungen in Sachsen und Bayern, theils durch die Unterwerfung und Christianisierung der slavischen Völkerschaften im nördlichen Deutschland immer weiter auszuweiten Art. „Heinrich der Löwe“ in der Real-Encyclopädie Bd. V. S. 694 ff.).)

h der Löwe blieb auch der bejahrtere Welf VI. mit den Hohenstaufen in jenen Verhältnisse, ungeachtet er, um sich die ihm übertragenen mathildischen Italien zu sichern, heimlich die früheren Verbindungen seines Hauses mit wieder anknüpfte. Nur ein Mal wurde das gute Vernehmen auf kurze als im Jahre 1164 zwischen seinem Sohne, dem jüngeren Welf und dem Heinrich von Schwaben aus geringer Veranlassung ein Streit entstand, der zur Wiedererweckung der alten welfischen Fehde führen können, wenn nicht um dieß zu verhüten, als Vermittler dazwischen getreten wäre (Otto de S. sqq. Chron. Weingart. c. 14. Chron. Ursperg.). Als indessen der jüngere Welf auf dem vierten Römzüge des Kaisers, 1167, in frischer Jugendkraft vor dem Opfer einer verheerenden Seuche wurde, zog sich der Vater, von Gram und Sorge gebeugt, von den öffentlichen Geschäften auf seine Erbgüter zurück, wo er in einem Schmerz zu betäuben, einem ausschweifenden Leben mit gleichgestimmten Vergnügen gab, seine Gemahlin verließ und durch maßlose Freigebigkeit sich in Schulden verwickelte, die ihn endlich nöthigten, seinen nächsten Erben, Heinrich den Löwen, um Hilfe anzugehen, für deren Auszahlung er ihm die unverzügliche Einsetzung mathildischer und bayrischer Ämtern, sowie in die mathildischen Güter, welche er in Italien besaß, versprach. Allein der Herzog, welcher durch die Verweigerung des Anerbietens nur die Mittel zur Behauptung seiner Macht zu schwächen wollte, sah den Greis zur ungemessenen Verschwendung zu befördern fürchtete, so sehr, in den Vorschlag einzugehen, als er die feste Ueberzeugung hegte, daß dem nächsten Blutsverwandten, der Nachlaß des Oheims auch ohne diesen nicht mülfe. Deshalb trug Welf, empfindlich verletzt durch diese eigenmächtige Vertheilung seiner Erbgüter in Schwaben und Bayern unter der gleichen Bedingung dem Heinrich I., seiner Schwester Sohne, an, welcher den für die Vermehrung und Ausbreitung seiner Hausmacht so wichtigen Antrag ohne Bedenken annahm, dadurch aber die Gemüthe des nach möglichster Unabhängigkeit strebenden Herzogs die ersten Misstrauens weckte, das bald neue Zerwürfnisse zwischen den Welfen und Hohenstaufen herbeiführte. Zwar leistete der Herzog, nachdem er im Jahre 1172 eine Reise nach Jerusalem gemacht hatte, seinem früher auf dem Reichstage zu Worms ausgesprochenen Versprechen gemäß, 1174, dem Kaiser die Heeresfolge mit 1500 Rittern auf dem italienischen Zuge, der gegen die vereinigte Macht des Papstes Alexander III. des lombardischen Bundes gerichtet war, und es leidet kaum einen Zweifel, daß die friedlich gesinnten Männern beigezählt werden muß, welche die feindlichen Vorstellungen zu einem Waffenstillstande bewogen, da er schon früher, im Jahre 1173, die Vermittlung des Kaisers mit dem Papste zu bewirken (vergl. Fas, thesaurus anecdotorum novissimus, p. 590. Albert. Stad. ad a. 1170. Anonymi Saxonis Hist. imp. bei Scriptt. T. III. p. 110. Otto de St. Blas. c. 22 sqq. Baron. Annal. 1173. 1174.)

) Als jedoch der Kaiser, nachdem er schon in Erwartung eines erwünschten Waffenstillstandes angeknüpften Unterhandlungen einen Theil des Reichsheeres mit dem Herzog von Sachsen entlassen hatte, sich nichtsdestoweniger gezwungen sah, den Kampf mit den Hohenstaufen zu erneuern, und deshalb eiligst Heinrich den Löwen zu einem neuen Heerzuge aufforderte, dieser nicht nur seinen persönlichen Dienst, sondern verlangte auch, die Ausrüstung eines Heeres als Kostentückdigung das durch die nahen

Bergwerke wichtige und seinen Besitzungen äußerst günstig gelegene Goslar als Lehen vom Reiche aufgetragen werde, und da die Gewährung einer solchen Forderung weit in der Befugniß, noch in dem Willen des Kaisers lag, beharrte der Herzog trotzig bei der Weigerung seiner Hilfe, ungeachtet ihn Friedrich Barbarossa bei der deutlichen Zusammenkunft zu Chiavenna in den herzlichsten Worten an ihre alte Freundschaft innerte und, seine Kniee umfassend, ihn dringend bat, in dieser Noth nicht von ihm lassen (Otto de St. Blasio c. 23 bei Urstisius, T. I. p. 209. Arnold. Lubec. c. 15. Anonym. Saxo bei Mencken, Scriptt. T. II. p. 110. Albert. Stad. Chr. ad a. 1177). So mußte der Kaiser, von dem feindlichen Heere gedrängt, auch auf den Beistand des tapferen Herzogs die verhängnißvolle Schlacht von Legnano (1177) liefern, deren Verlust ihn endlich zur Nachgiebigkeit gegen seine erbitterten Feinde nöthigte. Aber obgleich er durch die erlittene Niederlage tief gedemüthigt war und überdies der Kirchenbann hemmend auf ihm lastete, so erhob er sich dennoch bald wieder und sowie er in den früheren Kämpfen seine Größe als Feldherr gezeigt hatte, so wahrte er dieselbe jetzt als Staatsmann, indem er den Weg umsichtiger Unterhandlung einschlug, sobald er sich von der Unmöglichkeit überzeugt hatte, seine Absichten mit Gewalt durchzusetzen. Um den Bund seiner Gegner zu trennen, verßöhnte er sich zunächst durch die Aufopferung des von ihm bisher beschützten Papstes Calixtus III. mit Alexander II. (s. den Art.), und schloß mit demselben, nachdem er vom Pape gelobt war, zu Beneventum 1177 Frieden und Freundschaft, wobei das wormser Concordat als Grundlage angenommen, der Besitz der mathildischen Güter aber noch auf 15 Jahre bis zu einer Entscheidung durch schiedsrichterlichen Spruch dem Kaiser zugesichert wurde. Dem bewilligte er den vom Pape preisgegebenen Lombarden einen sechs jährigen Waffenstillstand, dem im Jahre 1183 der vorständig abgeschlossene Friede zu Constanza folgt durch welchen er die lombardischen Städte den Vasallen der Krone gleichstellte (s. Muratori T. III. P. 1. p. 467. T. VII. p. 177. Ejud. Antiqq. Ital. medii aevi T. IV. p. 275 und 307 sqq.).

Sobald der Kaiser die Angelegenheiten in Italien so weit geordnet hatte, daß sein Gegenwart daselbst nicht mehr erforderlich war, eilte er nach Deutschland zurück, um durch schwere Rache am Stamme der Welfen seine Macht auch hier wieder geltend zu machen. Dabei kamen ihm die geistlichen und weltlichen Fürsten, welche bisher manche eigennützige Gewaltthätigkeit Heinrich's des Löwen erfahren hatten, bereitwillig zu Hilfe, indem sie in der sicheren Erwartung der Ankunft des Kaisers sogleich die Waffen ergriffen und harte Anklagen über jenen erhoben. Da der Herzog einer nachmaligen, von Worms, Magdeburg und Goslar an ihn ergangenen Aufforderung, sich vor einem Fürstengerichte zu vertheidigen, nicht Folge leistete, ward er beider Hauptthümer, sowie sämmtlicher Lehen und Reichswürden für verlustig erklärt, und sich der Ausführung dieses Spruches mit Gewalt widersetzte, die Acht über ihn ausgesprochen, welche ihn, trotz tapferer Gegenwehr, im November 1181 nöthigte, auf dem Reichstage zu Erfurt sich dem Kaiser zu unterwerfen und um Aufhebung der Acht die Rückgabe seiner Güter flehentlich zu bitten. Er erhielt darauf zwar die Staufer seines mütterlichen Erbes, Braunschweig und Lüneburg, zurück, sollte aber zur Erhaltung des Friedens sieben Jahre außerhalb Deutschlands leben; doch wurde diese Zeit auf die Fürsprache des Papstes und des Königs von England auf drei Jahre herabgesetzt (Arnold. Lubec. ed. Bangert lib. II. p. 298. Chron. mont. seren. ad a. 1180 sqq. Chron. Erfurt bei Mencken T. III. p. 228. Annales Godefredi monachi bei Frobenius T. I. p. 248. Radulfi de Dicato, imagines historiarum bei Twysden Scriptt. Anglo. lib. p. 614).

So war das welfische Haus, seit einem halben Jahrhundert Hauptgegenstand der hohenstaufischen, beinahe zur Vernichtung gebracht, während Friedrich Barbarossa nicht nur seine Macht in Deutschland völlig wiederhergestellt hatte, sondern auch durch die Verheirathung seines Sohnes Heinrich mit Constantia, der Erbin beider Stämme

re 1186 seinem Hause die Aussicht, in der Folge über ganz Italien zu gebieten, 1. Als er darauf, seines Alters nicht achtend, auf Gregor's VIII. Ruf im 1188 mit jugendlichem Feuer zu Mainz den Kreuzzug beschloß, um Jerusalem i Händen der Ungläubigen wieder zu befreien, suchte er neuen Streitigkeiten in land während seiner Abwesenheit dadurch vorzubeugen, daß er dem aus der Ver- j heimgekehrten Welfen die Wahl unter folgenden drei Vorschlägen ließ: entweder geringem Erfage für die abgesprochenen Güter und Ehren zufrieden zu erklären, f des Kaisers Kosten an dem Kreuzzuge Theil zu nehmen und dafür der unge- ten Wiedereinsetzung in das Verlorene demnächst entgegen zu sehen, oder endlich i ältesten seiner vier Söhne nochmals auf die Dauer von drei Jahren das Reich ißen (Arnold. Lubec. l. c.). Heinrich der Löwe wählte das Letzte und schiffte i seinem ältesten, gleichnamigen Sohne um Ostern des Jahres 1189, in welchem iher die Kreuzfahrt antrat, nach England ein. Allein kaum hatte er von den iebenden Seinigen Abschied genommen, so griffen auch seine Feinde unter den m und weltlichen Fürsten, ohne sich um die Verfügungen des Kaisers weiter zu ern, sein Erbe an. Da hielt auch er sich seines Eides entledigt und eilte auf iricht von dem Tode seiner tugendhaften Gemahlin Mathilde, welche der Gram s Geschick ihres Hauses hingerafft hatte, nach Deutschland, um für seine hilf- inder zu sorgen und sein Eigenthum zu vertheidigen (Arnold. Lubec. l. c. Stederburg. bei Leibnit. Scriptt. T. I. p. 861. Matthaeus Paris, hist. major ts p. 127). Indessen betrachtete Heinrich VI., dem sein Vater vor dem Antritte ruzuges die Reichsverwesung in Deutschland übertragen hatte, das feindliche Auf- es Herzogs als eine Verachtung seiner Jugend und sammelte mit Zustimmung ichsfürsten auf dem Tage zu Goslar ein Heer und machte mit demselben, Alles ich verlustend, einen Einfall in die braunschweigischen Erblande. Doch leistete j der Löwe mit den Seinigen allen Angriffen so glücklichen Widerstand, daß der in die von den Erzbischöfen von Mainz und Köln angebotene Vermittelung um twilliger einging, da ihn die Kunde von dem Tode Wilhelm's II. von Neapel allen rief, um das ihm zugefallene Erbe beider Sicilien in Besitz zu nehmen. i im Jahre 1190 auf einem Hofstage zu Fulda eine Ausöhnung zwischen dem und Hohenstaufen unter der Bedingung zu Stande, daß sich der Herzog Heinrich e verpflichtete, die Mauern der Stadt Braunschweig von drei Seiten niederzu- das eroberte Lauenburg zu schleifen und die auf Kosten des Grafen Adolph von i eroberten Landschaften, Städte und festen Plätze jenseits der Elbe zurückzugeben; m aber zum Unterpfande des Friedens seinen ältesten Sohn Heinrich mit einem i von 50 schwergerüsteten Reitern an der Unternehmung gegen Neapel Theil zu lassen und den jüngeren Bruder desselben als Geißel an den kaiserlichen Hof en (Arnold. Lubec. IV, 2).

leichwohl war der Friede nur von kurzer Dauer. Denn kaum hatte der König i Zuge durch Italien die Nachricht von dem Tode seines Vaters aus dem Orient und vom Papste Cölestin III., aus dem Hause Este (s. den Art.), einem Ver- i der Welfen, durch Aufopferung der treuen Stadt Tusculum und das erneuerte chen, Heinrich den Löwen in alle ihm abgesprochene Ehren und Lehnen des Reichs einzusetzen, die Kaisertrönung empfangen, als er sich durch Habsucht, Granjam- i Hinterlist nicht nur überall verhaßt machte, sondern auch bei dem jungen Herzog j, der ihm nur ungern nach Italien gefolgt war, einen Argwohn erweckte, welcher, ie Kunde von dem plötzlichen Tode seines in Augsburg zurückgelassenen Bruders und das treulose Benehmen des Kaisers gegen ihn selbst verstärkt, zu dem Ent- brachte, heimlich bei St. Germano das deutsche Heer zu verlassen, zu den Feinden chen und dann so bald als möglich über Frankreich zu seinem Vater nach Braun- zurückzukehren. (Origg. Guelf. T. III. p. 139. Otto de St. Blas. c. 33.

Lubec. l. c. Chronographus Weingart. bei Hess, Monum. Guelf. p. 68.

Chron. Stoderburg. bei Leibnit. Scriptt. T. I. p. 863). Hierzu kam noch sämmtlichen Gütern des alten Herzogs Welf VI., welcher am 15. December Remmingen starb, an den Kaiser übergangen, und dieser, grollend über die Heinrich's Flucht aus Neapel, den Feinden Heinrich's des Löwen bei dem neuen Kampfe gegen denselben nicht nur freie Hand ließ, sondern auch auf zur Ausöhnung kalt zurückwies. Erst die unerwartete Verheirathung des ältesten Heinrich's des Löwen mit Agnes, der einzigen Tochter des Pfalzgrafen von Rhein, des vielvermögenden kaiserlichen Oheims, vermochte den starren Sinn zu mildern, worauf es den eifrigen Bemühungen Konrad's gelang, im Jahre Vertrag zu Tilleba zu bewirken, durch welchen Heinrich dem Löwen und sein Heinrich der Friede zugesichert und dem Letzteren zugleich die Anwartschaft auf die Lehnherrschafft mit der Pfalz ertheilt wurde (Chron. Stoderb. bei Leibnit. T. I). Seitdem lebte Heinrich der Löwe, von Alter und Unglück niedergebeugt, nur ein Jahr in stiller Zurückgezogenheit zu Braunschweig, wo er am 6. August frommer Ergebung starb und seine Besitzungen, soweit sie ihm geblieben waren, seinen Söhnen Heinrich, Otto und Wilhelm zur Theilung hinterließ. Zwei Jahre später auch der Kaiser Heinrich VI., kaum 32 Jahre alt, in Sicilien aus dem Leben zum Nachfolger bestimmter, erst dreijähriger Sohn Friedrich, unter der Aufsicht seiner Mutter Constantia und seines Oheims Philipp von Schwaben, heran nicht gewachsen schien, so traten die deutschen Fürsten zu einer neuen Versammlung zusammen. Sie zerfielen jedoch bald in zwei Parteien, die hohensauferisch-welfische, von denen die erstere sich für Philipp erklärte, welcher sich im Reichsinfluß befand und, nachdem er die Ueberzeugung gewonnen hatte, daß es nicht gelingen werde, seinem Neffen, als dessen Vormund, die Krone zu erlangen, als Bewerber um die Königswürde auftrat. Dagegen wählte die welfische Partei den jüngeren Sohn Heinrich's des Löwen, da dessen älterer Bruder, der tapferste Heinrich von einer nach Jerusalem unternommenen Pilgerfahrt noch zurückgekehrt war. Als keine von beiden Parteien der anderen nachgeben wollte, brach ein Krieg aus, welcher dem vor Kurzem zum Haupte der Kirche erhobenen, eben begierigen, als einsichtsvollen und staatsklugen Innocenz III. (s. den Art.) die Gelegenheit darbot, sich mit Nachdruck in die deutschen Angelegenheiten und das Recht, bei einer zwiespältigen Kaiserwahl zu entscheiden, in Anspruch zu nehmen. Mehr den päpstlich gestunten Welfen, als den durch den Besitz von Sicilien mächtigen Hohenstaufen zugeneigt, entschied sich Innocenz 1201 für Otto's IV., knüpfte aber gleichwohl wieder Unterhandlungen mit Philipp an, merkte, daß derselbe einen großen Theil der welfischen Partei und selbst den Heinrich auf seine Seite zog und immer entschiedener Vortheile über sich zu gewinnen. (Registrum Imp. Epist. 18. 29. 77. 186; vergl. Wichert, de re et Philippi Suevi certaminibus atque Innocentii labore in sedandam contentionem. Regiom. 1835). Auch würde Philipp ohne Zweifel in diesem Kampfe über den Welfen davon getragen haben, wenn er nicht durch die Frevelthat gekränkten Vasallen Otto von Wittelsbach den 21. Juni 1208 auf der Altenburg bei Bamberg ermordet worden wäre. Ungeachtet die Anhänger des Ermordeten durch diese schreckenswürdige That ihre Hoffnungen plötzlich vereitelt sahen, waren sie doch gesonnen, in Würzburg zur Wahl eines neuen Oberhauptes zu schreiten. Als der Papst diesem Vorhaben unter Androhung des Bannes widerstand, und dem sich jetzt auch sein Bruder, der Pfalzgraf Heinrich, nebst anderen angesehenen wieder angeschlossen hatte, durch die Verlobung mit Philipp's Tochter Beatrix die Ausöhnung mit seinen Gegnern bewirkte, wurde er allgemein als alleiniger Herr anerkannt und konnte ungehindert den Zug nach Italien unternehmen, wo ihn 1209 zum Kaiser krönte, nachdem er dessen Forderungen in Allem genügt, die Freiheit der kirchlichen Wahlen, sowie der Appellationen nach Rom und

mit aller von der Kirche in Anspruch genommenen Güter feierlich versprochen (Registr. Imp. Epist. 153 — 155. 188. 189. Arnold. Lubec. VII, 20. Colon. ad a. 1209. Otto de St. Blas. c. 52). So schien endlich der Parze Welfen und Waiblinger verstummt und der Friede im Reiche nach vieljähriger Schwere zu sehn, vorausgesetzt, daß das freundschaftliche Verhältniß zwischen dem und Pabste von Bestand war. Aber sobald Otto das Ziel seiner Wünsche erreichte, begann er sogleich die Kaiserrechte in Italien wieder geltend zu machen, die ihm entzogenen Lehen nebst den mathildischen Gütern von der römischen Kirche fordern und dadurch die ganze politische Schöpfung des herrschsüchtigen Pabstes zerören. Deshalb säumte der getäuschte und tiefgekränkte Innocenz III. nicht, den die Absetzung über den Kaiser auszusprechen, und als derselbe, ohne darauf Rücksicht zu nehmen, sogar in Apulien und Calabrien vordrang, um dem jungen, die Krone beider Sicilien zu entreißen, beschloß der Pabst, ihm diesen einzigen, eigenen Hohenstaufen entgegenzustellen. Schon stand Otto im Begriffe, auf einer eignen Flotte nach Sicilien überzuschiffen, da erschienen päpstliche Abgesandte in und, verkündigten auf einem nach Bamberg ausgeschriebenen Fürstentage den Krieg gegen ihn und erregten in Verbindung mit dem mißvergünstigten Erzbischofe Fried von Mainz neue Unruhen, welche ihn zur Rückkehr aus dem Süden Ita- die Heimat zwangen. Während er hier überall dem Neide und Hass der heim- abhängiger des hohenstaufischen Hauses begegnete und die weltlichen Fürsten ebenso als die Bischöfe den Verkehr mit ihm, als einem von der Kirche Gebannten, vermieden, kam der jugendlich kühne und durch die Umstände noch mehr ermü- triedrich zur Bestimmung seines väterlichen Reiches in fürmischer Eile über die und gewann bald, vom Pabste und dem Könige von Frankreich unterstützt, die Stände für sich, so daß er im Juli 1215 zu Aachen die deutsche Königskrone en konnte, und Otto, allgemein der Kargheit und des Hochmuthes beschuldigt, en verlassen, sich bis an seinen Tod mit seinen braunschweigischen Erblanden a mußte (Matth. Paris ad a. 1210 sqq. Alberic. ad a. 1211 sqq. Origg. I. III.).

halb Friedrich II. nach dem Tode seines Gegners 1218 die Reichsinsignien en Bruder, dem Pfalzgrafen Heinrich, gegen eine Summe Geldes ausgeliefert und die öffentlichen Angelegenheiten in Deutschland nach Wunsch geordnet hatte, seinen bereits zum Könige von Sicilien ernannten, siebenjährigen Sohn Heinrich fe der von ihm begünstigten Bischöfe auch zum Könige von Deutschland wählen, würde darüber schon jetzt mit dem durch Innocenz III. auf den Gipfel seiner rhobomen Pabstthume in Streit gerathen sehn, wenn es ihm nicht gelungen wäre, hfolger desselben, den milden und nachgiebigen Honorius III. (s. den Artikel), ine Erklärung, daß die Wahl ohne sein Wissen und Willen zur Sicherstellung des geschehen und sogleich eine Botschaft, um die herkömmliche Bestätigung des chen Stuhles einzuholen, von ihm angeordnet sey, zu besänftigen Origg. Guelf. p. 224 ff. Albert. Stad. ad a. 1220. Raynald cont. annal. ocol. Baron. p. 472 ff.). Da der König schon bei seiner Krönung in Aachen den Kreuzzug sette, so übergab er, um denselben sobald als möglich auszuführen, die Reichs- ung unter dem Namen seines Sohnes Heinrich dem unftichtigen Erzbischofe brecht von Bln (Chron. Ursperg., Godofred. Colon. ad a. 1225) und zog m Heere nach Italien, worauf er, nachdem er dem Pabste den vollen Besitz der schen Erbschaft durch einen feierlichen Eid gewährt und aus den Händen des ls Hugolinus aufs Neue das Kreuz angenommen hatte, im November 1220 ner Gemahlin unter umbeschreiblichem Jubel in Rom gekrönt ward. (Richard. German. ad a. 1220. Raynald. cont. annal. eccles. Baron. ad a. 1220, X. p. 474 ff.). Gleichwohl wurde der Kreuzzug trotz der wiederholten Mah- des Pabstes und der vermehrten Verpflichtung, welche Friedrich II. nach dem

Tode seiner ersten Gemahlin durch die Verheirathung mit Isabella, der Königin von Jerusalem, übernommen hatte, von einer Zeit zur andern hienach weil Friedrich zuerst vor seinem Zuge nach dem Morgenlande, die während der lichen Vormundschaft fast vergessenen Rechte der Krone in seinem sicilianischen wieder herstellen wollte, dann aber wegen der Erneuerung des Lombardenbundes der Pabst augenscheinlich als Rathgeber und Theilnehmer zur Seite stand, gegen Besorgnisse hegte. (Epist. Honorii ad Frid. vom Jahre 1226 bei Manni T. I p. 91. Godofred. Monach. ad a. 1226). Erst durch den Vertrag von St. Germain (1225) wurde endlich die Abfahrt unwiderruflich auf den August 1227 festgesetzt daher der Kaiser, durch Krankheit gendthigt, dessenungeachtet einen nochmaligen Versuch verlangte, sprach der heftige und starrsinnige Gregorius IX. (s. d. Art.), der dem milden und versöhnlichen Honorius auf dem päpstlichen Stuhle gefolgt war, den Bann über ihn aus, obgleich er sich nicht nur wegen der eingetretenen Verzögerung kommen rechtfertigte, sondern auch gleich nach seiner Genesung den Kreuzzug antrat. Dessenungeachtet ging der Pabst in seiner leidenschaftlichen Erbitterung so weit, daß er den Bannspruch selbst im Morgenlande verkündigen ließ, um dem Kaiser dort alle mögliche Schwierigkeiten zu bereiten. Indessen gelang es diesem in der That, mit dem Sultan Kamel von Aegypten einen Friedensvertrag abzuschließen und nach der Wiederherstellung des Königreichs Jerusalem die Krone desselben in der That in der Stadt selbst auf das Haupt zu setzen. Darauf eilte er nach Italien zurück, wo in seiner Abwesenheit ein päpstliches Heer (colavigori) das wehrlose Apulien besetzt hatte. Zwar bot jetzt der Pabst Alles auf, neue Feinde gegen ihn aufzureizen; da jedoch alle Versuche der Art ohne hinreichenden Erfolg blieben, erzwang Friedrich schnell im Jahre 1230 den Frieden von St. Germano, der alle Zwistigkeiten beseitigte (Richard. St. Germ. ad a. 1230. Raynald. l. c. ad a. 1230). Als nun aber der Kaiser die Bewußtsehn seiner Macht und geistigen Ueberlegenheit nicht nur zu festerer Begründung des Rechtszustandes in Sicilien durch seinen gelehrten Kanzler Petrus de S. Geronimo ein Gesetzbuch zusammenstellen ließ, in welchem er die weltliche Seite der päpstlichen Staatsverwaltung streng unterordnete, sondern auch den Kampf seines Hauses gegen die Lombarden entschlossen wieder aufnahm, entspannen sich bald neue Feindseligkeiten zwischen ihm und dem Pabste. Denn während er sich bemühte, mit allem Nachdruck die alten Rechte der Krone wieder herzustellen, fürchtete Gregor nichts so sehr, als die unmittelbare Verbindung Siciliens mit dem Kaiserreiche, wodurch die lombardischen Städte von zwei Seiten von der deutschen und sicilischen Macht, leicht in die alte Unterwerfung gebracht werden konnten, und sprach deshalb, da seine schiedsrichterlichen Unterhandlungen erfolglos blieben, und der Kaiser endlich zu den Waffen griff, über denselben im März 1239 den Bann aus, welcher alle seine Unterthanen des Eides der Treue und des Gehorsams entsetzte. Jetzt begann ein heftiger Schriftwechsel von beiden Seiten, dem ein Kampf zwischen der höchsten geistlichen und weltlichen Gewalt folgte, welcher beiden verderblich war und erst mit dem völligen Untergange des hohenstaufischen Hauses endigte. Es lag fern, diesen welterschütternden Kampf hier weiter zu verfolgen; nur dürfen wir unerwähnt lassen, daß derselbe noch ein Mal, gleichsam als Nachspiel, den Streit zwischen dem welfischen und hohenstaufischen Geschlechte dadurch wach rief, daß der Kaiser, um das Besitzthum eines Fürstengeschlechtes, das immer noch heimlich seine Besorgnisse in ihm erregte, zu beschränken, einen in dem welfischen Hause entsprossenen Erbstreit dazu zu benutzen versuchte, sich einen Theil der Erbgüter, welche nach dem Tode des Pfalzgrafen Heinrich, 1227, dem Sohne Wilhelm's von Lüneburg und Margarethe von Schwab, Otto dem Kinde, als einzigen männlichen Nachkommen Heinrich's des Dritten zugefallen waren, anzueignen; der Pabst Gregor IX. dagegen in seiner Bedenken darauf dachte, den Welfen an die Spitze der gegen den Kaiser gerichteten Partei in Deutschland zu stellen und ihm in dieser Absicht durch seinen Legaten die päpstlichen Anwartschaften anbieten ließ. Doch war Otto, obgleich alle Begierde des hohenstaufischen Hauses

merkwürdig auf ihn richteten, besonnen genug, die mit dem glänzenden Anerbieten verbundenen Gefahren richtig zu würdigen; er lehnte daher alle Anträge der Art ab und übertrug dem Markgrafen von Montferrat, als derselbe ihn im Namen des Papstes forderte, als Regent des Hohenstaufen aufzutreten: er wolle nicht wie sein Oheim, Kaiser Otto IV., sterben. Nichtsdestoweniger zeigte sich Friedrich II. so erbittert gegen ihn, daß es der Fürbitte deutscher Stände und des Königs Johann von England bedurfte, um ihn zu besänftigen, und erst auf dem Reichstage zu Mainz im August des Jahres 1235 ward es dem Welfen gestattet, im Beisehn des Kanzlers und der Räte des Kaisers vor demselben sein Knie zu beugen, Braunschweig und Lüneburg mit seinen eigenen Allodien in dessen Hände dem Reiche zu eigen zu übergeben, auf das Herzogtum in Sachsen, sowie auf den Besitz der Pfalz am Rhein Verzicht zu leisten und, das heilige Kreuz berührend, den üblichen Lehenseid zu schwören. Darauf erhob der Kaiser die Zustimmung der Fürsten die welfischen Erbgüter Braunschweig und Lüneburg als auch in weiblicher Linie erbliches Reichslehen zu einem Herzogthume und verlieh dem Herzoge außerdem den Zehnten und Zins von den Bergwerken zu Goslar, welche sein Feinrich der Löwe, sein Großvater, vergeblich von Friedrich Barbarossa verlangt hatte. (Godofr. Colon. ad a. 1235. Annal. Saxo und Albert. Stad. ad h. a. Orig. welf. T. IV. p. 49. 141).

So hatte der Kaiser Friedrich II. mitten im alten Herzogthume Sachsen ein Herzogthum neuer Art geschaffen und damit den lange dauernden Streit zwischen seinem Oheim und dem vormals so mächtigen welfischen Hause für immer geschlichtet. Indessen blieb Herzog Otto, obgleich mit dem Kaiser versöhnt, bis an seinen Tod der kirchlichen Partei zugeneigt, und wenn er sich auch aus Grundsatz nicht an die Spitze derselben stellte oder öffentlich an ihren Bewegungen gegen den Kaiser und dessen Anhänger theilnehmenden Antheil nahm, so ließ er sich doch durch die Einwirkungen des Papstes Innocenz IV. (von 1243 — 1254, s. den Art.) bestimmen, seine Tochter Elisabeth mit dem Kaiserlichen Wilhelm von Holland, der nach Heinrich's (Raspe) von Thüringen Tode, 1247, zum Regenten des großen Hohenstaufen gewählt war, zu verloben und nach des Kaisers Tode im Beisehn des päpstlichen Legaten Hugo am 25. Januar 1250 unter seinen Festlichkeiten zu Braunschweig zu vermählen (Chron. Erford. ad a. 1252). Doch ob Otto schon in demselben Jahre und mit ihm sank die hauptsächlichste Stütze des wohl tapferen und waffenkundigen, den schwierigen Verhältnissen der Zeit aber nicht nachgehenden Regenten des Hohenstaufen, Konrad's IV. Zwar überlebte er diesen nur zwei Jahre, verlor aber selbst im Jahre 1256 auf einem Zuge gegen die Friesen sein Leben und das „heilige, römische Reich deutscher Nation“ ging der „kaiserlosen, rathlosen Zeit“ entgegen, wo bei der völligen Zerrüttung aller Verhältnisse in Deutschland Jeder auf sich selbst gestellt war und mit der Vernichtung des kaiserlichen Ansehens gleich die päpstliche Gewalt über die deutsche Krone und Kirche nach den von Gregorius VII. aufgestellten Grundsätzen immer fester gegründet wurde.

Ungeachtet nach dem schmählichen Untergange der mächtigen Hohenstaufen der Kampf des Kaiserthums und des Papstthums um die Oberherrschaft über Kirche und Staat beendet, und der mit demselben verflochtene Streit des welfischen und waiblingischen Hauses in Deutschland längst geschlichtet war, wurden in Italien die daraus hervorgegangenen blutigen Parteidämpfe, welche unter dem Namen der guelfischen und ghibellinischen bekannt sind, noch lange Zeit mit der größten Erbitterung fortgesetzt. Wir müssen daher, bevor wir diesen Artikel schließen, noch einige Andeutungen über dieselben hinzufügen, obgleich sie bald einen anderen Charakter erhielten und andere Zwecke verfolgten. Zwar blieb der Papst, als in den ersten Jahren des 13. Jahrhunderts die neuen „Welfen und Ghibellinen“ aufstamen, noch immer der Mittelpunkt der guelfischen Partei, während sich die ghibellinische dem Kaiserthum zuneigte und dessen Bestrebungen unterstützte. Als jedoch Italien von inneren Spaltungen und politischen Kämpfen mehr und mehr zerrissen wurde, schlossen sich die einzelnen, einander ent-

gegenstehenden Parteien des Adels und des Bürgerstandes mehr oder weniger offen an die beiden Gegensätze, das Papstthum und das Kaisertum, an, um ihre besonderen Absichten, die meistens der Kirche völlig fremd waren, zu bemänteln. So traten nicht nur ganze Städte einander feindselig gegenüber, sondern es gab auch kaum irgend eine Stadt, welche nicht entweder in ihren Mauern dergleichen Kämpfe des Adels unter sich oder gegen die nach Unabhängigkeit strebende Bürgerschaft sah, oder außerhalb derselben Angriffe des zeitweilig vertriebenen Adels erfuhr. Nicht selten waren es geringfügige Ursachen, aus denen diese Zwistigkeiten und Fehden entstanden, in welchen die Häupter der Parteien einander gerüftet und kampfbegierig entgegentraten und den Namen Guelphen und Gibellinen führten, ohne daß sie ein klares Bewußtsein von der ursprünglichen Bedeutung und Entstehung dieser Parteinamen hatten. Mit Recht konnte daher schon der Pabst Gregor X. im Jahre 1273 sagen: „Guelphus aut Gibellinus, nomina ne illis quidem, qui illa proferunt, nota; inane nomen, quod significet, nemo intelligit.“ (Muratori, Scriptt. rerum Ital. T. XI. p. 178). Da indessen diese Parteikämpfe meist bürgerlicher Natur waren und sich seit der Mitte des 14. Jahrhunderts immer mehr auf die Begründung von aristokratischer oder demokratischer Verfassung in den einzelnen Städten bezogen, so verloren sich auch die früheren Parteinamen der Guelphen und Gibellinen allmählich und kamen mehr und mehr in Vergessenheit.

Literatur: Scheidii Origines Guelphicae, Honov. 1750—1753. IV Tomi fol. T. V. cura Jung 1780. Gerh. Hess, Monumenta domus Guelphicae. Prof. 1784, und darin besonders das Chronicon monachi Weingart. — Stenzel, Geschichte Deutschlands unter den fränkischen Kaisern, 2 Bde., Leipzig 1827. Friedrich v. Ranmer, Geschichte der Hohenstaufen, 6 Bände der dritten Auflage, Leipz. 1857. Stälin, württembergische Geschichte, Theil 1 und 2. Havemann, Geschichte der Lande Braunschweig und Lüneburg, Bd. I., Göttingen 1853. Pfister, Geschichte der Deutschen, Bd. I.—III., Hamburg 1831. Leo, Geschichte Italiens, Theil 1—4, Hamburg 1829. Wachsmuth, Geschichte der politischen Parteien, zwei Bände. Schröder, Kirchengeschichte Bd. XXI. ff. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte Bd. II. der vierten Auflage, Bonn 1848. G. S. Kippel.

Welt, im biblischen Sinne. Diese Vorstellung trägt zwar an sich keinen religiösen Charakter und empfängt denselben erst durch technische Ausprägung; doch ist sie einen höchst mächtigen Einfluß aus auf die Gestaltung aller religiösen Hauptbegriffe: die Idee Gottes wie die des Menschen, die der Offenbarung und des Heils — alle diese Ideen sind stark bedingt durch die Vorstellungen, welche der gewöhnliche Sprachgebrauch unter dem Worte „Welt“ vielfönnig zusammenfaßt. Denn die Welt bildet stets nicht nur den Schauplatz, sondern auch das Objekt des göttlichen Willens und Wirkens, sowie der menschlichen Thätigkeit. — Wenden wir uns zunächst zum Alten Testamente. Für die Welt im Sinne von Universum besitzt der Hebräer kein besonderes Wort. Eine Abthigung, ein solches auszuprägen, könnte höchstens darin liegen, wenn er die Schöpfung als ein großes Gotteswerk darstellen wollte. Hier genügte ihm aber die Zusammenfassung „Himmel und Erde“. Der Himmel (= die Höhe; s. d. Art. Bd. VI. S. 599 ff.) wird unter dem zwiefachen Gesichtspunkte angesehen, daß er theils mit der Erde ein Ganzes ausmache, eng zu ihr gehöre, theils ihr gegenüberstehe: dann ist jene Wohnort der Menschen, dieser Wohnung Gottes. Erst spät neigte die Phantasie der Dichter dahin, diese zwiefache Betrachtungsweise in Vorstellungen einzufassen und gleichsam zu lokalisieren. (Darum ist es ein starker Mißgriff und arger Rückschritt in der theologischen Erkenntniß, diese Doppelheit der Himmel nicht nur für ein „Glaubensobjekt“ der Israeliten, sondern auch als objektive Thatsache hinzustellen, wie die alten und neuen Theosophen zu thun lieben. Alle Erkenntniß soll Bild und Sache sondern, nie aber gleichsetzen). Nach der ersteren Seite hin geht der Himmel enge zur Erde, daher auch 1 Mos. Kap. 1. nicht eine Kosmogonie, sondern eine Geogonie gibt, da das Wesen der Erde ohne die Himmelskörper nicht gedacht

werden kann. Alles, was über das eigentliche Firmament (צִפְרֹתַיִם, στερέωμα) ausgelegt wird, will nur die unmittelbare Erscheinung darstellen und anschaulich motiviren. Fest muß es sein, weil es nicht herniederkommt, gegründet auf Säulen (Bergen am Horizonte) Hiob 26, 11. 2 Sam. 22, 8., auch Thore führen in den Himmel ein 1 Mos. 28, 7.; die Gestirne sind an dieser Naqia' befestigt 1 Mos. 1, 14. Sowohl das Licht als auch Regen und Blitze durchbrechen dies Gewölbe Hiob 38, 24—30. Nach Spr. 3, 20. 8, 28. Hiob 37, 18. ist es eins mit dem Aether (אֵתֶר), dem die dichten Wolken, עָנָן, gegenüberstehen. Zu der anderen Vorstellung, welche den Himmel als Wohnsitz Gottes auffaßt, leitet die Wahrnehmung über, daß die großen Gestirne (1 Mos. 1, 16.) die Erde „beherrschen“. Die festen Ordnungen und bestimmten Zeiten verrathen die Übung von Naturgesetzen, die jedoch als solche dem Hebräer, wie den Semiten überhaupt, ferne liegen. Das sind „die Satzungen des Himmels“ Hiob 38, 33. Psalm 104, 19. Allein sie bleiben dem Menschen ewig unbekannt; ihre exakte Kenntniß ist ein Privilegium der göttlichen Weisheit. (Nur poetisch wird den Gestirnen selbst eine derartige Weisheit und Einsicht beigelegt, — die einzige Form, in der ihre Bewegungen als Akte einer gewissen Selbstständigkeit erscheinen). Eine genaue Berechnung der Bewegungen von Sonne und Mond, der Planeten und Fixsterne lag nicht in der Keignung des Hebräers; eine sichere Vorherbestimmung war ohnedies durch die astronomischen Kenntniße weder der Chaldäer noch der Ägypter zu erzielen; die Verwendung der letzteren zur Mantik (Astrologie) durchschaute sein Volk als trügend und verabscheute sein Sinn als heidnisch. Am wenigsten zeigten sie sich fähig, theils die Wechsel der Witterung, theils die außerordentlichen Naturereignisse zu erklären, von denen das persönliche Ergehen des Einzelnen am meisten abhing. Die direkte Beziehung des ganzen Naturwaltens auf die höchste Ursache, bei der die Himmelskörper nur als Vermittler von untergeordneter Bedeutung bleiben mußten, verhinderte das Entstehen einer Naturkunde in strengem Sinne. Daher wird kein Fatum gedacht, das der freien Selbstbestimmung Gottes Eintrag thäte; die außergewöhnlichen Naturereignisse sind Zeichen (אִיּוֹת) 1 Mos. 1, 14. Jer. 10, 2.) — symbolische Andeutungen göttlichen Willens in der Sphäre der sinnlichen Erscheinung. Gott beweist sich als steter Wohlthäter der Menschen, wenn er die von ihm beschworene Naturordnung (1 Mos. 8, 20 ff.) eintreten läßt. Jer. 5, 24. Schon seit der assyrischen Zeit wurden von vielen „Sonne, Mond und das ganze Heer des Himmels“ mit Räuchern verehrt, vollends seit der Berührung mit den sternkundigen Chaldäern; aber deren Astrologie wird von den Propheten verpöthet und der Cultus streng gerügt. Jer. 10, 2. Jes. 47, 13. Dagegen faßte man die Naturerscheinungen als solche mit Klarheit und Lebhaftigkeit auf; — kein Wunder, wenn aber um in der Tradition die Dimensionen derselben sich vergrößerten, da sie stets als Wirkungen des Allmächtigen galten, vollends sobald sie bedeutende Entwicklungsmomente begleiteten. (Weiteres über das Weltgebäude im alttestamentl. Sinne s. bei Cäsar von Lengerke, Kanaan, 1844. S. 1—24; bei H. König, die Theologie der Psalmen, 1857. S. 293 ff.; von Coelln, bibl. Theologie I. S. 37 ff.). Hieraus folgt, daß dem Hebräer die Naturordnung niemals mit dem göttlichen Walten in einen intellektuellen Conflict gerathen konnte, weil selbst die gewöhnlichsten Erscheinungen (Donner, Rauschen des Waldes, Regen) von Gott ausgehen. Es fehlt ihm die Idee des Kosmos im griechischen Sinne, als Gegensatz zur chaotischen ἀνομοία: denn diese setzt eine dem Weltgebäude schlechthin immanente Ordnung voraus, welche wir freilich nur schrittweise und annähernd begreifen können. Wie sie wohl zuerst bei den Pythagoräern aufsteht (s. Plato, Gorgias I. S. 508. Plin. hist. nat. II, 3. Bentley, opuscul. phil. p. 347. 445), so nimmt sie Theil an dem Gegensatze des philosophischen Erkennens gegen den naiven griechischen Götterglauben. Fälschlich hat man diese Anschauung als eine höhere Stufe der Einsicht geltend gemacht: sie ist nur möglich um den zu theuern Preis der Idee einer wahrhaften göttlichen Weltregierung, nur möglich, wo überhaupt der religiöse Glaube als eine niedrigere Stufe dem reinen Erkennen un-

Kantante, welche nur die Größe, Weisheit und Güte Gottes dadurch anschaulich und lebendig darzustellen, nicht aber etwas „Geologisches“ zu lehren versuchte. — Unter der Erde und dem Meere dachte man die Scheol, „das Land des Todes, des Schreckens, der Finsterniß“ Ezech. 32, 48. Hiob 10, 21. 22. 11, 8. Jes. 57, 9. Am. 9, 2. H. 68, 10. Syr. 15, 11. Ps. 88, 7. 12. — den Aufenthalt der kraftlosen Schemen (Bosphaim), der Gestorbenen, bald als mächtiges Gefängniß mit Thoren u. s. w., bald als gieriges Ungeheuer dargestellt. — Da aber das Hauptinteresse des Israeliten an den göttlichen Heilthaten haftete, so bedeutet die Bezeichnung „die ganze Erde“ in den meisten Fällen die gesammte Menschenwelt. Denn die großartige Höhe der israelitischen Lebensanschauung stellt die ganze unvernünftige Natur tief unter den Menschen, der sein Herrscherrecht über dieselbe ausüben soll (1 Mos. 1, 27.); dagegen stellen alle Menschen Einer großen Familie an und sind unter sich verwandt. 1 Mos. Kap. 10. Darum ist Jehovah auch Richter über die ganze Erde 1 Mos. 18, 25. Ps. 14, 2. Jos. 3, 11. Ps. 59, 14. 105, 7. 119, 52. 1 Chr. 17, 14; deshalb soll man ihm überall fürchten Ps. 22, 28. 24, 7. 33, 8. 48, 11. 96, 1. 98, 3. 4. Sein „Heil“ wird überall geoffenbart werden Ps. 49, 9. 52, 10. Jer. 16, 19. Diese allseitige Richtung der Idee begleitet den Jehovismus schon in seinen Anfängen und manifestirt in den großen Propheten; sie erstirbt selbst nicht in dem partikularistischen Lebensfolge des Pharisäismus, nur daß sie hier zur Karrikatur (Proselytismus) und säkularistisch deprimirt wird.

Die LXX setzen in fast allen diesen Fällen $\gamma\eta$, niemals dagegen $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$, das bei ihm fast nur die alte Bedeutung „Schmud“ hat Jes. 51, 19. 49, 18. 2 Mos. 33, 5. Jer. 4, 30. Ezech. 7, 20; daher heißen auch die Sterne $\delta\ \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \omicron\upsilon\ \rho\alpha\upsilon\omicron\upsilon$ 5 Mos. 17, 3. 4, 19. Jes. 24, 21. 40, 26. „Schmud“ bedeutet es auch 1 Mak. 1, 23. Jer. 32, 6. Erst das Buch der Weisheit bildet den ersten Wendepunkt und führt das griechische Wort mit semitischer Begriffsfärbung in den religiösen Sprachgebrauch. Diese Idee der Ordnung als einer von Gott nicht unmittelbar gesetzten und gehabten mußte fallen; $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ bedeutet zunächst dasselbe, wie $\tau\alpha\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$, das All, die Schöpfung, als Objekt des Schöpfungsaktes (1, 14. 7, 17. 9, 3. 9.), welches durch Gott $\tau\alpha\ \lambda\omicron\gamma\omega$ 9, 1), $\xi\varsigma\ \acute{\alpha}\mu\acute{o}\rho\phi\omicron\upsilon\ \epsilon\lambda\eta\varsigma$ geschaffen ist 11, 17. (2 Mak. 7, 23). Dann ist es für $\omicron\kappa\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$, alles Lebendige auf Erden umfassend, aber sich deshalb leicht dem Begriffe „Menschenwelt“ verengernd. In den $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ ist der Tod, ist der Obdienten gekommen 2, 23. 14, 13. So heißt Adam $\pi\rho\omega\tau\acute{o}\pi\lambda\upsilon\sigma\tau\omicron\varsigma\ \pi\alpha\tau\eta\rho\ \beta\omicron\sigma\mu\omicron\upsilon$ 10, 1; „eine Menge von Weisen ist Heil der Welt“ 6, 25; so beruhte auch die Hoffnung der Welt“ auf dem Saamen Noah's 14, 6. Allein auch die Natur selbst ist $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ und nach dieser Seite hin eine bereite Waffe in der Hand Gottes zur Verteidigung der Gerechten und zum Kriege gegen die Thoren. Der Verf. denkt an die Stellen Jos. 10, 11. 14 (Schlacht bei Gibeon). Richt. 5, 4. 20 (Kampf gegen Hera). 1 Kbn. 18, 38 (Elias am Karmel), die einen Beleg geben zu seinem Satze: die Welt wird mit Gott gegen die Throne streiten, 5, 20., und $\acute{\epsilon}\pi\acute{\epsilon}\rho\mu\alpha\chi\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \delta\ \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma\ \delta\alpha\upsilon\lambda\omega\upsilon$ 16, 17. Eine leise Färbung nach der ungünstigen Seite hin erhält $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ in dem Satze: die $\pi\rho\tau\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\varsigma\ \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\upsilon$ hätten Feuer, Luft, Gestirne für Götter gehalten, 13, 2; jedoch wird $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ nicht weiter auf die Menschenwelt nach ihrer verhänglichen oder sündhaften Seite bezogen.

Näher kommt der neutestamentlichen Bedeutung das Wort $\alpha\iota\omega\upsilon$, vielfach von den LXX für $\tau\acute{\omega}\varsigma$ nach den verschiedenen Wendungen dieses Begriffs gebraucht. Der welche folgt aber nur dem chaldäischen und rabbinischen Sprachgebrauche des $\tau\acute{\omega}\varsigma$ für Welt im Sinne von Universum, wofür Weish. 13, 9. Sir. 38, 45. Predig. 3, 11. LXX $\alpha\iota\omega\upsilon$ steht. Daneben geht die Bedeutung „Zeitlauf, Dauer, Ewigkeit“ her, wofür z. B. Weish. 4, 2. Sir. 18, 9.) Allein auch dieser Begriff scheint deutlich in Weish. 14, 6. 18, 4. auf die Menschenwelt bezogen, anders als $\gamma\omicron\nu\sigma\ \eta\upsilon\mu\alpha\tau\omicron\upsilon$, was $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\varsigma$ 14, 6. 3, 12. heißt.

Im Neuen Testamente, welches die Universalreligion verkündigt, 1 Begriff der Welt eine viel bedeutendere sittlich-religiöse Ausprägung erhalten. freilich bleibt die Bedeutung „Universum“, vorzüglich wo es sich um die Θ ($\gamma\omega\gamma$, $\kappa\alpha\tau\alpha\beta\omicron\lambda\eta$) derselben handelt, Joh. 15, 19. 17, 5. 24. Apgefch. 17, 24 1, 20. Eph. 1, 4. 1 Petr. 1, 20. Hebr. 1, 2 u. 5.; doch so, daß vorzugswise an die Erde gedacht wird, weil in ihr das Geschaffene als solches am deutlichsten Erscheinung kommt und am genauesten erkannt werden kann. Daher steht sehr leicht für $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ auch $\omicron\iota\kappa\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$, vergl. Matth. 4, 8. mit Luk. 4, 5 (1 Petr. 2, 5. Apgefch. 17, 6. 19, 27. Dffb. 12, 19. 16, 4). Ueberhaupt bedeutet dann die Menschenwelt, insofern sie gerade den Ort und das Ziel der Heilsoffenbarung bildet: Joh. 1, 9. 6, 14. 9, 39. 10, 36. 11, 27. 16, 21. und sonst. — Allein auf drei Wegen empfängt $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ eine sittlich-religiöse Freiheit: 1) durch die Gegenüberstellung des Reiches der Himmel oder Gottes, die Reflexion auf die Vergänglichkeit des rein Creatürlichen, 2) durch die Σ mit $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$. Noch indifferent ist der Begriff $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$, wenn er die Stätte bezeich- der das Gottesreich gegründet wird, Matth. 13, 38. 26, 13; aber als des wahren Gottesoffenbarung bedürftig erscheint der $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$, wenn Christus „der Welt“ heißt (Joh. 8, 12. 9, 5. 12, 46. oder „der Welt Heiland“ 4, 42), 1 Apostel Lichter der Welt sind (Matth. 5, 14), und alle Christen es seyn sollen (2, 15). Sie ist bedürftig der Liebe Gottes (Joh. 3, 16. 17. 19), um nicht zu gehen (Joh. 12, 47), und des wahren Lebens (Joh. 6, 33. 51), da sie es $\varphi\theta\omicron\rho\acute{\alpha}$ bringen kann 2 Petr. 1, 4. Darum ist der Kosmos aus sich selbst das Heil (Licht und Leben) zu erzeugen. Sofern nun die Sorge und das Str Irdisches den Sinn des Menschen erfüllt (Matth. 13, 22), so entzieht er si den Einwirkungen Gottes und kann nicht ein Bürger seines Reiches werden diese trachten nach der Gerechtigkeit, nicht nach dem Irdischen. Matth. 6, 22 f durch bietet der Kosmos dem Gläubigen vielfache $\sigma\acute{\alpha}\nu\delta\alpha\lambda\alpha$, Hindernisse, um Gottesreich zu gelangen, und deshalb trifft ihn der Weheruf Christi Matth. 18 Diese Begriffswendung führt nun zu einer Synonymie mit $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$, die wir in de Anfängen schon in der Sapienz beobachteten. Nur selten heißt $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$ noch die Σ Universum ($\alpha\iota\omega\acute{\nu}\epsilon\varsigma$ Hebr. 1, 2. 11, 3. 1 Tim. 1, 17): vielmehr steht er über unter dem technischen heilsgeschichtlichen Gegensatz von $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$ \acute{o} $\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ und \acute{o} oder \acute{o} $\epsilon\rho\chi\acute{o}\mu\epsilon\omicron\varsigma$ (Mark. 10, 30. Luk. 18, 30. 20, 35. Gal. 1, 4. Eph. Hebr. 2, 5. 6, 5. cf. Bortholdt, christologia Judaeorum Jesu apostolorumque Erlang. 1811. p. 38). Der letztere beginnt nach den Rabbinen mit den Geg des erscheinenden Messias, nach dem neuen Testament mit der Parusie Christi. spielt der Ausdruck in der testamentlichen Eschatologie keine bedeutende Rolle; 1 ist unter $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$ fast nur der $\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ verstanden, auch ohne diesen Zusatz z. B. in der $\sigma\upsilon\upsilon\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\alpha$ $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon$ $\alpha\iota\omega\acute{\nu}\omicron\varsigma$ die Rede ist, und sonst. Matth. 13, 39. 40. 24, 3 bedeutet den gegenwärtigen Weltlauf, abgesehen von den Heilswirkungen durch Θ und dadurch ist er religiös und heilsgeschichtlich als die Zeitperiode, in der die Σ Sünde waltet, charakterisirt, metonymisch dann wohl für die Menschen, so weit si nichtgöttlichen, resp. ungöttlichen, also kosmischen Geiste dieses Aeons huldigen. ist die Gleichheit mit „Kosmos“ im zuletzt angegebenen Sinne erreicht, so daß $\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ mit $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ verbunden wird. „Die Weisheit dieses Kosmos“ 1 Kor. 1, ist identisch mit der dieses Aeons 2, 6; die $\pi\rho\upsilon\tau\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\varsigma$ $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\upsilon$ der Sapienz ihre Parallelen an den $\acute{\alpha}\rho\chi\omicron\upsilon\tau\epsilon\iota\varsigma$ $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon$ $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon$ $\alpha\iota\omega\acute{\nu}\omicron\varsigma$ 1 Kor. 2, 6—8. Jene heit ist aber, weil ungöttlich, „Thorheit“, sofern ihre rein kosmischen, also vergäw Mittel dem höchsten Zwecke des Menschen (ewiges Leben) widersprechen. Verbind scheint auch verbunden Eph. 2, 2: welche $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon$ $\alpha\iota\omega\acute{\nu}\omicron\upsilon$ $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon$ $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\upsilon$ $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon$ $\mu\epsilon$ leben in Sünden, Begierden, Uebertretungen (Mark. 4, 19). Demas verließ Paulus damit auch die Nachfolge Christi, $\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta\sigma\alpha\varsigma$ $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon$ $\nu\acute{\nu}$ $\alpha\iota\omega\acute{\nu}\omicron\upsilon$ 2 Tim. 4, 10. Di

wird nur schärfer betont in dem Wort Jak. 4, 4., daß die *φιλία τοῦ κόσμου ἔχθρα τοῦ θεοῦ* ist. Und ganz ähnlich wie Paulus an die Spitze seiner (*λογική λατρεία*) stellt: *μὴ συσχηματίζετε τῷ αἰῶνι τούτῳ* Röm. 12, 2., Jakobus, in analoger Zusammenfassung 1, 27: die *θρησκεία καθαρά* bestehe *καθὼς ἐαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου*. Dort geht *αἰὼν* auf den Complex von Zwecken, Gewohnheiten, Lebensanschauungen, wie sie den unchristlichen bezeichnen; hier geht *κόσμος* auf den Complex aller sinnlichen Güter, die Verjur Sünde bieten, und der schlechten Vergänglichkeit, auf welcher stets die Unstet. In gleicher Weise warnt Johannes I, 2, 15., „die Welt“ (*κόσμος*) ermahnt Paulus, die *κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι* zu fliehen, Tit. 2, 12. Dahin h die *λύπη τοῦ κόσμου* 2 Kor. 7, 10., welche den Tod wirkt, sofern sie sich unglückes abhärmt. Denn das Wesen dieser Welt vergeht, 1 Kor. 7, 31. 2 Petr. 3, 11. *ἡ θνῆ τοῦ κόσμου* suchen nur das Irdische Luk. 12, 30., oft klüglich als *κλῶρος* Luk. 16, 8: aber schon treten diese „den Kindern des Lichts“ scharf Luk. 16, 8. 20, 34. 35. — Die Metonymie auf den persönlichen Inhalt christlichen Sphäre vollzieht sich vorzüglich an dem Ausbende *κόσμος* — hennwelt, sofern und soweit sie, wegen ihrer Schwäche und Sündigkeit, der ottesoffenbarung und folgerichtig den Christen selbst theils gleichgültig, überber in feindlicher Weise gegenübersteht. Wollte Gott richten, so wäre die t schuldig, Röm. 3, 19; sofern sie kosmisch bleibt, sich nicht in Gottesreich t läßt, wird sie in der That dem Verderben des Endgerichtes anheimfallen, , 32. Hebr. 11, 7; die Heiligen (Christen) werden den Kosmos richten 1 Kor. 1, 1. Sie, ursprünglich selbst ihm angehörig, sein Bedürfnis einer Erlösung wie e Wichtigkeit erkennen. Sie aber sterben durch die Taufe (und durch die Erdes des Geistes) dem Kosmos ab Römer Kap. 6., nur daß sie noch in dieser st bleiben (Joh. 17, 11. 15) und durch den „Leib der Sünde“ mit ihr zuigen. Die „Welt“ ist für sie todt, wie sie wiederum für die Welt todt sind 4. Die widergöttliche Sinnesrichtung der Welt war früher gleichsam noch steigert sich aber, da im Christenthum Gott selbst diese Feindschaft der Welt t hat 2 Kor. 5, 19. Röm. 5, 10. Stößt sie die Hand Gottes zurück, so ihr Haß Gottes in der tödtlichen Feindschaft gegen die Christen dar, die „ein Welt“ zu seyn scheinen, während sie doch in Wahrheit allein ihr Licht und den 1 Kor. 4, 9. 13. Phil. 2, 15.

dieser Uebersicht erhellt, daß die Auffassung des Kosmos bei Johannes iger als singular dasteht, sondern nicht nur die breitesten Grundlagen, sondern u meisten Punkten fast identische Parallelen in den anderen neutestamentlichen stkreifen findet, vorzugsweise bei Paulus und Jakobus. Wie wir oben sahen, ei Johannes *κόσμος* sehr häufig „das Universum“ und ist gleich *πάντα*. lich ist ihm aber, daß nach ihm die Welt durch den Logos geschaffen ist; das igswort Gottes in Christo wird dadurch identisch gesetzt mit dem schöpferum die Universalität des Christenthums ebenso wie seine Absolutheit gleich in t Wurzeln aufzuzeigen. „Ohne den Logos ist nichts geworden“ (Joh. 1, 2 ff.). was an Heil (Licht und Leben) im Kosmos je gewesen ist, geht auf den Taufsalprincip zurück. Zwar weist die Welt dieses Heil zurück, aber dennoch gos in ihr vorhanden; freilich ist durch jenen Mißerfolg das Wesen der Welt t erwiesen. (Irrig ist die Auffassung: „es gibt außer dem Einen Welt schöpfer zweiten, den Logos.“ S. Röstliu, der Lehrbegriff des Evangeliums und : Johannis. Berlin 1843. S. 115. Denn der Logos ist eben nur das ige Organ des schöpferischen Gottes. Und wenn damit auch „der jüdische mus negirt“ ist, so wird andererseits der alttestamentliche Schöpfungs näher bestimmt und mit der Heils offenbarung in realen Zusammenhang geAn und für sich ist die Welt abhängig von Gott und bildet mit ihrem

Wesen einen scharfen Unterschied von allem Himmlischen Ev. Joh. 8, 21. Daher ist Johannes den Ausdruck $\delta \kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma \omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ 8, 12, 12, 25, 18, 36. Die Welt kann mit eigenen Kräften, das Wahre nicht wissen und erkennt Gott nicht 3, 27, 31. 1! Dieser Gegensatz prägt sich in dem engeren von $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{x}$ und $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ aus 3, 3—8. Finsterniß, resp. Blindheit der Welt ist ihr eigenthümliches Wesen, das nicht durch Sünde und Urschuld begründet wird; nicht die Finsterniß selbst, sondern das \bar{U} des Lichtes erzeugt Sünde — ganz analog der leuitischen Unreinheit, die, an sich Gott mißfällig, nur dann Schuld erzeugt, wenn man sie nicht so bald als möglich abweist. — Die Unfähigkeit der Welt und damit ihre Finsterniß steigert sich durch Ablehnung der Wahrheit: ja, sie hat ein Streben zu dieser Lage, und darum ist Vater der Lüge auch zugleich „Fürst dieser Welt“. Vgl. Köstlin a. a. O. S. 1 Die Juden sind deshalb „nicht aus Gott“, sondern von ihrem Vater, dem 1 8, 37 ff. Mit der Liebe zur Finsterniß paart sich dann der Haß der Welt Gott und Christus und gegen die Menschen; ja, alle Sünde ist eine Begierde „Liebe“ zu dem, was im Kosmos ist, 1 Joh. 2, 15—17., die aber zum Tode da die Welt selbst durch und durch vergänglich ist. Daher das allgemeine Urtheil ganze Welt liegt im Argen 1 Joh. 2, 17. Die Welt, nach dieser Steigerung ihres göttlichen Wesens, haßt die Christen, wie sie Christum gehaßt hat Ev. Joh. 7, 7, 15, 17, 14. Darum richtet sich die Offenbarung auch nicht an die Welt, sondern an Jünger 14, 22., die zwar in, aber nicht von der Welt sind 15, 19., d. h. nicht Wesens, ihrer irdischen, fleischlichen Bestimmung. Auch alle Christen sind „aus Gott geboren“, mit göttlichen Bestrebungen, Zielen, Zwecken, die denen der Welt entgegen. Aber die Welt hat mit ihrem Unglauben Unrecht und verfällt demnach dem göttlichen Urtheile Ev. Joh. 16, 8 ff. 12, 31. — Diese dem Johannes eigenthümliche Schärfe des Weltbegriffes überträgt sich auf die Fassung des Zweckes Jesu. Sein Reich ist von dieser Welt 18, 36; ja, er hat die Welt überwunden 16, 33., und jeder Gläubige hat durch seinen Glauben an den Weltüberwinder das Gleiche gethan 1 Joh. 5, 4. Denn dadurch, daß Christus Leben bringt, besiegt er den der Welt immanenten Dämon, durch seine Wahrheit die Weltlüge, durch sein Licht die Weltfinsterniß. Der richtet sich gegen die Mächte, welche in diesen Eigenschaften der Welt liegen, ist sie das Evangelium zu vernichten streben; so weit sie aber nur unfreiwillige Hülfsmittel des wahren Lebens sind, ist die Welt Gegenstand der Versöhnung, des \bar{U} durch Christum, welche die Unreinheit zur Reinheit, den Tod zum Leben, das göttliche Mißfallen zum gnädigen Wohlgefallen umsetzt. 1 Joh. 2, 2, 4, 14.

Die in der christlichen Kirche hervorgetretenen mannichfachen Vorstellungen der „Welt“ an ihrem testamentischen Urbilde prägend zu messen, ist zwar von hohem Interesse, würde aber zu weit führen. Daher nur einige Andeutungen. Augustin *massa perditionis* (eine Vorstellung von dem mächtigsten geschichtlichen Einflusse auf die Bildung aller soteriologischen Dogmen) nimmt die johanneische Ausprägung des Weltbegriffes lebhaft auf und gibt sie nach ihrer dunkeln Seite richtig wieder. Aber die ganze Vorstellung erhält eine sehr veränderte Beleuchtung theils dadurch, daß Augustin das stete Sehn des Logos in der Welt nicht mit hineinzieht, was Johannes stets aussetzt, theils durch die causale Motivierung der Sünde, die Augustin der Lehre Paulus (Röm. 5, 12.) entnimmt und welche das Dogma vom *peccatum orig* bilden half. Diese Combination war aber mit Vorsicht zu vollziehen, und darum; die Aussprüche wie Ev. Joh. 15, 22. nicht hinein; eben so warnte vor einer solchen himnigen Identifikation des sündigen Kosmos mit der Menschewelt in der Gesamtheit ihrer Individuen die johanneische Charakteristik der Gläubigen, als derer, die nicht der Welt (und dennoch Menschen), sondern „aus Gott geboren“ seien. Ferner ist Augustin übersehen, daß die dem Christenthum feindliche Seite, also die eigentliche Schuldung der Welt, erst mit der faktischen Ablehnung der Logosoffenbarung beginnt. Bedeutendsten ist aber eine andere Combination; mit dem (ohnehin nur annähernd) ri

producierten) neuen testamentlichen Kosmosbegriffe vereinigt er die alttestamentliche Erwählungsidee in ihrer ganzen Strenge, ohne zu erwägen, daß dem erwählten Volke Israel keineswegs ein solcher Kosmos gegenübersteht, wie das A. Testam. deutlich zeigt, und daß die alttestamentliche Erwählung nimmermehr unbedingt das Heil, vollends nicht im christlichen Sinne, involvirt, sondern nur einen bestimmten Beruf innerhalb der von Gott geleiteten Heilsgeschichte oder Heilsvermittelung. — Die augustini- sche Vorstellung hat mächtig auf die Reformatoren gewirkt, vorzüglich auf die Refor- mierten calvinischer Zunge, deren Entwicklungsgeschichte daher mehr Gemeindebildung als christliche Weltüberwindung zeigt; die christliche Sitte bekam dadurch einen rigorosen Charakter, der sie oft mit dem johanneischen Geiste in Widerspruch zu setzen drohte. Der große Einfluß des christlichen Geistes auf die christliche Welt ward zu leicht über- schätzt, wenn man außerhalb „der Erwählten“ nur den finstern Kosmos zu sehen glaubte. Die lutherische Kirche führte jene Vorstellung von „Welt“ zunächst nur theoretisch ein; das Vertrauen auf die Kraft der Taufe und die Reinheit der Lehre ließ die Welt eigentlich nur außerhalb der Grenzen der eigenen Kirche erblicken. Erst als Spener die theoretische Lehre von der Wiedergeburt und Heiligung als praktischen Maßstab für die Wirklichkeit des Christseyns aufstellte, und auf die Gründung von *ecclesiis* in der eigenen *ecclesia* Bedacht nahm, erhielt der Weltbegriff auch auf lutherischem Boden Wichtigkeit und Einfluß — im Pietismus und seinen Anregungen (Herrnhut, Metho- disten). Die tieferen Zusammenhänge des Christenthums mit den Bestrebungen der modernen Cultur im weitesten Umfange müssen verkannt werden, wenn Alles, was nicht den sehr eigenthümlichen Stempel spezifischer Christlichkeit trägt, zu dem Kosmos ge- rechnet wird, der nur *oxoria* und *psēdos* seyn soll. Die ganze neuere Ethik spiegelt ebenso wie die heutige Verfassungsbewegung (vor Allem in der Frage, ob National- oder Individualkirche?) die Neigung durch, den überkommenen Kosmosbegriff festzuhalten als zu verbessern. L. Dietzel.

Weltgeistliche (*seculares clerici, clerici non professi*), Weltpriester, Laien- lehrer, Leutepriester nennt man diejenigen Kleriker, welche sich in der Welt (in *saeculo*, *in mundo*), im Verkehr mit der Gesellschaft befinden, im Gegensatz gegen diejenigen, welche sich von derselben in die Einsamkeit, die Mauern eines Klosters zurückziehen, so Klostergeistliche, Regularkleriker (*regulares oder religiosi clerici, clerici professi*). Eine förmliche Sonderung von *Secular-* und *Regularklerus* bestand ur- sprünglich nicht, sondern nur die von Klerus und Laien, zu welchen letzteren auch die Mönche gehörten. Darum erklärt Hieronymus im Jahre 372 in der *epist. I. ad Heliodorum* (in c. 6. *Cau. XVI. qu. I.*): „*Alia causa est monachorum, alia clericorum. Clerici pascunt oves, ego pascor; illi de altario vivunt: mihi quasi infructuosae arbori securis ponitur ad radicem, si munus ad altare non defero. Mihi non est presbyterum sedere non licet*“ etc. Eben so äußert derselbe in den *epist. ad rusticum monachum de vivendi forma* (in c. 33. *dist. V. de consecr.*): „— *Ecce sunt clerici) fruuntur suis rebus, ministrant ecclesiis, adeunt balnea, unguenta non spernunt, et in omnium flore versantur Breviter respondeo, me in praesenti opusculo non de clericis disputare, sed monachum instituere.*“ Obgleich die Mönche auch später in vieler Hinsicht mit den Laien zusammen dem Klerus gegenüber- stellt (man s. z. B. auch *can. 2. Conc. Chalced. a. 451 in c. 8. Cau. I. qu. I.*) werden, tritt doch, wie auch die Worte des Hieronymus an den Rusticus zeigen, die Differenz der Regularen insbesondere dadurch hervor, daß sie sich weltlichem Leben und den Genüssen desselben entziehen. Daher wird auch das „*in mundo esse*“ dem „*monachum fieri*“ entgegengesetzt (c. 2. §. 2. *Cau. I. qu. VII.*, aus der *Synodus VII. 787*). Von Mönchen heißt es: *sedeat solitarius et taceat, quia mundo mortuus est, Deo autem vivit* (in c. 8. *Cau. XVI. qu. I.*, Eugenius?).

Die Uebernahme des Klerikats von Seiten der Regularen schien wegen dieser Dis- tinction eigentlich unstatthaft (m. s. noch Gregor I. *ep. I. a. 595 in c. 2. Cau. XVI.*

qu. I.), doch betrachtete man auch schon zeitig das Mönchsleben als eine vor-
 Vorbereitung für den Empfang der Weihen und billigte die Ordination der Re-
 vornehmlich seit der Beförderung des Eölibats (Siricius ad Himerium a. :
 c. 29. Cau. XVI. qu. I.; Hieronymus a. 400 in c. 26. 27. eod.; Inno
 a. 404 in c. 3. eod. u. a. m.). Seitdem heißen diejenigen Cleriker, welche ni-
 gularen sind, Seculargeistliche. Damit sollte aber nicht ausgedrückt werden, daß
 Bezug auf den Weltverkehr und weltliche Geschäfte im Allgemeinen anders be-
 würden, als die Regulargeistlichen, denn darin stimmen die canones mit den
 zusammen: Ne secularibus negotiis se immisceant clerici vel monachi (Tit. X.
 in VI^o. III, 24). Zur weiteren Verbreitung des Regularklerus trug besonders die
 führung der vita communis im 8. Jahrhundert bei und die dadurch begründete
 finktion der canonici seculares und regulares (vgl. Thomassin v
 nova ecclesiae disciplina. P. I. lib. III. cap. IX. nro. VIII.). Diese T
 diene zugleich zu mannichfacher weiterer Annäherung beider Arten von Geistliche
 auch nicht minder zur genaueren Begränzung ihrer Differenzen. Die Verschi-
 der Weltgeistlichen von den Klostergeistlichen zeigt sich nämlich darin, daß die
 Mönche die drei vota monastica geleistet haben und dadurch in anderer Wei-
 pflichtet sind, als die Weltgeistlichen. Während das votum paupertatis den K-
 lerus unfähig macht, für sich Eigenthum zu erwerben und darüber zu disponiren,
 dem Secularklerus diese Fähigkeit (vgl. d. Art. „Testamente, canon. Bestimmung
 über“, in Bd. XV. S. 572. 574). Der Gehorsam gegen die geistlichen Ober-
 steht zwar als gemeinsame Pflicht für beide Arten der Cleriker, aber der Inhs
 von den Regularen geleisteten votum obedientiae ist ein umfangreicherer (m. s.
 „Obediens“ Bd. X. S. 508. 509). Nur der Regularklerus leistet auch das
 castitatis, während für den Secularklerus die Verpflichtung zur Ehelosigkeit am
 Empfang der Weihe selbst folgt und für diejenigen, welche nur als ministri s
 sind, nicht so wirksam ist, als für Priester und Regularen (m. s. d. Art. „E
 Bd. II. S. 771 f.). Einige andere Verschiedenheiten zwischen beiden Arten von
 lichen beruhen auf besonderen Festsetzungen, wie wegen des titulus professioni
 paupertatis für regulares professi, wegen des Fortfallens der Beneficien u.
 (vgl. Conc. Trident. sess. XXV. de regularibus).

Durch päpstliche Dispensation kann der Regulargeistliche ad ecclesiam secu-
 transire (c. 8. Cau. XVI. qu. I. Eugenius?) und secularisirt, d. h. von den M-
 gelübden befreit unter die Weltgeistlichen versetzt werden (c. 5. Extrav. com-
 poenitentiae et remissionibus. V, 9. Sixtus IV.); doch soll grundsätzlich ein
 Regularen bestimmte Stelle nicht einem Weltgeistlichen verliehen werden, wenn nicht
 Bedürfnis dazu drängt. So entschied bereits Innocenz III. im Jahre 1206 in
 Schreiben an den Patriarchen in Constantinopel (c. 5. X. de religiosis domibus. III
 „Quamdiu monasteria per regulares viros, sive Graecos sive Latinos, remaner-
 tuerint ordinata, non sunt ad seculares clericos transferenda. Sed si regular-
 fuerint, propter eorum defectum in eis seculares clerici poterunt ordinari.“
 drei Jahre vorher hatte derselbe Papst entschieden, daß Weltgeistliche nicht mit
 laren zusammen in einer Stiftskirche wirken dürften, und als Motiv dafür (de
 5 Mos. 22, 10. 11. berufen: „— Quum secundum legem divinam non sit in-
 arandum et asino, nec quisquam debeat vestem induere de lano linoque
 textam compellatis presbyterum aliosque clericos non professores, u
 beati Augustini regulam in eadem ecclesia constitutam profiteantur et servent
 ipsam ecclesiam omnino dimittant“ (c. 27. X. de electione I, 6.).

S. F. Jacobsen.

Wendelin oder **Wandelin**, ein Heiliger, dessen Gedächtnisfest in der
 lischen Kirche am 20. Oktober gefeiert wird, lebte und wirkte als Glaubensbote in
 Mitte des siebenten Jahrhunderts. Nach allgemein angenommener Ueberlieferung ist

von einer angesehenen und edlen, angeblich fürstlichen Familie Schottlands und er-
 , da er von seinen Eltern frühzeitig zum geistlichen Stande bestimmt war, eine
 hliche Erziehung. Die klösterliche Einsamkeit, in welcher er seine Jugendjahre zu-
 te, riefen in ihm den Wunsch zur Entfugung und zum beschaulichen Leben hervor
 befestigte ihn in dem Entschlusse, das Kloster zu verlassen und als Eremit für die
 reitung des Christenthums zu wirken. Schon längst waren vor ihm mehrere Briten
 Schotten in gleicher Absicht nach Deutschland gewandert. Ihrem Beispiele folgend,
 er als Pilger in die Gegend von Trier, wo er sich in einem einsamen Walde
 rließ und eine Zeit lang für sich, abgeschieden von der Welt, bei der dürftigsten
 nung ein ascetisches Leben führte, dann aber in dem jetzigen Fürstenthum Sichtenberg,
 in der Dlies, an dem Orte, der später seine Grabstätte wurde und nach ihm den
 en St. Wendel erhielt, als Knecht in die Dienste eines begüterten Mannes trat
 sich der niedrigen Arbeit des Viehhütens unterzog. Hier erwarb er sich bald durch
 gewissenhafte Besorgung aller ihm aufgetragenen Geschäfte, durch liebevolle Freund-
 schaft und Dienstgefälligkeit gegen Jedermann, vor Allem aber durch seine aufrichtige
 innige Frömmigkeit so sehr die Liebe und Achtung der Bewohner dieser Gegend,
 ihm die Mönche des benachbarten Klosters Tholey an der Saar, nach dem Tode ihres Abtes
 ihrem Vorsteher wählten. Lange trug Wendelin Bedenken, die ihm angetragene
 de anzunehmen; doch gab er endlich, nachdem er die Tracht der Benediktiner ange-
 hatte, den wiederholten Aufforderungen der Mönche nach und leitete noch mehrere
 re die Klostersgemeinde mit Liebe und Weisheit. Unermüdet im Dienste Gottes,
 er stets bestrebt, das Christenthum mehr durch das Vorbild seines frommen Wan-
 , als durch Vorschriften und Ermahnungen zu befördern und zu verbreiten. Die
 ; wann Wendelin gestorben ist, läßt sich ebenso wenig als die einzelnen Thatfachen
 des Lebens und Wirkens genauer bestimmen, da sich die über ihn erhaltenen Nach-
 richten ausschließlich auf die mit legendenhaften Volkssagen ausgeschmückte Lebens-
 schreibung, welche in den Acten der Heiligen (Acta Sancti. Boll. Juli VI.
 171 sqq.) enthalten ist, gründen und andere kritisch bewährte Quellenangaben fehlen.
 in Andenken als wunderthätiger Heiliger hat sich besonders unter den Landleuten und
 im erhalten, von denen er in einigen Gegenden Deutschlands und der Schweiz noch
 würdig hoch verehrt und vornehmlich bei Viehsuchen als Nothhelfer angerufen
 k. Vergl. außer der Lebensbeschreibung in den Actis Sancti: Niklas Bogt,
 hliche Geschichten und Sagen Bd. I. S. 283 ff.; W. Kettberg, Kirchengeschichte
 Pfälzlands, Bd. I. S. 480; H. A. Verleypsch, die Alpen in Natur- und Lebens-
 skizzen (Leipzig 1861) S. 386 f.

G. H. Kippel.

Wendelin, Markus Friedrich, nimmt unter den reformirten Dogmatikern
 scholastischen Schule eine ehrenwerthe Stellung ein. Er war geboren zu Sandhagen
 bei Heidelberg im Jahre 1534 als der Sohn des dortigen Pfarrers; seine Geburt
 kam gerade in den Zeitpunkt, als nach des Kurfürsten Ludwig VI. Tode (1583)
 der Bruder Pfalzgraf Johann Kasimir, in seiner Eigenschaft als Vormund des jungen
 Kurfürsten Friedrich IV., dem von Ludwig der Kurpfalz aufgedrungenen Luthertum seine
 Herrschaft nahm und der reformirten Kirche und Lehre wieder Duldung verschaffte.
 Es ist bekannt, daß der letzteren die Mehrzahl der Prediger auch unter Ludwig fort
 fort geschuldet hatte (vgl. Häuffer, Gesch. der rhein. Pfalz, Bd. II. S. 145). Die
 Leitung der reformirten Lehre führte daher unmittelbar zu einem Siege derselben, und
 der verhasste Widerpruch der lutherischen Minderheit gegen das Toleranzedikt Johann
 Kasimir's hatte nur die Folge, daß die reformirte Kirche aus einer gleichberechtigten in
 eine ungleichberechtigte vermandelt wurde, indem Kasimir sich wider Willen genöthigt sah, die
 lutherischen gesinnten Prediger am 4. Januar 1584 wegen ihres wüthenden Lobens und
 Händens zu entlassen. Da Wendelin's Vater nicht zu diesen Entlassenen gehörte, so
 er zu der Zahl der reformirtgesinnten Mehrheit gehört haben. — Einer von Hans

aus reformirten Pfarrfamilie ist also Martinus Friedrich Wendelin entsprossen. Seine theologische Bildung hat er ohne Zweifel zu Heidelberg empfangen, wo um jene (um 1600—1604) Paul Tossanus (der Sohn des Daniel Tossanus), David von Bartholomäus Koppen (der, ein geborener Mecklenburger, zu Basel und Genf in hatte) und Quirin Keuter unter Kurfürst Friedrich IV. als Professoren der Theol wirkten. Die erbitterte confessionelle Polemik unter Kasimir's Vormundschaft hatte Theologen mit Nothwendigkeit zur scholastischen Präcisirung der reformirten Lehre gedrängt. So war Wendelin ein Kind und Schüler der scholastischen Schule und wies sich als solcher in seiner literarischen Thätigkeit, obwohl er seinem äußeren Lebensberufe nach nicht eigentlich der Theologie angehörte. Er wurde nämlich, nachdem seine Studien vollendet hatte, Erzieher der fürstl. Anhalt-Desseauschen Prinzen und hielt in Folge dieses Verhältnisses im Jahre 1611 die Stelle als Rektor des Gymnasiums zu Zerbst, welche er 41 Jahre lang bis zu seinem 1652 erfolgten Tode bekleidete. Dieser sein äußerer Lebensberuf veranlaßte ihn, eine Reihe von Schriften zu verfassen, die dem Kreise der allgemeinen humanistisch-realistischen Studien angehören und von der allseitigen Bildung ihres Autors Zeugniß ablegen: eine *logica*, ein *compendium rhetorices*, eine *medulla latinitatis*, sodann *contemplationum physicarum sectiones tres* (nämlich *physiologiae generalis*, *cosmologiae*, und *de corporibus celestibus*), ferner eine *philosophia moralis*, eine *politica* und eine *historisch-geographische* Schrift über Aegypten: *admiranda Nili ex 318 autoritatibus graecis et latinis illustrata*. Aber sein innerstes Geistesleben blieb doch der Theologie zugewandt (wie auch auf dem Zerbster Gymnasium neben den allgemeinen Wissenschaften auch die Theologie hatte), und auf diesem Felde liegen seine bedeutendsten Leistungen: sein *Compendium christianae theologiae* (Hanau 1634), sein *Christianae theologiae systema methodicum* (nach seinem Tode zu Kassel 1656 erschienen; eine spätere Ausgabe Frankfurt a. M. 1677), seine *exoritationes theologicae contra Jo. Gerhardum et Danhauserum*, seine *collatio doctrinae reformatorum et lutheranorum* (Kassel 1660). Seine vielseitige allgemeine Bildung bewahrte ihn vor der Klippe, sich in abstruse Quäntitäten zu verlieren; seine logischen und philosophischen Voraussetzungen sind einfacher und natürlicher Natur; er macht von der Dialektik mehr nur einen formellen Gebrauch, daß er sich — wie Gisbert Voet — in die haarspaltigen Begriffsdistinctionen des Aristotelismus verirrt. Die Fragen, in die er jegliches Dogma zerlegt, sind solche, die sich ihm aus dem Dogma selber und dessen innerer Dialektik ergeben und zur Klärung und Präcisirung des Dogma's wirklich dienen; nicht sind sie (wie so oft bei Voet) von Außen her aus dem aristotelischen System an das Dogma herangebracht. Er hat seine Scholastik etwas Gesundes. In der Zertheilung des Stoffes sowie in der Entscheidung schwieriger Probleme tritt überall ein großer Scharfsinn an den Tag, weniger jener Tieffinn, welcher große und fruchtbare Ideen in der compacten scholastischen Begriffsbestimmungen zu erfassen und zur Darstellung zu bringen vermöchte. — Wendelin's *Systema christ. theol.* ist in's Holländische und von dem bürgerlichen Fürsten Michael Apassi in's Ungarische übersetzt worden.

Quellen: seine Schriften; Boemanni anhaltische Historie; Böcher's allgem. gelehrten-Lexikon. Dr. H. Ercul.

Wenden, Belehrung zum Christenthum. Die älteste Nachricht, welche wir über die Wenden besitzen, findet sich bei Tacitus (Germ. c. 46. und bei Plinius dem Älteren (Hist. natur. IV, 27), nach welchen sie jenseits der Weichsel zwischen den Vastarnen und Finnen im heutigen Polen, Litauen und Ostpreußen wohnten. Ptolemäus (III, 5) versetzt sie dagegen an die Rüste der Ostsee, jenseits der Weichsel, und rechnet sie zu den Sarmaten. Diese Angabe, welche auch von Jordanus (de reb. goth. c. 5) bestätigt wird, ist wahrscheinlich die richtige, wenn wir finden die Wendenstämme über ein Jahrhundert später noch in denselben Gegenden. Als indessen im Laufe des vierten und fünften Jahrhunderts mehrere Völker

Stammes, die Scythen und Rugier, die Markomannen, Sarmaten, Gothen und Sarmaten, gegen die Grenzen des Römerreiches auswanderten und dadurch ihre ursprünglichen Wohnsitze schwächten, begannen die von den Avarn (vergl. Prolegar c. 48. unguet II. p. 432) bedrängten Wenden sich von der Weichsel ab über das nordöstliche Deutschland bis an und über die Elbe auszubreiten, wo sie auf bereits ansässige slawische Völkerschaften stießen und unmittelbare Nachbarn der Bayern, Thüringer und Sachsen wurden, mit denen sie seitdem in einen Jahrhunderte dauernden Kampf gerieten, welcher theils mit ihrer völligen Unterwerfung, theils mit ihrer Germanisirung, und in Folge davon mit dem Siege des Christenthums über das slavische Heidenthum endigte.

Unter den verschiedenen, in das nordöstliche Deutschland eingedrungenen Zweigen der Wenden-Slaven *) zeichnen die Schriftsteller, welche ihrer gedenken, vorzüglich die Obotriten oder Abodriten in Mecklenburg, die Ranen oder Rugianen auf der Insel Rügen, die Pommern, Ukrer, Faveler und Lusizer, deren Namen noch gegenwärtig ihren Namen tragen, die Lutizen oder Wilzen zwischen der Oder und Elbe, und die Sorben in Meissen, dem Osterland und Brandenburg. Von den übrigen slavischen Stämmen in Sprache und Lebensweise nicht wesentlich abweichend, beschäftigten sich die Wenden hauptsächlich mit dem Ackerbau, der Viehzucht, Jagd und Fischerei, trieben daneben aber auch Räubereien zu Wasser und zu Lande. Die älteste Verfassung war ganz demokratisch und ging erst allmählich in Fürstenthümer über. Ihre Waffen waren einfach und mangelhaft; im Kriege kämpften sie meistens zu Fuß. Im gewöhnlichen Leben sehr genügsam und mäßig, zeichneten sie sich durch Freiheitsliebe, durch Gastfreundschaft gegen Fremde, sowie durch die Keuschheit und Treue der Frauen gegen ihre Männer aus. Die Ehe war polygamisch, da ein Mann so viele Frauen nehmen durfte, als er wollte und zu ernähren vermochte (Hilf. vit. S. Ottonis, c. 77). Ohne einen eigenen Ausdruck für Tugend in ihrer Sprache zu besitzen, fassten sie ihre Moral in die Worte zusammen: „Seh gerecht, mäßig, gastfrei, brav!“ Dabei hielten sie Treubruch gegen Feinde für erlaubt, und wenn sie die Götter zu Zeugen der beschworenen Treue anrufen hatten (Thiotin. I. a. 16 sqq. VIII, c. 4. Helm. I, c. 36 sqq. 52. 82. II, c. 12). Gleichwohl war es ihnen keineswegs an äußerer Frömmigkeit. Unter den zahlreichen und mannigfaltigen Göttern, welche sie in Tempeln und heiligen Hainen verehrten, werden besonders als Hauptgottheiten erwähnt, von denen Sima oder Zywie Leben, Perovit oder Perovit den Frühlingsfeger, Porevit den Waldfeger, Porenuz vielleicht den Waldbeschränker oder Waldverkürzer, Rugiavit den Sieger im Pirschgeschrei bedeutet. Dagegen bezeichnet Zernehog einen schwarzen und bösen Gott, Pizamar den Frieden der bösen Götter, Svantovit den heiligen und lichten Sieger, Probevit den Recht. Der Name Triglav, der Dreißpitzige, gibt eine bloß äußerliche Bestimmung, während die übrigen vier, Zuarasici, Rabigast, Sudrac oder Sudrac und Podaga unerklärt bleiben (vergl. L. Giesebrecht, wendische Geschichte, Band I. S. 59 f. und die daselbst angeführten Belegstellen). So weit sich die Religion der Wenden aus darüber erhaltenen Nachrichten beurtheilen läßt, erscheinen ihre Götter zum Theil als Naturmächte, zum Theil als ethische Gewalten, in denen die dualistische Weltanschauung von einem guten und einem bösen Wesen nicht zu verkennen ist. Von den Göttern erwarteten die Wenden Glück oder Unglück, und um dasselbe im Voraus zu

*) Der allgemeine Name „Wenden“ wird von dem germanischen Worte Wand, Batten, Waffer abgeleitet und soll Meeranwohner bezeichnen, während der einheimische, bei ihnen übliche Name Slaven, Slovonen wahrscheinlich von slowo, Wort, also die Redenden, einander Verständlichen, *δμωλωται*, abzuleiten ist, wofür der Umstand spricht, daß ihre westlichen Nachbarn, die Deutschen, als njem, njemots, die Stammen, Unverständlichen, bezeichneten. Vergl. Pfister, Gesch. der Deutschen. Bd. I. S. 582; Zenzl, Deutschen und die Nachbarstämme. S. 68; Rettberg, Kirchengesch. Deutschl. Th. I. S. 582.

schon schon frühzeitig eine allgemeine Kunde des Christenthums gelangte, so dasselbe, dem herrschenden slavischen Heidenthume gegenüber, doch unter ihm weniger feste Wurzel zu schlagen, als sie unter den fränkischen Königen, bei Karl dem Großen (s. den Art.), einen mächtigen Gegner fanden, der sie gr mit Waffengewalt zur Unterwerfung zwang und dadurch den Haß gegen die ihrer Gebieter verstärkte. Zwar hatte der Sieger, um die Unterworfenen i zu halten, an den Grenzen da, wo später die Städte Halle und Magdeburg e zwei Festungen erbauen lassen und über die sorbische und böhmische Mark, e in dem eroberten Avarenlande, tapfere Grafen gesetzt. Als jedoch nach sei im Karolingischen Königsstamme vielfache Zerwürfnisse ausbrachen und innere l Reich schwächten, versuchten sogleich auch die Wenden, nicht minder von der Freiheit, als von Haß gegen die neue, ihnen aufgedrungene Religion beseelt, der fränkischen Herrschaft durch wiederholte Empörungen frei zu machen, und ihnen Alles, was Karl der Große rücksichtlich ihrer beabsichtigt hatte, zu (Holm. I, c. 9). Somit war es den kräftigen Herrschern aus dem sächsisch vorbehalten, sich diese wendischen Völkerschaften nicht nur mit glücklicherem Erf zu unterwerfen, sondern auch unter ihnen dem Christenthume und mit dem deutschen Kultur durch Stiftung von Kirchen, Klöstern und Bisthümern fest Dauer zu geben. Schon Heinrich I. zog, nachdem er die inneren Verhält Reiches mit Umsicht geordnet und ein tüchtiges Heer geschaffen hatte, im S aus Sachsen an der Elbe aufwärts und griff ohne Zögern die Havel an. Es war mitten im Winter und die Kälte so groß, daß er auf dem Havelstrome sein Lager aufschlug. Gleichwohl eroberte er nach mehreren Gefed Hauptstz Brennaburg (Brandenburg), mit welchem das ganze Land in sein fiel. Von hier rückte er gegen die Dalemencier, welche an den Ufern von Meißen bis zur Gränze des jetzigen Böhmens wohnten. Nachdem er s Zeit von 20 Tagen ihres Mittelpunktes Gana (wahrscheinlich des zwischen und Lomatsch belegenen Jahna) bemächtigt und die Beute seinen Kriegern hatte, drang er in Böhmen ein, erschien mit seinem Heere vor Prag und g Herzog Wenceslav zur Entrichtung eines jährlichen Tributes. Inzwischen wurd

je Ueberlegenheit einen großen und entscheidenden Sieg, welcher die Wenden dauernd : sächsischen Herrschaft unterwarf und die Reichsgränzen von der Elbe an die mittlere der erweiterte (Widuk. I, c. 36. Thietm. I, c. 6. Fasti Corbej. ad a. 929 und unal. Quodlinb. ad a. 930 bei Pertz Mon. Soptt. T. III. p. 4 und 54). Um die derwerfung der überelbischen Wendenflaven zu sichern, ordnete Heinrich eine nachdrück- je Gränzvertheidigung an, indem er nicht nur viele Burgwarten befestigen ließ, son- m auch auf der sächsischen Gränze die nord-sächsische Mark unter dem Grafen rnhard gegen die Wilzen und die Markgrafschaft Meissen gegen die Milciener b Dalemincier errichtete (vergl. Mascoy. Comment. etc. I, §. 17). Da durch die t ununterbrochen geführten Gränzkriege die Bevölkerung der Wenden sehr abgenommen te, so verpflanzte der König fränkische und sächsische Colonisten sowohl in die weiß- che Mark, als auch in andere Gegenden, jenseits der Elbe. Die dort eingewanderten mtischen ließen sich ihrer Sicherheit wegen meistens vereinigt in festen Orten nieder, ihrend die Slaven zerstreut auf dem Lande wohnen blieben und sich erst nach und h mit ihnen zu einem Volke vermischten. Auf solche Art wurde ein Theil des endenlandes in eine deutsche Provinz verwandelt und ein glücklicher Anfang zur Ein- rzung des Christenthums gemacht.

Was König Heinrich zur Bekehrung und Germanisirung der Wenden mit Umsicht ründet hatte, das sicherte, erweiterte und vollendete nicht ohne hartnäckiges Wider- hen und blutige Kämpfe der Unterworfenen sein größter Sohn und Nachfolger to I., und fand dabei an dem ebenso klugen und treuen, als tapferen und beharrlichen rktgrafen Gero eine treffliche Stütze (Thietm. II, c. 9 und 13). Otto übertrug nselben, als dem tüchtigsten Manne, die Leitung des stets sich erneuernden Gränz- ges gegen alle slavische Stämme auf dem rechten Elbuser, als er im Herbst des eres 937 nebst den angesehensten Bischöfen des Reiches in der königlichen Pfalz zu agdeburg verweilte und daselbst das Moritzkloster stiftete (Widuk. II, c. 9. 21. 30). n Gero, der später die herzogliche Würde erhielt, wurden zunächst theils durch List, ils durch Waffengewalt die lange hartnäckig kämpfenden Havelker wieder unter- rfen, worauf Otto I. in Magdeburg, wo er wenige Monate vorher seine geliebte mahlin Editha durch den Tod verloren hatte (Widuk. II, c. 41), am 9. Mai 946 ter Zuziehung des päpstlichen Legaten Marinus, des Erzbischofs Friedrich von Mainz, s Markgrafen Gero und mehrerer Bischöfe die Urkunde ausstellte, kraft welcher in avelberg ein Bisthum errichtet und dem Bischof Udo übergeben wurde.*) Der ne Sprengel, der dem Erzbischofe von Mainz untergeordnet seyn sollte, umfaßte un- ttelbar das Land zwischen der Elbe und Stremme, der Elbe und dem Murizsee mit n Provinzen Zemziza, Piezizi, Nielitizi, Dassa, Linagga und Mirizi. Indessen scheint r Bischof von Havelberg nie in den vollen Besitz seines Sprengels gekommen zu seyn, sich die Slaven zwischen dem Murizsee und der Oder lange Zeit in größerer Frei- it erhielten und es somit seinem Bekehrungseifer und der Tapferkeit Gero's überlassen ieb, die deutsche Herrschaft und das Christenthum in dem nordöstlichen Theile des isthums zu begründen und gegen Südosten, wo keine Gränze angegeben war, so weit s möglich auszubreiten. Doch muß sich das Christenthum um diese Zeit unter den laven rasch verbreitet haben, denn Adam von Bremen (II, 8 und 16) berichtet nach m Zeugnisse des Abnigs Suen, daß man damals in jenen Gegenden nicht allein viele rchen und Klöster gebaut hatte, sondern daß auch die 22 slavischen Provinzen bis auf ei bekehrt waren, und Helmold (I, c. 12) schreibt den glücklichen Erfolg ausdrücklich m Eifer und der Freigebigkeit der dem hamburgischen Erzbisthum untergebenen Bischöfe n Aldenburg zu, welche Otto I. mit reichen Schenkungen bedacht habe. Als sodann r tapfere Markgraf Gero auch die Ukrer in einem entscheidenden Treffen besiegt

*) Udo starb im Jahre 983, aber erst 991 folgte ihm Hilberich bis 1008, dann Erich, bis spätestens 1024 die Würde bekleidete und Gottschalk zum Nachfolger hatte.

hatte und der Sprengel des Bischofs von Havelberg immer mehr sich ausdehnte, sah Otto den Plan, ein zweites Bisthum auf dem rechten Elbufer zu errichten, dessen Sitz die alte slavische Wald feste Brandenburg an der Havel seyn sollte. Die Stiftungsurkunde, welche die Gränzen dieses neuen Sprengels feststellte, ward vom Könige in Gegenwart des Legaten Marinus, der Erzbischöfe von Mainz und Hamburg, des Markgrafen Gero und anderer geistlicher und weltlicher Großen am 1. Oktober 949 zu Magdeburg unterschrieben. Alles Land, das zwischen der Elbe und der südöstlich von der havelbergischen Diocese lag, wurde der Thätigkeit des neuen Bischofs angewiesen: zunächst die Provinzen Maraciani, Cierviſki, Ploni, Zpriavani, Heveldun, Ucri, Riaciani, Erst die beiden Provinzen Zemziji und Dassa scheinen schon damals von Havelberg zu Brandenburg abgetreten zu seyn. Dagegen sollten die Ortschaften Gommern, Pösch, Biederig, Müßern, Burg, Grabau und Sirtau, welche bereits früher von Otto I. zu Moritzkloster zu Magdeburg geschenkt waren, der Zehntpflichtigkeit gegen Brandenburg enthoben seyn; jedoch wurden dem Kloster dafür bestimmte Naturallieferungen an Brandenburg auferlegt und der Abt desselben mußte sich außerdem verpflichten, dem Bischof zur Zeit der jährlichen Predigt und Confirmation Beistand zu leisten. Zum ersten Bischof wurde ein Geistlicher Thietmar oder Ditmar ernannt, dem 968 Dabik und nach dessen Ermordung im Jahre 980 Volkmar I. nachfolgte. —

Ungeachtet Otto I. durch die Stiftung der Bisthümer Havelberg und Brandenburg einen festeren Grund zur Bekehrung der Wenden gelegt hatte, so blieb doch noch lange Zeit der Erfolg hinter seinen Erwartungen zurück, da einestheils die Unterworfenen hoch besteuert und deshalb seinen Einrichtungen abgeneigt waren, andernteils die fremde Sprache, in der die neue Religion gelehrt wurde, fast unübersteigliche Hindernisse im Weg legte (vgl. Gieseler, Kirchengeschichte, Bd. II., Abtheil. 1, S. 361 der 4. Aufl. und die daselbst abgedruckten Beweisstellen). Auch benutzten nicht lange darauf die zinspflichtigen Wendenfürsten, Raco und Stoinef, die allgemeine Unzufriedenheit zu einem Aufstande, der erst durch den Sieg des deutschen Heeres bei Raza und die Unterdrückung der Anstifter des Aufruhrs beigelegt werden konnte (Widak II, c. 51 ff. Thietm. II, c. 6 sq.). Seitdem richtete der König mit allem Ernst seine Blicke auf die Meißner und Lustiger Wenden, über welche drei Markgrafen in Meißen, Meißen und Zeitz gesetzt waren. Schon in der großen Ungarnschlacht am Lechfelde am 10. August 955 hatte Otto im inbrünstigen Gebete zu Gott das Gelingen gethan, zur Ehre des heiligen Laurentius, dessen Tag es war, in Merseburg ein Bisthum zu gründen und seinen großen, neuerdings daselbst angefangenen Palast zu einer Kirche ausbauen zu lassen, wenn Christus ihm durch seine Fürbitte Sieg und Leben gewähren werde (Thietm. II, c. 4). Sein Gebet ward erhört; bevor er jedoch die gethane Gelübde ausführte, wünschte er in Magdeburg ein Erzbisthum mit einem angemessenen, über die neuen wendischen Bisthümer sich erstreckenden Sprengel zu errichten. Allein der Bischof Bernhard von Halberstadt, in dessen Diocese Magdeburg lag, verweigerte dazu seine Einwilligung, so sehr auch der König mit Bitten in Anspruch drang. Als daher Otto im Jahre 962 seinen zweiten Zug nach Italien zur Kaiserkrönung unternahm, verhandelte er darüber mit dem Papste Johann XII. und bewilligte demselben, unter dem 12. Februar 962 eine Bulle zu erlassen, welche verordnete, daß zu Magdeburg beim Münster, welches der Kaiser erbaut habe, ein Erzstift errichtet werden solle, damit es die neubekehrten Slaven durch seine Suffragane regiere. Diesem solle ein Bisthum Merseburg gehören, welches mit einem Münster zu versehen sey, das der Kaiser in Folge eines Gelübdes dort erbauen werde. Dem Kaiser und seinen Nachfolgern solle das Recht zustehen, Zins und Zehnten aller Heiden, die bereits zur Taufe gebracht seyn und die sie künftig noch dazu bringen würden, zu vertheilen und dem Magdeburger, Merseburger und jedem beliebigen künftigen Bischof zu überweisen. Sodann verpflichtete der Papst die fünf Erzbischöfe von Trier, Köln, Salzburg und Hamburg insbesondere, einträchtig mit allen Kräften

Gemüthes und des Leibes dem kaiserlichen Unternehmen förderlich zu seyn (vergleiche Annal. Saxo ad a. 962. Boyssen, historisches Magazin Bd. I. S. 124, wo die Uulle vollständig abgedruckt ist). Dessenungeachtet konnte der Kaiser immer noch nicht die Erfüllung seines Wunsches erreichen. Als er daher im Jahre 966 zum dritten Male nach Italien gezogen war, versammelte er um Ostern des folgenden Jahres in Meßer Angelegenheit auf's Neue in Ravenna eine Synode, auf welcher der Pabst Johann XIII. und eine Anzahl Bischöfe aus Italien, Germanien und Gallien zugegen waren (Cont. Regin. ad a. 967). Hier berichtete er ihnen, wie er die meisten slavischen Nationen jenseits der Elbe zum Christenthume belehrt habe, und forderte sie auf, Anstalten zu treffen, daß jene nicht in's Heidenthum zurückfielen. Die versammelten Bischöfe kamen der ihnen bekannten Absicht des Kaisers bereitwillig entgegen und erklärten ihn, in Magdeburg bei der Kirche des heiligen Mauritius ein Erzbisthum zu errichten; sie erklärten jedoch auch einstimmig, daß die neue Stiftung nicht ohne Einverständnis des Bischofs von Halberstadt und des Erzbischofs von Mainz, deren Diocesen dabei theilhaftig wären, geschehen dürfte. Demgemäß faßte die Synode mit Zustimmung des Pabstes den Beschluß, daß nach erlangter Einwilligung der genannten Kirchenfürsten Magdeburg ein Erzbisthum, dem die Bischöfe von Havelberg und Brandenburg als Suffragane untergeordnet seyen, erhalten und ihm das Recht zustehen solle, an passend gelegenen Orten im Wendenlande, namentlich in Merseburg, Zeitz und Meissen Bisthümer zu stiften (vergl. Boyssen, historisches Magazin, Bd. I. S. 122). Dennoch wurde der Kaiser sein Ziel so schnell nicht erreicht haben, wenn nicht bald darauf der Kaiser den Bischof Bernhard von Halberstadt, der am meisten widerstrebte, und wenige Wochen später auch den Erzbischof von Mainz aus diesem Leben abgerufen hätte. Zum Nachfolger Bernhards wählte das Volk und die Geistlichkeit in Halberstadt den Hildibrand, welchen der Kaiser sofort zu sich nach Rom kommen ließ und erst dann durch die Investitur bestätigte, nachdem derselbe eingewilligt hatte, den Theil der halberstädtischen Parodie, der zwischen der Ohre, Elbe, Bode und dem Friedrichswege lag, an St. Moritz in Magdeburg, und einen anderen zwischen dem Wildbache, dem Salzsee, der Saale, Unstrut, Helme und Wallhausen an die St. Porenzkirche in Merseburg abzutreten (Thietm. II, c. 12. 14). Nun ließ sich auch der neugewählte Erzbischof Hatto von Mainz bestimmen, die Bischöfe in Havelberg und Brandenburg von der Verpflichtung gegen seine Kirche loszusprechen und dem Magdeburgischen Erzbisthume zu überweisen. Auf einer zweiten Synode in Ravenna, 968, erklärten dann beide Prälaten nochmals ihre Einwilligung in die beabsichtigte Maßregel, worauf der Kaiser den Bischof von Halberstadt für die Abtretungen, zu denen dieser sich verstanden hatte, entschädigte (Moibom. rer. Germ. Septt. Tom. II. p. 732 sq.). Sobald dieß geschehen war, errichtete der Kaiser auf der linken Seite der Elbe die beiden Bisthümer Merseburg und Zeitz, während er auf der rechten des Stromes im Wendenlande den Gau Lufici dem brandenburgischen Sprengel wieder trennte und für die Lufitzer, Milciener und ihre slavischen Nachbarn, jenseits des Oberflusses, ein eigenes Bisthum Meissen stiftete. Die Gränzen dieser Diocese wurden weiter ausgedehnt, als bei den übrigen wendischen Bisthmern, und da es dem neuen Bisthume an einem bestimmten Grundbesitze fehlte, so verordnete die Stiftungsurkunde, „daß Alle, welche innerhalb der Gränzen desselben wohnten, von jeglichem Segen der Erde, an Feldfrucht und Vieh, von Geld, Kleidung, von Allem, was zum Nutzen der Menschen dient, die Zehnten, welche sie Gott, dem Kaiser, dem Regierer, schuldig wären, ohne irgend eine Weiterung an die meißnische Kirche entrichten sollten. Wer sich unterfange, dies Gebot zu umgehen oder zu brechen, über den werde sofort der Zorn Gottes und aller Heiligen kommen“ (Moibom. rer. Germ. Septt. T. I. p. 752 sq. Calles, ser. episc. Misn. p. 17). Zum ersten Bischof von Merseburg wurde 968 Boso gewählt, dem 971 Giseler, dann 1004 Wigbert und vom 24. April 1009 bis zum 1. Dezember 1019 Thietmar von Waldeck, der rühmlichst bekannte Geschichtschreiber (s. den Art.), nachfolgten. Dem Bisthum Zeitz, welches

1029 nach Raumburg verlegt ward, standen Hugo I. bis 979, Friedrich bis 990, Hugo II. bis 1002 und Hildeward bis 1032 nacheinander vor. Das Bisthum Meissen erhielt den vom Kaiser ernannten Dorchard zum ersten Bischof, nach welchem 982 Volkhold, 990 Eido oder Eid, 1015 Hildeward oder Eilward und 1023 Hubert folgten. Zum Erzbischofe von Magdeburg hatte der Kaiser Anfangs den Abt des dortigen Moritzklosters Richarius bestimmt; als er jedoch nach dem Empfange eines ihm heimlich zugestellten Schreibens seine Ansichten über denselben unerwartet änderte, wählte er statt dessen den Abt Adalbert zu Weissenburg, welcher ihm durch eine im Jahre 861 seinem Auftrage gemäß unternommene Missionsreise nach Rußland bekannt und lieb geworden war (vgl. Annal. Hildesh. Quodlinb. und Annal. Lamb. ad a. 960. Cont. Regin. ad a. 959. 960. 961. 966). Am 18. October 968 empfing Adalbert, vom Kaiser nach Rom gesandt, aus der Hand des Papstes das Pallium und die Weihe nebst der Vollmacht, den unter ihm stehenden Bischöfen im Sclavenlande, jenseits der Saale und Elbe, ihre Parochieen zu vertheilen und anzunehmen (vgl. Bohsen, historisches Magazin, Bd. I. S. 128 ff.). Zugleich erhielt er auf die Fürbitte des Papstes die Erlaubniß, seine Abtei, die unter wahren und vollkommenen Christen gelegen, neben dem Erzbisthume, das sich unter Völkern unvollkommenen Christenglaubens befinde, zu behalten (vergl. Meibom. Scriptt. rer. germ. T. I. p. 762 sqq.). Von päpstlichen Abgeordneten kehrte sodann Adalbert zu seiner neuen und schwierigen Wirksamkeit nach Deutschland zurück. Hierauf ließ der Kaiser an alle Bischöfe und Grafen des erzbischoflichen Sprengels die Aufforderung ergehen, sich zur Einführung ihres geistlichen Oberhirten auf das nächste Weihnachtsfest in Magdeburg einzufinden (Thietm. II, c. 14. Holm. I, c. 11). Mit dieser Feier, die nach des Kaisers Anordnung geschah, wurde die Weihe der ernannten Bischöfe von Merseburg, Zeitz und Meissen verbunden, und sie sowohl, als auch die Bischöfe Dudo von Havelberg und Dudelin von Brandenburg, der mittlerweile dem Thietmar in dem Bisthume gefolgt war, gelobten gleichzeitig dem Adalbert, als ihrem Vorgesetzten, Schutz und Unterwerfung (vgl. Pertz Mon. T. IV. p. 560). Da um diese Zeit der Papst in Mexico auch für Polen ein Bisthum in Posen gestiftet und einem Geistlichen Namens Jordan übertragen hatte, so ward dieses ebenfalls dem Magdeburger Sprengel zugetheilt (Thietm. II, c. 14), während das vom Herzoge Boleslav II. von Böhmen gestiftete Bisthum zu Prag mit des Kaisers Bewilligung zu dem Sprengel des Erzbischofs von Mainz gezogen wurde (vergl. Cosm. Prag. ad a. 967 bei Menken Scriptt. T. I. p. 1994).

Mit der Errichtung und Eintheilung des Erzbisthums Magdeburg, dessen Geschichte in einem früheren Artikel der Real-Encyclopädie (Bd. VIII. S. 663 ff.) ausführlich mitgetheilt ist, war endlich der lange gehegte Entwurf des Kaisers Otto I. verwirklicht und ein fester Grund für das Kirchenwesen im Wendenlande gelegt worden. Dessen ungeachtet kostete es noch viele Mühe und Anstrengung, das Christenthum in demselben einheimisch zu machen, und noch volle zwei Jahrhunderte vergingen unter wiederholten Empörungen und manchen blutigen Kämpfen, bis es dem fortgesetzten Unterrichte der Geistlichen in den Stiftern und Klöstern, sowie dem Einflusse der deutschen Ansiedler in dem täglichen Verkehre gelang, nicht nur die trotzig, unzufriedenen slavischen Stämme zu besänftigen, sondern auch die gesammten, vom althergebrachten heidnischen Aberglauben so lange beherrschten Völkerschaften mit den christlichen Lehren zu durchdringen und an die Sprache, Lebensweise und Verfassung der Deutschen so zu gewöhnen, daß sie mit ihnen ein Ganzes wurden.

Literatur: Widukindi res gestae Saxonicae. Thietmari chronica. M. Adami gesta Hamburg. eccles. pontificum bei Pertz Mon. Scriptt. T. III. p. VII. Helmoldi chron. Slavorum in Leibnit. Scriptt. Brunsv. T. II. p. 537 sqq. — Zeuß, die Deutschen und die Nachbarstämme, München 1837. Gebhardi, allgemeine Geschichte der Slaven und Wenden, IV Theile, 4^o, Halle 1790 ff. 2. Bd.

deutsch, Markgraf Gero, Leipzig 1828. Pfister, Geschichte der Deutschen, I. und II. Ranke, Jahrbücher des deutschen Reichs unter dem sächsischen Hause, Bände, Berlin 1837 ff. L. Giesebrecht, wendische Geschichten aus den Jahren — 1182, 3 Bände, Berlin 1843, 8°. Schröckh, Kirchengeschichte, Theil XXI. 148 ff. Gieseler, Kirchengeschichte, Bd. II., Abth. 1, S. 361 ff. der 4. Aufl. Meyer, Verzeichnisse der deutschen Bischöfe seit dem Jahre 800. Minden 1854, 8°.

G. S. Kippel.

Werensfels, Samuel, der Sohn des Baselschen Antistes Peter Werensfels, geboren am 1. März 1657. Den Grund zu seinen Studien legte er auf den ländlichen Anstalten von Basel, Zürich, Bern, Lausanne und Genf. Daran schloß zu einer Zeit, als er schon in seiner Vaterstadt als Professor des Griechischen auftrat, eine größere wissenschaftliche Reise nach Holland und dem nördlichen Schland. Seine öffentliche Lehrthätigkeit begann er auf dem Gebiete der Rhetorik, da er den Lehrstuhl dieser Wissenschaft in Basel betrat. Es fiel dieß in eine Zeit, da auch die protestantischen, namentlich die reformirten Theologen, wieder mehr Verksamkeit auf die Form der Predigt richteten. Wir erinnern an Tillotson und an Werensfels hatte selbst viele rednerische Gabe und suchte diese nun auch in Schülern zu wecken. Er verschmähte es nicht, ihnen auch dramatische Spiele zum Vergnügen im freien Vortrage anzuempfehlen *). Gegenüber dem falschen Pathos, das sich auf vielen Kanzeln breit machte, empfahl er Natürlichkeit und edle Einfachheit der Rede, wovon jedoch eine gewisse Eleganz, der er sich selbst, auch im Lateinischen, nicht ausgeschlossen war. Der Geschmacklosigkeit und Pedanterie trat er in seiner ersten Abhandlung „de logomachiiis eruditorum“ entgegen. Er betrachtete die Wortsucht als eine Krankheit, die wesentlich in sittlichen Gebrechen, namentlich im Muth ihren Sitz hat, und bedauerte, daß auch die Theologie von ihr angesteckt sey. Er erschien ihm Manches als leeres Wortgezanke (z. B. über *ἰνόντασις* und *οὐσία*), mit tieferen Unterschieden geistiger Anschauung zusammenhing. Als Heilmittel gegen diese Krankheit schlug er ein Universal-Wörterbuch vor, in welchem über alle wissenschaftlichen Begriffe genaue Definitionen gegeben würden, an die man sich zu halten hätte, mit Vermeidung aller zweideutigen, dunkeln und verwirrenden Ausdrucksweisen. Er verhehlte freilich die Schwierigkeit einer solchen Aufgabe nicht, zu deren Lösung sich nach seiner Ansicht die tüchtigsten und gelehrtesten Geister vereinigen sollten. — Im Jahre 1683 trat Werensfels in die Reihe der theologischen Professoren ein, indem er am 1. Dezember zum Professor *locorum communium et controversiarum* (Dogmatik und Controversien) ernannt wurde. Am 9. Juni desselben Jahres empfing er in glänzender Veranstaltung den Doktorgrad aus den Händen des J. N. Wettstein. Obgleich er nun auch zur Behandlung der Controversien verpflichtet war, so sagte er doch seine Auf-
dahn, daß es sich weniger darum handle, antiquirte Rezerenzen zu widerlegen, als

*) Schon als Jüngling forderte er von den Behörden die alten Schulkomödien zurück. Vgl. *de comoediis*. Opusc. p. 793. Welchen trefflichen pädagogischen Grundsätzen schon damals Werensfels huldigte, davon zeuge folgende Stelle: *Illi optime aetati nostrae consulunt, qui vobis nobis non prorsus adimunt, sed eas rationis freno moderantur, qui juveniles impetus extingunt, sed hos ad virtutem dirigunt; qui cupiditates non tollunt, sed tenellos animos ad abstractos sensum ad honestas et liberales deflectunt: qui dulces, quod tantopere adus, concedunt, sed ita ut dulci utile admisceant: qui gratissimum nobis potum propinant, sed ut in illo lateat medicina: qui lusum nobis permittunt, sed ita ut in ipso lusu sit, loctiores, quo sapientiores, quo meliores reddamur. — Uebrigens unterschied Werensfels sehr zwischen Komödien der guten und der schlechten Art. *Quod si itaque probo comoedias, comoedias intelligo non conductorum histrionum, sed ingenuorum adolescentium, non mercenarium mimorum, sed artium liberalium studiosorum, quales ipsi aliquando Principes sine tatis imminutione agere non erubescunt. Comoedias probamus, sed castas, graves, honestas commendamus, at non scurriles, non obscenas. Lepores placent, sed urbani: joci, iudici, u. s. w.**

Testamentes, welche als die höhere galt. Das A. Testam. war nun freilich specielltes Fach; er fühlte das auch wohl und beschränkte sich mehr auf die Erklärung der Psalmen. Dagegen führte er in den Kreis der theologischen eine in Basel bisher nicht vertretene Disciplin ein, die Hermeneutik. seiner Antrittsrede handelte er von dem Ziel, das sich der Schriftausleger habe***). Seine Aufgabe fand er darin, mit Beseitigung aller vorgefaßten V dem ursprünglichen Sinne einer jeden Stelle mit Aufrichtigkeit und mit Unbe nachzugehen, das Gefundene dann, ohne Verdrehung, ohne etwas dazu ober thun, Anderen anzulegen und so klar als möglich in's Licht zu stellen.

Der wahre Sinn einer Stelle ist nicht ein beliebiger, wie ihn mögliche Worte zulassen und wie er in der Seele des Lesers entsteht, auch nicht jede wahre Satz, sondern nur der, welchen der Verfasser an diesem bestimmten L sichtigt hat. Es kann Etwas an sich durchaus wahr und weder der Wortbede dem gesammten Schriftinhalt widersprechend seyn, und doch ist es nicht der Sinn der betreffenden Stelle †). Weniger fehlt der, welcher den Sinn ein nicht ganz erschöpft, als wer ihn falsch versteht. Jenes ist nur ein ? (ein Zurückbleiben hinter dem vollen Wissen, ignorantia), dieses ein Irrth zehlicher aber ist das Nichtwissen, als der Irrthum, dieser dagegen, auch u auf die Erkenntniß der Heilswahrheiten, gefährlicher als jenes. Nichts verl zu gewagten und falschen Erklärungen, als die Eitelkeit, die Ruhmbegehr falsche Scham, seine Unwissenheit, da einzugestehen, wo wir nicht weiter köm Gefuchte ist das Seltene, und das, meint man dann, sey allein des Gelehrte der doch in der Schrift mehr entdecken müßte, als der große Haufe der U

*) Vgl. Dissertatio de controversiis theologis rite tractandis. Opusc. p. 575. E ist zu führen 1) pie et religioso, 2) candide et sincere, 3) solide, 4) placide et Trefflich geißelt er unter Anderem die Vermengung des fleischlichen Eifers mit dem lichen Propheteneifer für die Ehre Gottes: Scio in quibus zelotae hujus seculi quae causae suae praesidia. Adducunt et coacervant omnes prophetarum, Christi et A; invectivas in Idololatrias, Pseudopphetas et Pseudoapostolos, audentque cum divi simorum virorum zelo pravos suos affectus et scandalosa convicia comprobare . . . Prophetas imitari velle in iis, quae ex divino instinctu et jussu et prophetico spiritu non minus ineptum est, ac si hodierni Judaei veterum Israelitarum exemplo Christi quos vivunt, spoliare, aut si quis Hoseam Prophetam in ducenda uxore scortati vellet. Quod si Prophetas et Apostolos, si Christum ipsum imitari volumus. imitem

Die Geschichte der Sekten und der Mystiker zeigt, wie Jeder in der Schrift seine eigene Meinung gesucht und gefunden habe*). Aber auch das dient einer unrichtigen Erklärung nicht zur Entschuldigung, wenn sie zufällig mit der Orthodoxie der Kirche zusammenstimmt oder für die Erbauung nützlich ist. In letzterer Beziehung können auch wohlkühnste Prediger häufig fehlgreifen. Uebrigens sollten auch die Zuhörer zu unterscheiden wissen zwischen dem, was in der Predigt zur eigentlichen Schrifterklärung und was zur weiteren Ausführung des Textes und der Anwendung auf die Lebensverhältnisse gehört. Von vorneherein verwerflich sind alle exegetischen Spielereien, welche mehr Erhebung des Witzes und der Phantasie, als die reine göttliche Wahrheit suchen (arguolas, allegoriolas, allusiunculas, typos, figuras, parallelismos et synchronismos). Nützlich wird mit allem Ernste vor dem sträflichen Mißbrauche gewarnt, welcher von denen mit der Schrift getrieben wird, die in ihren Aussprüchen (z. B. über die Gehörigkeit aus dem Glauben) einen Vorwand für die Gesetzlosigkeit suchen.

Diese wenigen Andeutungen mögen hinreichen, zu zeigen, wie Werenfels schon ganz dieselben hermeneutischen Grundsätze huldigte, welche später durch Ernesti zur allgemeinen Anerkennung gebracht worden sind, den Grundsätzen der grammatisch-historischen Interpretation. Bald erhielt er auch Gelegenheit, praktischen Gebrauch von diesen Grundsätzen auf der Kanzel zu machen, indem er seit 1711 auf einige Zeit eine Stelle als Prediger und zwar an der französischen Kirche übernahm. Es zeugt für die Gemüthsstärke des Mannes, daß er in einer Sprache, die nicht seine Muttersprache war, dennoch zu großer Erbauung derer zu reden wußte, die ihn hörten. Die Predigten wurden nachwärts gedruckt und in's Deutsche und Holländische übersetzt**. In eben demselben Jahre (1711) rückte Werenfels zu der obersten theologischen Professur vor, der des Neuen Testaments, und in dieser blieb er bis zu seinem Tode, den 1. Juni 1740. — Einen durch Vitringa vermittelten Ruf an die Universität Francker hatte er abgelehnt. Dagegen konnte er die Ehre nicht abweisen, die ihm die englische Gesellschaft „zur Verbreitung des Evangeliums in fremden Ländern“ erwies, als sie ihn zu ihrem Mitgliede ernannte. Dasselbe that auch die Berliner „Societät der Wissenschaften“.

Bedeutende Erlebnisse sind es nicht, welche Werenfels einen Namen gemacht haben, noch ist kein größeres Werk von ihm zu nennen, das Bahn brechend in den Gang der Theologie eingegriffen hätte. Aber die zahlreichen einzelnen Abhandlungen über verschiedene exegetische und dogmatische Fragen, die in seinen Opusculis***) gesammelt sind, sind noch jetzt der Beachtung werth.

Daß Werenfels, obgleich dem reformirten Lehrbegriff von Herzen zugethan, die Härte desselben mit überwinden half, geht aus seinem schon erwähnten Verhältnisse zu Osterwald und Turretin und aus seiner ganzen Erscheinung hervor; und so lag ihm auch der Friede mit der lutherischen Schwesterkirche am Herzen. In einer eigenen Abhandlung „über die Vereinigung der Protestanten“, die seinen Predigten angehängt ist und sich auch in lateinischer Uebersetzung in den Opusculis findet, theilt er seine Ansichten hierüber mit. Nicht eine voreilige Vereinigung, wohl aber eine auf gegenseitiger Anerkennung beruhende, friedliche Gesinnung war es, die ihm als nächstes Ziel vorhob. Ein aufgedrungener Consens, eine erzwungene Uniformität in der Doctrin,

*) Bekanntlich hat Werenfels dieß auch in dem Distichon ausgedrückt:

Hic liber est, in quo quisque sua dogmata quaerit,
Invenit et iterum dogmata quisque sua.

**) Sermons sur des vérités importantes de la religion. Amst. 1716. Wie bescheiden und wissenschaftlich zugleich Werenfels seine Stellung als Prediger auffaßte, davon zeugt der Eingang der zweiten Predigt.

***) Es gibt zwei Hauptausgaben: die große Quartausgabe, nach der wir citirt haben. Bas. 1718. (Lausanne 1739. Lugd. Bat. 1712. II.), und die Ausgabe in gr. 8. 3 Bde. Bas. 1782. frühere Sammlungen: Sylloge dissertationum theol. Bas. 1716. und Dissertationes varii argumenti. Amst. 1716. II.

erschien ihm als ein Uebel, das leicht noch ärger brüden würde, als das Joch d. Papstthums. Man soll (das war sein Rath) die Verschiedenheit der Bekenntnisse, die eine Folge unserer menschlichen Unvollkommenheit sind, tragen wie andere Unvollkommenheiten auch, soll aber darum es nicht fehlen lassen an gegenseitiger Anerkennung und Liebe. Diese Gestattung wird ihren besten Ausdruck finden in der Abendmahls-Gemeinschaft, wobei die Theilnehmenden, trotz aller Verschiedenheit der Meinungen, sich als Glieder eines Leibes bekennen. Diese Gemeinschaft faktisch zu vollziehen, erklärte Werenfels schon zu seiner Zeit als heilige Christenpflicht. Man soll nicht länger mit dem bloßen Gedanken an die dereinstige Möglichkeit der Sache sich begnügen, sondern ernstlich zur Vereinigung die Hand bieten. Rücksichtlich der noch bestehenden Differenzen warnte er vor Consequenzmacherei und rieth, sich an das zu halten, was sich innerlich bewähre an den Herzen der Gläubigen. Er war überzeugt, daß die Wurzel des Uebels nicht im Verstande liege, sondern im Herzen, im Mangel an reiner Liebe und Demuth. Ehe wir Anderen den Himmel zuschließen wollen, sollen wir selber suchen unseres Heils gewiß zu werden.

Auf die Wirkung des Heils war es bei Werenfels überall abgesehen: nicht im engen Sinne des Pietismus, aber doch in einem dem edeln Geiste Spener's gemäßen Sinn. Es kann uns daher auch nicht befremden, wenn Zinzendorf durch den frommen Geist des Mannes sich angesprochen fühlte und seinen Hingang in einem Gedichte feierte *).

Seiner praktischen Richtung gemäß suchte auch Werenfels als akademischer Lehrer über die engeren Grenzen seines amtlichen Berufes hinausgreifend, den Studirenden durch praktische Anleitung zur Führung ihres Amtes nützlich zu werden. Es war ihm um so nöthiger, als damals noch kein besonderer Lehrstuhl für die praktische Theologie bestand, was Werenfels auch offen als einen Mangel bezeichnete.

Verdüstert wurde ihm sein Lebensabend durch den verdrießlichen Wettstein'schen Handel, in den auch er hineingezogen wurde. Wenige Jahre vorher war eine anonyme Schrift erschienen, in welcher (mit dem Blick auf die Formula Consensus) den kirchlichen Behörden das Recht abgesprochen wird, Solche, die in unwesentlichen Dingen von der Orthodoxie abweichen, vom Ministerium auszuschließen. Werenfels war ihr Verfasser gewesen (vgl. in Programm S. 41). Nun sollte er selbst zur Besetzung eines gelehrten und um die Wissenschaft hochverdienten Collegen mitwirken. Wochte ihm auch immerhin die Heterodoxie Wettstein's als eine tiefer gehende Erscheinung, welcher entgegenzuwirken, Pflicht sey, so war ihm doch die leidenschaftliche Weise, in welcher die Verhandlungen betrieben wurden, in hohem Grade anstößig. Er zog sich von den Sitzungen des theologischen Conventes und endlich ganz von der akademischen Thätigkeit zurück und lebte der Pflege seines Seelenheils. Wir können uns nicht enthalten, zur vollen Charakteristik des Mannes Einiges aus dem Briefe mitzutheilen, welcher er bei Anlaß seiner Demission an seinen Freund Osterwald richtete **).

*) Es findet sich, jedoch vom Original bedeutend abweichend, in der Knapp'schen Ausgabe der Zinzendorf'schen Gedichte (Stuttg. 1845) und bei Spangenberg in dem 5. Bande der Biographie des Grafen. Die Schlusstrophe lautet:

„Basel, du Schul' der Verständigen,
Willst du Gott Seelen behändigen
Deut' den künftigen Farell'n
Und Werenfelsis
Das Deo gloria in excelsis
Auf Gott im Fleisch.“

Bergl. Beilage V. zu meinem Programm: die theologische Schule Basels und ihre Zeit Basel 1860.

**) Er findet sich lateinisch im Manuskript auf der Frey-Orynätschen Bibliothek. Ein Auszug gibt mein Programm Beil. VI. Hier theilen wir ihn in deutscher Uebersetzung mit:

„Die Jünger Christi recht unterrichten, heißt nicht, ihnen bloß die Lehre mittheilen und erklären, sondern sie von deren Wahrheit überzeugen. Und dieß geschieht nur dann, wenn wir

Eine das Lebensbild dieses Mannes zusammenfassende, die vielen in den Opusculen streuten Goldkörner zu einem Ganzen verarbeitende Biographie fehlt uns noch. Unsere Zeit könnte sie als Spiegel vorgehalten werden. Außer den Athen. Raur. p. 57 sq. vgl. Hanhart, „Erinnerungen an Sam. Werenfels“, in der wissensch. Zeitschrift herausgeg. von Lehrern der Baseler Hochschule. 2r. Jahrg. 1824. S. 22 ff. und in oben angeführtes Programm. 1860. Hagenbach.

Werke, gute. Mit dem geschichtlichen Falle des Heidenthums war der von uns so scharf gezeichnete Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium, Wertgerechtigkeit und Glaubensgerechtigkeit in den Hintergrund getreten; aus lebendigster Erfahrung hatte die Kirche der ersten Jahrhunderte die zwiefache Ueberzeugung gewonnen, daß nur der Glaube den Menschen in die Gemeinschaft mit Christo und dadurch in den Besitz des Lebens versetze, daß aber dieser Glaube auch unmittelbar in völliger Erneuerung des Menschen sich wirksam erweise. Das Verhältniß des Glaubens und der Werke zu einander beider zur Seligkeit war aber noch so wenig in das kritische Bewußtseyn eingetreten, dogmatisch fixirt, daß die apostolischen Väter und ältesten Kirchenväter beide in gleicher äußerlicher Nebeneinanderstellung als nothwendig zum Heil bezeichnen und fordern, wenn auch vorwiegend durch den Glauben, doch oft auch mit durch die Werke bedingt seyn lassen. Hagenbach, Dogmengeschichte, zweite Aufl., I. S. 70. G. Masenius, Christi Person und Werk, III., Abtheilung 2, S. 211 ff. Als die Kirche theils durch die innere Triebkraft der Wahrheit, theils durch die Opposition gegen Gnosticismus, welcher das Alte Testament so tief herabsetzte und einen antinomistischen Libertinismus begünstigte, sich genöthigt sah, den nothwendigen Zusammenhang zwischen dem Alten und Neuen Testamente entschiedener geltend zu machen, nahm sie an, als gut war, von dem alttestamentlichen Typus in sich auf, so daß bald das Evangelium selbst als eine nova lex aufgefaßt wurde. Je mehr dann im Laufe der Jahrhunderte das Christenthum zu einer gesetzlichen Institution wurde, desto mehr trat die Stelle des den Menschen von Innen heraus regenerirenden Glaubens eine äußerliche Gesetzmäßigkeit und Wertheiligkeit; und je mehr die Kirche sich als Stellvertreterin Gottes und Christi ansah, desto mehr trat an die Stelle wahrhaft sittlicher Werke Beobachtung kirchlicher Riten, Büßungen und Satzungen, und der Glaube wurde als Gehorsam gegen die Kirche — endlich selbst ein verdienstliches und gesetzliches Werk. Einem Glauben, der nach der Bestimmung der Scholastiker nur die Zustimmung der kirchlichen Dogmen war (fides informis), konnte das sittlich-religiöse Bewußtseyn keine alleinseligmachende Kraft mehr beilegen; es fühlte sich daher getrieben, das Werk auf die den Glauben bewährenden guten Werke eines kirchlichen Gehorsams mitzutheilen (fides caritate formata). Die Unterscheidung zwischen praecceptis und

ben, wenn unsere Reden und Thaten, wenn Ausdruck und Haltung unseres ganzen Wesens zeigen, daß wir selbst von dem, was wir lehren, durchdrungen sind. Die Heiligkeit des Lebens, die aus dem Lehrer hervorleuchtet, so daß die Schüler den Eindruck erhalten, was er lehre, ist von Herzen. Liebe Gottes und Eifer für seine Ehre halte ich für das erste Erforderniß des Lehrers der Theologie. Sind diese nicht die Triebfedern unserer Worte und Handlungen, ist all unser Reden und Thun Gaukelei und Komödie. Trübt mich nicht Alles, so ist die Ursache, daß so viele Predigten ohne Wirkung und ohne Erbauung bleiben, die, daß die Hörer den Mangel an Ernst gar wohl sehen und fühlen. Wenn die Diener der Kirche und Professoren alle ihre Vorlesungen und Disputationen, ja, ich möchte sagen, auch ihre Predigten, ein ganzes Jahr aussetzen und dieses Jahr einzig und allein auf ihre eigene Belehrung und Heiligung verwenden würden, so würde möglicherweise daraus der Kirche Christi mehr Nutzen erwachsen, als sie aus allen Vorlesungen, Disputationen, Reden, wohl auch aus den Predigten zieht, die das Jahr über mit so großem Aufwand der Phantasie gehalten werden.“

Wenn sich selbst gestellt er dann mit aller Bescheidenheit, daß sein Wissen gering sey; er bekennt, daß er nicht so ganz, wie er wünschte, die Ehre Gottes gesucht habe, und drückt den einen Wunsch aus, daß Gott ihm noch in seinen letzten Tagen ein solches von aller Selbstsucht freigesetztes, ihm ergebenes, für seine Ehre glühendes Herz schenken möge.

des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben," Röm. 3, 28, ward das Grundsymbol der evangelischen Kirche. Wenn aber im Majoristischen (Antithese sich zu der „ebenso sinnlosen, als renommistischen Formel (Major System der christlichen Dogmatik, S. 487): Gute Werke seyen schädlich leit, zu überspannen drohte, so traf schon die Form. Conc. die richtige Stelle den Art. „Major“ und unten die betreffenden Stellen der Form. Conc.

Wenn Leibniz den Streit, welchen die römische und evangelische Kirche Verhältnis zwischen Glauben und Werke geführt haben, in irenischem Interesse Logomachie erklärte und auch viele neuere Dogmatiker nur vorübergehend auf Verhältnis eingehen, so verkennt man das tiefe, praktisch-religiöse und kirchliche welches der Frage zu Grunde liegt, sowie die große dogmatische Wichtigkeit, Lösung in dem oder jenem Sinne für die Gestaltung des ganzen dogmatischen in sich schließt. Sie wurzelte in den innersten Principien der beiderseitigen und wirkte folgenreich bis in die äußersten Consequenzen der kirchlichen Praxis Der symbolische Ausdruck nämlich, welchen sie in beiden Kirchen gewonnen folgender:

Einig sind zunächst beide darin, daß gute Werke nothwendig sind wenn die Katholiken der evangelischen Kirche den Vorwurf machten, daß sie Werke hindere oder doch dem subjektiven Belieben überlasse, so beweist sowohl der Conf. Aug. art. XX.: „Falso accusantur nostri, quod bona opera pervergl. art. VI. und der Satz der Form. Conc. Sol. Decl. IV. p. 100 (e) „Quod Dei voluntas et ordinatio sit atque mandatum, ut credentes in scriptis ambulent,“ als auch die kirchliche Praxis der Evangelischen, daß jene unbegründet war. Wohl aber ist der Sinn, in welchem man die Nothwendigen guten Werke behauptet, in beiden Kirchen ein so grundverschiedener, daß die einen die der anderen geradezu ausschließt. Dieser Unterschied wurzelt aber in verschiedenen Begriff der Rechtfertigung. Weil der Protestantismus auf Schrift unter der Rechtfertigung allein jenen Gnadenakt Gottes versteht, durch den Mensch um Christi willen von der Sünde frei gesprochen und in das Verhältnis aufgenommen wird, und also dieselbe begrifflich von der Heiligung kann er sie auch nur allein durch den Glauben vermittelt seyn lassen der Glaube die Gemeinschaft mit Christo begründet und festhält (Conf. Aug Anol. n. 87. 89. 92. 123). Anders aber der Catholicismus die Rechtferti-

1) Nach katholischer Lehre muß der Mensch sich selbst zur Erlangung der Rechtfertigungsgnade disponiren und durch seine Werke mitwirken, so daß diese auch vor der Rechtfertigung vorhanden seyn müssen, indem Gott eben nach dem Maße durch die menschliche Mitwirkung sich vollziehenden Disposition das Maß der zu ertheilenden Gnade bestimmt, Conc. Trid. sess. VI. cap. 5 und 6. Vergl. Marheineke, christliche Symbolik, S. 151. Die Werke sind demnach ein integrirendes Moment der Rechtfertigung selbst. Nach evangelischer Lehre aber findet das Evangelium den Menschen vor — in Sünden todt, Eph. 2, 1. 3. 4, 18., also unfähig Gutes; die Rechtfertigung kann deshalb nur aus Gnaden, ohne alles Selbstverdienst, und durch den Glauben geschehen. Vgl. außer obigen Stellen, Apol. p. 87: „Non sumus remissionem peccatorum neque per dilectionem neque propter dilectionem nostram, sed propter Christum sola fide.“ Die Werke können so wenig zur Rechtfertigung beitragen, daß sie selbst vielmehr durch diese überhaupt erst möglich werden (F. C. Sol. Deol. IV. p. 701: „Necessario est enim, ut persona Deo antea accepta, idque propter solum Christum, si modo personas illius opera Deo placere accepta esse debent“), und können so wenig ein Moment innerhalb derselben seyn, als sie ihr vielmehr erst nachfolgen (Art. Smalc P. III. art. XIII).

2) Weil nach katholischer Lehre die Werke von vorn herein ein nothwendiges Erforderniß zur Erlangung der Rechtfertigung sind, so können sie ferner auch zum Wachsthum in ihr beitragen und den Menschen immer gerechter vor Gott machen; sie sind fortwirkendes Augment der Rechtfertigung (Conc. Trid. l. c. can. 24. Marheineke S. 151 f.). Wenn dagegen nach protestantischer Lehre durch die in der Rechtfertigung geschehende Versöhnung mit Gott auch immer zugleich das Herz des Menschen erneuert wird, so kann allerdings der Glaube nicht allein bleiben, sondern die Werke müssen ihm nothwendig folgen (Conf. Aug. art. VI. F. C. Epit. III. VIII.), und Rechtfertigung und Heiligung sind fortan unzertrennlich verbunden und connexa inseparabiliter fides et opera,“ F. C. Sol. Deol. III. p. 692. p. 701); da aber auch die Werke des Wiedergeborenen noch nicht vollkommen, sondern mit Sünde behaftet sind (l. c. III. p. 688), so können sie zur Rechtfertigung nicht etwas beitragen, sondern bedürfen selbst noch immer der Reinigung durch Christi Verdienst, so daß nicht bloß im Anfang, sondern auch im Verlauf der subjektiven Heiligung immer allein der Glaube das Medium der Rechtfertigung bleibt (l. c. IV. 707. Apol. p. 90. Art. Sm. P. III. art. XIII). Die Werke können nie ein Erforderniß in der Rechtfertigung (was an sich unmöglich ist), sondern nur ein Zunehmen der Heiligung begründen. Dessenungeachtet bleiben sie nothwendig theils zur subjektiven Versicherung der empfangenen Rechtfertigung (F. C. Sol. Deol. III. p. 688), theils zur Bewahrung des wahren Glaubens (Art. Sm. l. c. Apol. p. 86. F. C. Sol. l. IV. p. 706) und zur Erhaltung desselben (F. C. Epit. IV. Neg. III. Sol. l. IV. p. 703).

3) Darans endlich, daß die katholische Lehre die Werke nicht sowohl als Früchte göttlicher Gnade, denn als Wirkungen der eigenen Thätigkeit des Menschen faßt (Conc. Trid. sess. VI. cap. 16) und dieselben als an sich verdienstlich zur Erlangung Sündenvergebung (vgl. Spieker, Conf. fidei, exhibita Imp. Carol. V., confutatio. p. I. p. 172. XX) und Vermehrung der Gerechtigkeit vor Gott mitwirken läßt, die naheliegende Konsequenz, daß ihrer Verdienstlichkeit auch ein entscheidender Werth zur Erwerbung der ewigen Seligkeit beizulegen ist (Con. Trid. sess. VI. can. 24. 31). Vgl. Chemnitz, Exam. Conc. Trid., ed. Frankf. 1596, T. I. p. 152: „Fingunt enim ideo infundi qualitatem seu habitum charitatis, non ut prima illa gratia haurire salutem et vitam aeternam, sed ut illa gratia adjuti possimus nostris meritis ipsis nobis promereri vitam aeternam.“ Die Schriftstellen, durch welche die Confutatio der Conf. Aug. diesen folgenschweren Satz begründen wollte, sind: Gen. 4, 24. Tob. 4, 11. Weish. 10, 17. Luc. 2, 41. 1 Petr. 1, 10. Hebr. 6, 10.

Joh. 14, 6. Matth. 10, 38. 16, 24. 1 Joh. 2, 6. Vgl. Spieker a. a. O. Gegenſatz dazu konnten die Evangelischen, da ſie auch die Werke der Gerechten als unvollkommen und, ſofern ſie wirklich gut ſind, nur als Wirkungen der Gnade kannten, dieſelben nicht für notwendig zur Erwerbung der Seligkeit (F. C. Epit. IV. Neg. und Sol. Decl. IV. p. 704), noch ihnen überhaupt Seligkeit beilegen, ſondern mußten erklären: „Totus homo, cum quoad personam quoad opera sua, justus et sanctus est et nominatur ex mera gratia ricordia, in Christo super nos effusa, expansa et amplificata.“ Art. Sm Art. XIII.

4) Während endlich auf katholiſchem Standpunkte die guten Werke nicht einen ethiſchen als kirchlichen, und darum nicht einen freien, ſondern geſetzlichen haben, müſſen ſie im Proteſtantismus mit ethiſcher Nothwendigkeit aus der Ueberzeugung und dem perſönlichen Glaubensleben hervorgehen und haben gebührende ſittliche Freiheit wiedergewonnen. Denn obwohl ſie hier nach den Geboten Gottes (F. C. Sol. Decl. IV. p. 700) geſchehen und alſo nur gut zu halten ſind, wenn ſie dieſem objektiven Maßſtabe entſprechen (vgl. l. c.) doch vermittelſt des Glaubens des Menſchen Wille ſo ſehr mit dieſem Willen eins geworden, daß ſie, weil nur „ex animo“ hervorgehend, völlig frei („sacrificia“, l. c. p. 703) ſind, jedoch nicht in dem Sinne frei, als ob ſie in dieſem des Menſchen ſtänden, ſondern ſo, daß ſie mit innerer Nothwendigkeit aus dem Leben des Wiedergeborenen hervorgehen müſſen (l. c.). —

Werke in chriſtlichem Sinne ſind nicht die in ihrer Aeüßerlichkeit iſolirten ſondern die Aeüßerungen des geſammten Lebens des Menſchen nach ſeiner ſittlichen Beſtimmtheit, die Lebenswirkungen, in denen τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων 2, 16., die eigentliche ſittliche Qualität des Menſchen ſich offenbart. Denn die Wirklichkeit der Perſon iſt Reproduktion ihres eigenen Weſens, Offenbarung ihrer (Stahl, Fundamente einer chriſtlichen Philoſophie, S. 10). Das innerſte Weſen des Menſchen iſt die Seele ſeiner Werke und beſtimmt ihren ſittlichen Charakter dem Selbſtbewußtſeyn, aus dem inneren Niederschlag der biſherigen Handlung, geht ja der Entſchluß, der einzelne Willensakt hervor; dieſer iſt alſo ein abſolut Neues und Iſolirtes, ſondern ſteht in Continuität mit allen vorausgehenden Willensakten, hat das habituell gewordene ſittliche Weſen des Menſchen in ſich und iſt in die äußerlich erſcheinende Handlung, ſo daß in dieſer die ganze Perſon nach der Totalität ihres ſittlich beſtimmten Weſens lebt und erſcheint.

Gut aber iſt Niemand, denn der einige Gott Matth. 19, 17. Offenbar Er allein iſt aus ſich ſelbſt gut, der uranfängliche Charakter ſeines Weſens iſt das Gute. Der Menſch alſo kann nicht anders gut ſeyn, als in der Lebensgemeinſchaft mit Gott, und auch ſeine Werke können nicht anders gut ſeyn, als wenn ſie der vollkommene Ausdruck dieſer Lebensgemeinſchaft ſind. Weil aber Gott den Menſchen nach ſeinem Bilde geſchaffen hat, und alſo die Ebenbildlichkeit mit Gott das eigentliche Weſen des Menſchen ſelbſt iſt, ſo hat dieſer an dem Guten Gottes das Geſetz ſeiner eigenen Perſönlichkeit. Daher kann das Sollen zum Wollen werden. Denn das Gute iſt ebenſowohl heilige Forderung Gottes, als Poſtulat der Natur ſelbſt, tranſcendenten Gebot wie immanentes Lebensgeſetz. Es beruht auf tiefer Wahrheit, daß das Neue Teſtament gute Werke auch καλὰ nennt, Matth. 26, 10., oder τὸ καλὸν als ſynonym mit τὸ ἀγαθόν, Röm. 7, 18., und alſo auch von τὸ κακόν, B. 21, braucht. Wenn nämlich Schönheit da iſt, wo die eigene Idee rein und ganz in die äußere Erſcheinung übergegangen iſt, ſo iſt dieſe ebenſofern in ihm die Ebenbildlichkeit des Menſchen mit der abſoluten Perſönlichkeit Gottes, die eigentliche Idee ſeines Weſens, in das Leben und die Erſcheinung tritt, und der Menſchen zugleich das Schöne in eminentem Sinne (daher bei Plato: ὁ καλὸς bei Xenophon, Cyröpäd. I, 5, 11: καλὰ κῆραθὰ ἔργα).

Nach dem Allen sind nun gute Werke solche Handlungen, in denen das Ge-
 mütliche des Menschen als ein in Gott wurzelndes, von der heiligen Liebe zu ihm
 leitet und normirtes sich bethätigt, und zwar so, daß sowohl Absicht und Motiv, als
 Führung, Mittel und Zweck ganz allein aus der innigsten Lebensgemeinschaft mit
 ihm hervorgehen.

Aus diesem Begriff ergibt sich von selbst, daß der Mensch, die Person gut
 muß, wenn die Werke gut seyn sollen, daß der ganze Mensch im „Geiste“ leben
 , wenn er im Geiste wandeln soll, Gal. 5, 25. Steht es aber aus Schrift und
 Erfahrung fest, daß „das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens böse ist von
 Grund auf,“ daß die Sünde, die Trennung von Gott, in alle Lebensadern der Persön-
 lichkeit eingedrungen ist, so muß der Mensch erst durch Christum mit Gott versöhnt
 werden, damit er wieder in der Gemeinschaft Gottes stehen und wirken kann, und von
 Schuld und Macht der Sünde erlöst werden, damit er wieder wahrhaft gute Werke
 thun kann. Wie der schlechte Baum nur schlechte Früchte bringen kann, so können aus
 argen Herzen nur arge Werke kommen, Matth. 12, 33 ff. 15, 19. Marc. 7,
 ff. Wenn „Sinn und Gewissen“ der Ungläubigen „unrein“ ist, so sind sie in der
 That „zu allem guten Werk ungeschickt,“ Tit. 1, 16 ff.; wenn die Hauptsumme des
 Lebens Liebe ist von reinem Herzen, von gutem Gewissen, von ungefärbtem Glau-
 ben 1 Tim. 1, 5., das Herz aber nur „durch den Glauben,“ Apostelgesch. 15, 9., das
 Fleisch nur „durch Christi Blut,“ Hebr. 9, 14. „gereinigt“ wird, so ist klar, daß
 der durch den Glauben Wiedergeborene zu guten Werken tüchtig ist. Daher ver-
 kündet Paulus eine solche völlige Erneuerung des Menschen von Innen heraus, Römer
 12, 2. Kol. 3, 9 f. 2 Kor. 4, 16. 1 Theff. 5, 23. In wem diese Wiedergeburt und
 Erneuerung noch nicht geschehen ist, der ist auch in seinem innersten Wesen noch „fleisch-
 lich,“ Joh. 3, 6., also unfähig, das Gesetz, welches „geistlich“ ist, zu erfüllen; nur die
 Werke Christi sind geistlich, können darum geistlich gesinnt seyn (φρονησις); nicht
 fleischliche Sinn, sondern der heilige Geist hat die Herrschaft in ihnen, und dieser
 Geist macht sie zu jener Liebe und zu allen guten Werken willig und fähig, Römer. 8,
 1. Gal. 5, 22. Nur die in Christo bleiben, können Frucht bringen, ohne ihn aber
 können wir Nichts thun, Joh. 15, 4 f. Wollen wir auch die Tugenden der Heiden
 splendida vitia nennen, so müssen wir doch sagen, daß der unbefehrte und wieder-
 ergebene Mensch wirklich Gutes nie in seinem selbstischen Fürsichsehen, sondern immer
 in solchen Augenblicken thun kann, wo er der Einwirkung Gottes momentan Raum
 seyn hat (man denke an den *Alμων* oder das *Πείον* bei Sokrates und Plato, an
λόγος σπικουατικός bei den Kirchenvätern), aber deshalb ist dann auch das Gute
 wahrhaft sein Eigenthum, nicht ein aus seinem innersten Wesen Entsprungenes,
 sondern ein seinem Selbst Fremdes, seiner empirischen Zuständlichkeit Widersprechendes,
 nur so weit gut, als es ihm selbst nicht angehöret.

Sowohl nach den deutlichen Aussagen der Schrift, wie nach der persönlichen Er-
 fahrung derer, welche je treu und fleißig in guten Werken gewesen sind, ist also der
 Glaube das subjektive Princip der guten Werke. Wie selbst nach Fries allem
 andern Glaube zu Grunde liegt (Neue Kritik der Vernunft, S. 131, vgl. Erdmann,
 Entwicklung der deutschen Speculat. seit Kant, Bd. I. S. 405), so nennt der Herr
 Jesus den Glauben das Eine Haupt- und Grundwerk, was der Mensch durch Gottes
 Gnade in sich wirken muß, Joh. 6, 29. Der Glaube ist in der That das *πρώτον*
 Werk des neuen Lebens. Indem er die Schuldhaft der Sünde aufhebt, setzt er zu-
 nächst die Möglichkeit eines neuen Anfangs; indem er die objektive Erlösung in das
 Leben, in den Lebensfocus, hereinnimmt, treibt er mit Nothwendigkeit zur thatsächlichen
 Erfüllung der Erlösung in allen Lebensmanifestationen. Er nur begründet für den
 neuen Menschen auf's Neue jene Lebensgemeinschaft mit Gott, welche die innere
 Grundlage alles sittlichen Handelns ist, und da diese Gemeinschaft nothwendig eine be-
 liebte ist, also zur Gesinnung, zur freien Hingebung an Gott, zur Liebe wird, die

Liebe aber den Gehorsam unmittelbar in sich hat, so muß der Glaube in sich übergehen, denn diese sind die Entelechie seiner selbst, nicht erst seine wei sondern seine unmittelbare Erscheinung und Lebensregung. Denn einmal die Buße, die entschiedene Umkehr von der Sünde zu Gott, nicht bloß als S hinter sich, sondern auch als sein negatives Moment fortgehend in sich; er einem völligen Bruch mit der sündigen Vergangenheit, auf einem durchdringen gericht über das alte Ich und seine bösen Werke, und schließt darum ble recht eigentlichen Herzenshaß gegen die Letzteren in sich, so daß er die Sünde Aeußerungen aus dem Lebenscentrum, aus dem persönlichen Ich ganz au kann also so wenig mit bösen Werken sich vertragen, daß vielmehr schon negative Seite, die Buße, „rechtschaffene Früchte“ bringen muß, Matth. 3, 1 1 — 10. Ferner ist ja das positive Moment und wahre Wesen des Gla daß er mit innigstem Verlangen die in Christo dargebotene *δικαιοσύνη τοῦ ὁ* Herz aufnimmt und dem Menschen völlig zu eigen macht; diese Gerechtigkeit zunächst eine zugerechnete, aber darum nicht unwirksame, eine imputata, aber putativa, sie ist also zugleich ein neues Lebensprincip, ein *ἐν τῇ π* Gal. 2, 20., ein *νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, & eine *δύναμις τοῦ θεοῦ*, 1, 16., welche dem Menschen eine beharrliche Will auf Gott gibt, sein ganzes Ich erneuert und einen „fortschreitenden Umbildu (Ved, die christliche Lehrwissenschaft, Bd. I. S. 582) in ihm hervorruft. der Glaube zugleich sittliche Gemüthsdisposition, Lebensbestimmtheit, Karal sehen schon hier, daß nicht aus den guten Werken die Gerechtigke dern aus der Gerechtigkeit die guten Werke kommen, Gal. 3, der Proceß des Glaubenslebens ist: der durch den Glauben Gerechtfertigte Kind Gottes; in die Herzen der Kinder sendet Gott den Geist seines Sohnel igen Geists; Gal. 4, 6., so daß Christus selbst durch den Glauben in ih wohnt, Eph. 3, 17. Gal. 2, 20., Christus in ihnen und sie in Christo su 8, 1. Joh. 14, 20. 17, 21. Demnach ist das objektive Princip der G des Menschen und damit der guten Werke: Christus selbst, wie er im heili dem Menschen einwohnt.

So ist nun auch die von Kant so sehr gefürchtete Heteronomie des aufgehoben. Die guten Werke sind nicht durch das Gesetz erzwungen, son Aeußerungen des inneren Lebens. „Wo der Geist des Herrn ist, da ist 2 Kor. 3, 17. Wohl bleibt das Gesetz der ausdrückliche Wille Gottes, a über den Gläubigen nicht mehr eine zwingende Gewalt, denn im Glauben ist l liche Wille mit dem göttlichen Eins geworden. Indem Christus, in welsche liche Gesetz seine vollkommene Erscheinung und Erfüllung gefunden hat, das des Gläubigen geworden ist, so bedarf für diesen das sittlich Gute nicht erst ihm selbst liegenden Autorität und Nöthigung, sondern es ist die eigentliche seines eigenen Wesens; in jedem Moment also, wo ihm eine sittliche Ide kommt oder die Mahnung und Möglichkeit zu einem guten Werke nahe tritt, sich in einem affirmativen Verhältniß dazu, und unmittelbar aus seinem Inne erwächst das Wollen und Thun, — nicht weil das gute Werk eine Ford Gesetzes, sondern weil es eine Forderung des eigenen Herzens ist. Dieß der Fall, daß er sich allem Guten gegenüber nicht in dem Stande einer äqui Freiheit findet, sondern es ohne Wahl und Wanken aus der immanenten Koll des eigenen Lebens vollbringt; er müßte sein wahres Selbst in Frage stelle sich stoßen, wollte er bei sich darbietender Möglichkeit eines guten Werkes schwanken, ob er es thun oder nicht thun solle. Hier also hört alle todte G auf und die vollste Freiheit hat sich realisiert, weil der Wille Gottes des eigener Wille geworden und jedes gute Werk eine unmittelbare Aeußerung wirkung des eigenen Wesens und Lebens ist, Joh. 8, 36. Gal. 5, 18. &

aber der Mensch Christum entweder noch gar nicht in sich aufgenommen oder doch zum Object eines bloß intellektualistischen Glaubens, nicht aber zum Leben seines gemacht, so kann er wohl hie und da einzelne ehrbare Handlungen verrichten, er kann es nie dahin bringen, daß alle seine Lebensäußerungen in Gott gethan so ipso gute Werke sind und daß sein ganzes Leben ein στοιχείον oder περιπατεῖν, stetiges Wandeln in guten Werken ist. Hierin liegt auch der Grund, weshalb die nicht einmal den Versuch macht, ein vollständiges Verzeichniß der guten Werke aufzustellen: sie würde sonst das Princip der Freiheit wieder in Frage stellen und die ungränzte Mannichfaltigkeit der guten Werke beschränken. Diese letztere ist in der That unbegränzt. Denn da das in Christo gewonnene neue Leben das ganze Ich, das neue Lebenscentrum des Menschen erfüllt, so muß es von diesem Centrum aus auch alle Manifestationen des Lebens übergehen und alle göttlich geordneten Verhältnisse der irdischen Daseyns verklärend durchdringen. Hierdurch aber wird Beides mit gleicher Bedingtheit ausgeschlossen: sowohl jener stolze Wahn von operibus supererogationis, — denn so wenig der Mensch hinter der Idee des sittlich Guten zurückbleiben soll, so wenig kann er über sie hinausgehen, und Alles, was er zu gewisser Zeit wirklich Gutes thut, hat eben dann für ihn den Charakter einer moralischen Nothwendigkeit, — als auch jener träge Quietismus, welcher das Wesen des Christenthums ausschließlich in das Negative der Schuldverlassung, der Selbstertödtung und Weltverachtung setzt und das Gute erst als Forderung an sich herankommen läßt, ehe er sich zum Handeln entschließt. Leider kann man nicht läugnen, daß sich bei vermeintlich Gläubigen fast überall eine gewisse Indolenz oder wenigstens Ungeschicktheit gegenüber den mannigfachen großen und kleinen, häuslichen, bürgerlichen, politischen und socialen Aufgaben des Lebens findet, ein Mangel an thatkräftiger Energie, welche keineswegs im Wesen des Christenthums liegt. Das will vielmehr auf Grund jenes Negativen auch eine sittliche Erstarrung der Welt durch Neu belebung und Verklärung aller Seiten und Erneuerung des menschlichen Lebens. Während das antike Heidenthum, wo es sich nicht durch die allseitige Unsitlichkeit auflöste, in beschauliche Stoisie, in selbstzufriedenen Intellektualismus verfiel und alle Lebensentwicklung in altersschwacher Apathie ersterben ließ: so wurde das apostolische κίνημα, wo es mit lebendigem Glauben aufgenommen wurde, eine alldurchdringende Regeneration der Einzelnen — und weiter der Nationen, und brachte der ersterbenden Menschheit neue sittliche Kraft und Lebensenergie ein. Diese Erneuerung, dieser „Fleiß zu guten Werken“ muß aber noch immer überall herbeiführen, wo nur wahrer Glaube ist. Damit ist nicht gesagt, daß der Glaube etwa eine schematische Verarmung und Schematisirung des Lebens mit sich brächte und von Allen eine gleiche Bewährung in denselben guten Werken verlangte. Denn allerdings erweckt er in Allen die eine Liebe zu Gott und den Brüdern, aber diese Liebe findet eine verschiedene Bethätigung, als die individuelle Anlage und Weltstellung der Einzelnen vordringen ist. In Jedem gewinnt Christus die Gestalt, welche der individuellen Bezeichnung des Einzelnen entspricht, und wirkt also auch die guten Werke in Jedem nach der individuellen Weise und Lebensaufgabe.

Nach dem Bisherigen muß nun die Frage über die Nothwendigkeit der guten Werke und über ihr Verhältniß zur Seligkeit beantwortet werden. Vor Allem unzweifelhaft gewiß, daß die Schrift gute Werke verlangt. Die an Gott geliebt geworden sind, sollen in einem Stande guter Werke gefunden werden, Tit. 3, 8. Glaube, der nicht thätig ist in der Liebe, ist falsch und todt, Matth. 7, 22 f. 2, 14 ff. Gal. 5, 6.; die Christen sollen seyn ein λαός ἡλωπῆς καλῶν ἔργων, 2 Tim. 3, 17. Eph. 2, 10. 1 Petr. 1 ff. Jeder apostolische Brief enthält ja einen paränetischen Theil. Im Allgemeinen also müssen die guten Werke nothwendig seyn. Fragen wir aber, ob sie das sind, worauf wir im Gerichte Gottes vertrauen und womit wir das ewige Leben erwerben könnten, so antwortet die Schrift mit einem deutlichen Nein. Denn wie die

Apostel den parännetischen Theil ihrer Briefe immer erst auf den dogmatisch lassen, so lehrt uns die Schrift überhaupt nicht fragen: was sollen wir thun wir vor Gott gerecht werden? sondern: was sollen wir thun, wenn wir Glauben gerecht geworden sind? Sie stellt die Werke nicht hin als da auf den wir unsere Seligkeit bauen sollen, sondern als das, worin wir als ja Berufene wandeln sollen, Eph. 2, 20. Da das ewige Leben auf der ge Liebes- und Lebensgemeinschaft zwischen Gott und Menschen beruht, also auf dem Streben des Menschen nach Gott, sondern vor Allem in dem freiwillig hingeben Gottes an den Menschen begründet ist, so ist es, selbst wenn der Mensch gerecht werden könnte, an sich unmöglich, daß er das ewige Leben verdienen könnte; dasselbe kann seinem Begriffe nach nur freie Gnade, nur eine Gnade in Christo Jesu" seyn, Röm. 6, 23. 1 Joh. 5, 11. Joh. 10, 28 und die Empfangnahme von Seiten des Menschen muß eben durch vertretbar Hinnehmen, durch Glauben bedingt seyn. In der That, wenn die Schrift so daß wir nur durch den Glauben, Röm. 3, 22. 28. Eph. 2, 8. Gnade aus Gnaden, Eph. 2, 5. 8. Röm. 3, 24. 11, 6., umsonst (*δωρεάν*), Röm. 3, 24. 11, 6., das ewige Leben empfangen, wenn sie dazu alle eigene Gerechtigkeit des Phil. 3, 9. Röm. 10, 3., jedes Verdienst überhaupt, Röm. 4, 4. 11, 6 besonders das Verdienst der Werke, Röm. 4, 5. 3, 20 f. 28. Tit. 3, 5. 2 Gal. 2, 16., ausdrücklich ausschließt: so kann für den evangelischen Ehrer gewisser seyn, als daß der Mensch, auch der wiedergeborene, nicht selbst Werke die Seligkeit sich als einen Lohn verdienen kann. Dieß kann schon in der Fall seyn, weil auch die Werke der Wiedergeborenen noch unvollkommen Wohl heißen die Christen die „Vollkommenen,“ 1 Kor. 2, 6. Phil. 3, 15. Sie jedoch nicht deshalb, weil sie in sittlicher Beziehung wirklich schon schloß werden nur deshalb, weil sie um der Rechtfertigung willen im Stande eines Wissens stehen und mit Wissen und Willen nicht sündigen mögen, für das trotz ihres sittlichen Ringens doch noch sündhaft an und in ihnen ist, immer um des Verdienstes Christi willen erbitten und empfangen. Was aber pirischen Zustand betrifft, so bekennt Paulus von sich selbst, daß er keines vollkommen sey, Phil. 3, 12., und Augustinus sagt nicht ohne Grund: „justitia Sanctorum in hac vita magis remissione peccatorum constat, in perfectione virtutum.“ (Bei Chemnitz a. a. O. S. 184). Wenn der Mensch sittliches Wohlverhalten das ewige Leben selbst verdienen wollte, so müßte der Mensch nach Leib, Seele und Geist, 1 Thess. 5, 25., und in allen seinen äußerungen, Jak. 2, 10., der absoluten Norm der Gerechtigkeit Gottes vollständig seyn, Gal. 3, 12. Eine solche vollkommene Heiligkeit ist aber sowohl in drückliche Worte der heiligen Schrift, Röm. 3, 20. 23. Gal. 2, 16. 3, 11. 1 Joh. 1, 8., als gegen die christliche Erfahrung. Denn auch die Wiedergeborene keine absolute Neuschöpfung, welche des Menschen Natur und Wesen mit einem umwandelte; zwar ist in ihr durch den nun im Menschen wohnenden Geist die Macht der Sünde gebrochen, aber nicht jede Nachwirkung derselben plötzlich gemacht; ihre völlige Ausscheidung kann nur das Resultat eines langen und Kampfes seyn und, so lange wir „im Fleische“ wallen, überhaupt nicht erreichen. Je mehr daher das sittliche Bewußtseyn im Menschen erstarkt, desto mehr fällt auch das beste Werk noch irgendwie mit der im Fleisch wohnenden Sünde zusammen. So fällt aller Selbstruhm dahin, Röm. 3, 27. Eph. 2, 9., und Jedem, der Werke traut, d. h. nach der Norm des Gesetzes das ewige Leben in nimmt, gibt Paulus mit schneidender Schärfe zu bedenken, daß er sich selbst Fluch des Gesetzes stelle, Gal. 3, 10. Uebrigens können die guten Werke das ewige Leben nicht verdienen, weil sie ja überhaupt kein Verdienst darstellen sind, sondern Wirkungen der erlösenden Gnade. Nach katholischer

uß der Mensch, wie wir sahen, sich nicht bloß durch die Werke der Buße dazu, daß Gott ihm die Gerechtigkeit infundire, prädisponiren, sondern diese Gerechtigkeit selbst wird im Grunde auch nur als ein göttlicher Beistand gefaßt, mit dessen Hilfe der Mensch nun selbst aus eigener Kraft das Wohlgefallen Gottes und das ewige Leben gewinnen soll, so daß die guten Werke auch dann nicht die Wirkung der Gnade, sondern als Verdienst der, durch die Gnade nur unterstützten, Kraft des Menschen sind. Es kann hier also überhaupt nicht zu einer völligen Erneuerung des Menschen kommen, wenn der Mensch wird mit dem Geist der Gnade nie völlig eins; er kann nicht sagen: Christus ist mein Leben; nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir; aber eben darum sind auch seine Werke nicht wahrhaft gut, denn sofern sie aus dem Fürsichseyn des Menschen hervorgehen, sind sie auch von der menschlichen Sünde inficirt, und können also dem heiligen Gott nicht wohlgefallen, weil sie nicht durch Christi Gerechtigkeit geheiligt sind. Im Gegensatz zu diesem Dualismus lehrt unsere Kirche auf Grund der Schrift eine wahre und völlige Lebensgemeinschaft des Gläubigen mit Christo, daß jener in Christo und Christus in ihm ist. Alles, was nun der Mensch tut, das thut er aus dieser Gemeinschaft heraus; sofern also ein Werk gut ist, kann es nicht sich als Verdienst anrechnen, denn sobald er sich von Christo isolirt denkt, ist er der sündige Mensch, aus dessen Herzen nichts Gutes kommt; sofern aber ein Werk noch nicht vollkommen ist, wird es von Christi Verdienst gedeckt und um desselben willen von Gott wohlgefällig angesehen. So ist Christus nicht nur im Akt der Rechtfertigung unsere Gerechtigkeit, sondern bleibt es auch im Proceß der Heiligung, und die guten Werke sind nicht darum gottwohlgefällig, weil sie diese vereinzelt, dem Gesetz entsprechenden Handlungen sind, sondern darum, weil sie aus dem Glauben, und aus einem mit Christo fest geeinten und durch ihn geheiligten Herzen kommen. Nur so, wenn das Vertrauen des Christen ganz allein auf Christo ruht, kann er zu einem festen Frieden kommen, während er, wenn die Werke um ihres Verdienstes willen zum ewigen Leben nothwendig wären, niemals eine feste Gewissensüberzeugung haben könnte, ob sie auch vor Gottes Gericht genügen würden.

Dennoch ist nach obigen Schriftausfagen den guten Werken die Nothwendigkeit nicht abzuspochen. Nothwendig nämlich sind sie unläugbar schon für den Glauben selbst. Wir sahen ja, wie dieser auf einer nicht bloß vorübergehenden, sondern leidenden Buße beruht, d. i. auf der schweren Erfahrung, daß die Sünde der alleinige Grund alles Verderbens ist, und wie er seinem positiven Inhalte nach die gewisse Ueberzeugung ist, daß Christus der Heiland — und zwar dadurch ist, daß er der Erlöser von der Sünde und der Befreier zum wahren Leben ist. So kann der Glaube überhaupt schon nicht anders entstehen, als aus dem Verlangen nach Gerechtigkeit, darum nicht bestehen ohne die sittliche Bethätigung dieses Verlangens. Durch die Verkörperung des Glaubens empfangene Rechtfertigung ist der Mensch in die Kindschaft Gottes aufgenommen, der heilige Geist hat in ihm Wohnung gemacht und eine so innige Lebensgemeinschaft zwischen ihm und Christo geschaffen, daß Christus der Quell- und Mittelpunkt seines Lebens und gleichsam sein wahres Ich geworden ist. Ein solcher Glaube aber — ohne Werke, eine solche (zugerechnete, aber doch reale) Gerechtigkeit — würde Heiligung würde geradezu den Begriff der Persönlichkeit zersprengen. Denn Persönlichkeit ist die centrale Lebenseinheit, in welcher das Seyn mit dem Selbstbewußtseyn unablässiger Wechselwirkung steht, und dieses mit jenem sich immer mehr in Identität setzen strebt. Dies Streben liegt jedem Willensakte zu Grunde, und nur in dem Maße, als es gelingt, realisirt sich der Begriff der Persönlichkeit. Wer also ein „besserer Heiliger“ ist, in dem ist zugleich mit diesem seinem idealen Wesen die Nothwendigkeit gesetzt, der Verwirklichung der Heiligung nachzustreben. Die Heiligung ohne Rechtfertigung ist pharisäischer Selbstbetrug oder Heuchelei, die Rechtfertigung ohne Heiligung aber eine qualvolle Abstraktion, eine Idee, die nicht zur Erscheinung kommt, ein todgeborenes Kind. Die Heiligung verwirklicht sich aber besonders in den guten

Werken. Wo der Glaube Wahrheit und Leben ist, da vermittelt er dem einen realen Besitz und eine objektive Kraft; jener Besitz aber, die Gerechtigkeit ist zugleich sittliche Aufgabe, jene Kraft, das Wirken des heiligen Geistes, subjektives Princip. Im evangelischen Glauben ist also jener katholische Dualismus überwunden und das Göttliche wahrhaft mit dem Menschen geeint. Hat der durch den Glauben Gott in sich aufgenommen, so hat er auch den Willen in sich aufgenommen, das göttliche Gesetz, Röm. 7, 22; der Christus, welcher im Glauben in seinem Herzen wohnt, Eph. 3, 17., ist in ihm nicht als eine bloße Abbildung, sondern als der reale, lebendige Erlöser ohne Unterlaß seine erlösende Kraft in Wirksamkeit setzt. Denn ist der von der Welt gesandte Christus die absolute Erscheinung der Liebe Gottes, Joh. 1, und also der Glaube an Christum das Anschauen dieser Liebe, so ist der Mensch nun auch wesentlich immanent und wandelt auch sein Wesen in der Liebe. Die Liebe aber ist des Gesetzes Erfüllung und die Mutter aller guten Werke. Das Recht also heißt das Evangelium *ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Ἰησοῦ*; es ist nicht bloß eine Glaubenslehre, sondern eine Lebensordnung, *καὶ τὸ ἀποδοῦναι τὸν νόμον τῆς ἀμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου*, Röm. 8, 2. Es ist nicht ein Gesetz, welches dem Menschen äußerlich gegenübersteht, sondern mit dem vollkommenen Ebenbild Gottes und vollkommenen Urbild des Menschen, den Gläubigen ein Gesetz des eigenen Herzens, die sittliche Substanz des eigenen Lebens, also „das vollkommene Gesetz der Freiheit“, Gal. 3, 12., geworden. Die Werke nichts Anderes als das unmittelbare Sichausleben des Glaubens (s. oben); das wäre ein Zerreißen des Inneren nach seiner inneren Wurzel und seiner äußeren Auswirkung. Wohl aber Glaube und Sünde im schärfsten Sinne einander entgegengesetzt werden für das Subjekt selbst unerträglicher Widerspruch, 2 Kor. 6, 14 ff. Gal. 2, es folgt aus dem Bisherigen, daß es nicht genug ist, zu sagen, die Werke sind die nothwendigen Früchte des Glaubens, denn auch dann wäre das Verhältniß beider noch immer ein ziemlich äußerliches, und die Werke wären für den Glauben selbst eigentlich gleichgültig. Das können sie aber nicht sein. Denn wenn man als den allein ächten Glauben eine *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη* verlangt, vgl. 1 Kor. 13., oder wenn er sagt, daß wer das gute Gewissen von sich selbst trennt, der Glaube Schiffbruch leidet, 1 Tim. 1, 19., wenn Jakobus zeigt, daß der Glaube ohne Werke „todt an ihm selber“ ist (*νεκρὰ κατ' ἑαυτὴν*), 2, 17., und diesen einem Leibe ohne Seele vergleicht, B. 26: so müssen Glaube und Werke so innerer Einheit stehen, daß sie eben unzertrennlich sind, also auch der Glaube ohne Werke entbehren kann, wenn er überhaupt seinem Wesen entsprechen soll. Der Glaube ohne Werke unmächtig und todt an ihm selber ist, so sind die Werke ohne Glauben und Leben des Glaubens selbst eingeschlossen, und dieser ist in sich selbst lebendiges und immerfort Wirkendes. Vgl. Luther's Vorrede zum Römerbrief aber die Werke für das subjektive Bestehen und für die begriffsmäßige Wahrheit des Glaubens nothwendig, so sind sie mittelbar auch für die Seligkeit nothwendig, in sich selbst nichtiger Glaube ist auch zur Empfangnahme der Seligkeit unfähig; er ist nach Augustin's treffendem Ausdruck „eine verdorrte Hand“. Nicht nur Jakobus, sondern ebenso Christus selbst und seine übrigen Apostel 1 Kor. 13, 21. 25, 41—46. 1 Kor. 13. Gal. 5, 6. 1 Joh. 2, 4.

Indessen stehen die Werke auch unmittelbar in Beziehung zur Seligkeit negativ dadurch, daß der Seligkeit das Gericht vorangeht, dieses aber durch die Werke geschieht. Nach übereinstimmender Aussage der Schrift steht es fest,

*) Jakobus hat bei seinen Auseinandersetzungen nicht diesen wahren, sondern diesen Glauben im Auge.

des Menschen die Norm sind, nach welcher ihm von dem Herrn das Urtheil gewirkt, ob er zur Seligkeit oder zur Verdammniß eingehen soll. Vergl. von ihm selbst die Aussprüche Matth. 7, 21. 16, 27. 25, 31 ff. Luk. 13, 9. Joh. 15, 6; von Johannes Dffb. 2, 23. 20, 11—13. 22, 12; von Petrus 7; von Paulus Röm. 2, 6. 10. 1 Kor. 3, 8. 2 Kor. 5, 10. Aus dem oben an Begriff der Werte aber ergibt sich, daß die Werte diese Bedeutung nicht als diese einzelnen Akte, sondern als die faktische Manifestation der durch den Glauben oder Unglauben begründeten ethischen Grundstellung des Menschen; nicht das einzelne Werk entscheidet, sondern das Werk als Offenbarung der sittlich-religiösen Haltung des inneren Lebens oder als dasjenige, worin „der Rath der Herzen“, 1 Kor. 2, 11 *τὰ κρυπτά τῶν ἀνθρώπων*, Röm. 2, 16; *τὰ κρυπτά τοῦ σκότους*, 1 Kor. 4, 5), sich offenbart und in objective Wirklichkeit getreten ist. Die Gesamtschuld des Menschen, ist eben der Mensch selbst nach der Stellung, die er selbst zur objektiven Weltordnung Gottes gegeben hat. Weil die Werte die objektive Erfüllung und tatsächliche Offenbarung der innerlich vorhandenen Zuständlichkeit sind (1 Kor. 5, 10.), so muß dann das eigene Gewissen des Menschen dem nach ihnen ziehenden Gericht seine Zustimmung geben, „auf daß Gott Recht behalte in seinen Reden und rein bleibe in seinem Richter“, Psalm 51, 6.

Es ist nun aber diejenigen, welche nicht im Stande guter Werke, also vielmehr im Stande böser Werke — denn Indifferenz ist hier nicht möglich — erfunden werden, das ewige Leben eingehen können, ist unabänderlich in der Heiligkeit Gottes. Jede Religion beruht auf der Gewissensüberzeugung, daß das Göttliche das Heilige ist und daß der Mensch sich heiligen muß, um dem Göttlichen nahe zu kommen.

Der Gegensatz des Wesens schließt die Gemeinschaft des Lebens aus. Das Christenthum als die absolute Religion ist auch am Tiefsten von dieser Ueberzeugung durchdrungen. Hier ist die Heiligkeit eine grundlegende Eigenschaft Gottes; nicht es: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, der Herr euer Gott“, 1 Petr. 1, 19, 2., und zwar nicht bloß für das alttestamentliche, sondern eben so auch für das neue testamentliche Volk Gottes, 1 Petr. 1, 15 f. Weil Gottes Auge so rein ist, Böses nicht sehen mag, Hab. 1, 13., so wird er zu einem verzehrenden Feuer für die Gottlosen, Hebr. 12, 29. 10, 27. Das ist auch eine so unzweifelhafte Aussage der Offenbarung, eine so fühlbare Versicherung des Schuldbewußtseins, daß es selbst für die Sündigen keines Beweises bedarf. Auch durch die ganze Heilsoekonomie wird dies bestätigt. Nur die Sünde hatte die Menschen von der Gemeinschaft Gottes ausgeschlossen; die Sünde wieder in ihnen auszutilgen und sie dadurch wieder zu jener Gemeinschaft fähig zu machen, das ist eben der Zweck der Erlösung, Eph. 5, 26 ff. 2, 9 ff.; und der Geist, welcher die subjektive Verwirklichung der Erlösung bewirkt, ist der heilige, weil all' sein Wirken ein heiligendes ist. Darum ist die „Berufung“ ein „heiliger Ruf“, 2 Tim. 1, 9., eine Manifestation der Offenbarung Gottes und ein Heiligungsakt an dem Menschen, 1 Theff. 4, 7.; vgl. v. Hofmann, die heil. Schrift N. Testaments. I. S. 218 f. Auch die Erlösung soll also nicht eine Erlösung nicht überflüssig, sondern vielmehr wieder möglich und wirklich sein.

Durch die Erkenntniß Christi gibt Gott *πάντα τῆς θείας δυνάμεως αὐτοῦ ἐν ζωῇ καὶ ἐν σώσει*, 2 Petr. 1, 3; der Erlöste kann, Röm. 6, 14., und darum auch der Sünde widerstehen, 6, 2. 16 ff. 7, 6. 12, 2. 1 Joh. 2, 4—6; dankbar, Gott und dem Nächsten in Liebe zu dienen, d. i. der Erfüllung des Gesetzes in allen guten Werken nachzustreben, Röm. 8, 11. 13, 8 ff. Kol. 3, 12 ff.; auf den Tag Christi lauter und unanständig sein, erfüllt mit Früchten der Gerechtigkeit, Phil. 1, 10 f. 2, 15. 1 Theff. 3, 13. 5, 23. 1 Tim. 6, 14. 2 Petr. 3, 14. Denn ein Christ, der einmal erleuchtet ist und geschmeckt hat die himmlische Freude und theilhaftig geworden ist des heiligen Geistes, Hebr. 6, 4., nicht fleißig zu den guten Werken ist und wissentlich mit bösen Werken umgeht, so ist das nicht bloß

eine verzeihliche Schwachheit oder passivt Indolenz, sondern ein Verachten und Kampfen der ihm mit der Gerechtigkeit Christi geschenkten Heiligungskräfte, potentielle Sünde, eine solche Schuld, welche den Gnadenstand aufhebt, Röm. 8, 7. 1 Tim. 1, 5, 8. 6, 10. Vgl. Conf. Aug. art. XII. Art. Sm. P. III. art. III. p. 328. Conc. Epit. IV. Neg. III., und darum vom Reiche Gottes ausschließen muß, 1 Kor. 6, Gal. 5, 21. Eph. 5, 5. Kol. 3, 6. Phil. 3, 18 f. Luk. 18, 27. Hebr. 10, 24. Die Werke sind also allerdings nicht *causa efficiens* oder *meritoria*, wohl aber eine unerlässliche Bedingung der Seligkeit, Hebr. 12, 14. 2 Theff. 2, 13. 1 Joh. 3, 9. jedoch „sind sie auch da nicht gemeint als etwas neben dem Glauben Stehendes, noch äußerlich zu ihm Hinzukommendes, sondern als das dem Glauben entsprechende (innere und äußere) Verhalten, welches ihm gar nicht fehlen kann, und worin er ihm wesentliche Bethätigungsform hat“ (Thomasius a. a. O. 3. Th. 2. Abth. S. 6.). In diesem Sinne gibt der Herr selbst in der Bergpredigt, die keineswegs bloss *via evangelica*, sondern eine allgemeine Lebensnorm für alle Jünger Christi als eine Darstellung der Gerechtigkeit, ohne welche Niemand in's Himmelreich kommen kann.

Diese negative Beziehung zur Seligkeit kann aber den Werken nur dann kommen, weil sie zugleich in einer positiven Beziehung zu ihr stehen, in dem Verhältniß einer nicht äußerlichen, sondern organischen Nothwendigkeit. Im Irdischen wird das Jenseits; im irdischen Leben qualificirt sich der Mensch für das ewige Leben, sei es zur Seligkeit oder zur Verdammniß. Denn das letztere steht mit dem irdischen Leben in Continuität theils schon durch die bleibende Identität des Selbstbewußtseyns, so daß die Erinnerung an das irdische Leben und Wirken von bedeutendem Einfluß auf den Zustand der Seele im Jenseits seyn wird, theils aber und noch weit mehr durch die nachhaltigte Wirkung, welche die Werke auf die ethische Zustandsbildung der Seele selbst üben. Die Seele kann dort nichts Anderes seyn, als was sie im Irdischen worden ist. Jedes Werk, jede ethische Lebensbethätigung wirkt tief in die Seele hinein; denn jeder Willensakt ist zugleich ein Sichselbstbestimmen, so daß kein Mensch weder ein gutes noch ein böses, verloren geht; denn es ist nach Innen hinein die Gestalt zur Gestaltung des individuellen Lebensstypus: „die Werke folgen nach“, Off. 14, 13. Die Werke haben in der Seele selbst einen Niederschlag und geben ihr die eigenthümliche Substanz. Steht es fest, daß der Tod als ein nur physischer Vorgang die Qualität der Seele nicht plötzlich umwandeln kann, daß diese vielmehr das Resultat des gesammten Lebenswerkes ist, und daß doch eine ganz bestimmte Beschaffenheit der Seele eigen seyn muß, wenn sie überhaupt zur Theilnahme am himmlischen Leben seyn soll, so läßt sich nicht läugnen, daß die Werke, sofern sie eben der Seele eine bestimmte Signatur geben, von entscheidendem Einfluß für das ewige Leben sind. Wessen Wandel nicht schon jetzt im Himmel ist, der wird durch den Tod allein nicht geschickt werden. Um dort sich selig fühlen zu können, muß man in dem irdischen Sinn und in die himmlische Lebensordnung sich eingelebt haben. Die Seligkeit in der vollkommenen Liebesgemeinschaft zwischen Gott und den Seligen dieser unter einander besteht, so muß eben die Seele schon in der Liebe leben, um in jenes Liebesleben eintreten zu können. Darum ist auch für die Gläubigen das Irdische in seinem ethischen Inhalte nicht aufgehoben, sondern soll sie zu jenem Leben der Seligen erziehen und heranbilden; die guten Werke, welche immer Werke der Liebe sind, es gegen Gott oder gegen den Nächsten, sind, sollen der Seele die Gestalt der Seligkeit geben, welche die eigentliche Substanz der Seligkeit seyn wird, gleichsam als ihren individuellen Charakter aufprägen und die heilige Lebensordnung, welche allein im Reiche Gottes zu ihrem eigenthümlichen Selbstleben machen. Der Wille Gottes ist und bleibt die Weltgesetz auch für die Ewigkeit; im Glauben ist zwar der Mensch in eine empirielle Einheit mit diesem göttlichen Willen eingetreten, allein er muß nun auch wirklich ganz zu seinem eigenen Willen machen, und dazu bedarf es jener unablässigen Uebung in guten Werken, in welchen er seinen Willen ganz dem in

propheten Willen Gottes unterordnet und zu einem Vollstrecker desselben macht. Erst der heilige Gotteswille endlich das innerste Lebensgesetz des Menschen selbst, nur dann kann er dort, wo Nichts als dieser Wille Gottes gilt, seiner Seele Lust eben finden. Denn wenn das Gute die verwirklichte Idee des Menschen ist, so kann auch nur im Guten seine Vollbefriedigung und Seligkeit finden. Derjenige welcher in bösen Werken, d. i. in Werken der Selbstsucht seiner Seele unausgesprochen den Charakter der Selbstsucht aufgeprägt hat, würde auch im Himmel die Hölle finden. Darum beruht es durchaus auf einer inneren Nothwendigkeit, daß die fleischlichen Leidenschaften wider die Seele streiten, 1 Petr. 2, 11. Gal. 5, 17., daß die, welche nach dem Leben leben, sterben müssen, Röm. 8, 13., daß wer Sünde thut, der Sünde Knecht wird und nicht ewiglich im Hause Gottes bleiben kann, Joh. 8, 34 f. Ist die Sünde überwunden, so arbeitet jedes böse Werk an der Selbstzerstörung der Seele, indem es die Seele immer tiefer in die Knechtschaft der Sünde zieht und also immer unfähiger und unfählicher für das göttliche Leben macht. Die erstorbene Rebe kann eben ihrer natürlichen Beschaffenheit nach nicht Theil haben an dem Leben der Vollendeten. Indem die bösen Werke, je nachdem sie gut oder böse sind, der Seele einen habituellen Charakter einprägen, stehen sie mit diesem selbst in einem organischen und realen Zusammenhang.

Gerade Paulus, der entschiedenste Prediger der Glaubensgerechtigkeit, ist es, der diesen organischen Zusammenhang zwischen hier und dort, zwischen den Werken im zukünftigen Leben hervorhebt. Neue sind die Saat, dieses die Ernte. — Gal. 6, 7. Röm. 6, 21 f. 8, 13. —

Dennoch muß unverbrüchlich stehen bleiben das trostreiche Wort: „aus Gnaden seid ihr selig geworden, durch den Glauben; und dasselbige nicht aus euch, Gottes Gabe ist nicht aus den Werken, auf daß sich nicht Jemand rühme.“ Eph. 2, 8. 9. Der Glaube allein empfängt die Rechtfertigung, die Kinderschaft und das ewige Leben, und nicht als Verdienst, sondern aus Gnaden. Die guten Werke können und sollen nicht bewirken, daß wir die Gnade Gottes empfangen und selig werden, sondern sie sollen nur mithelfen, unsere Berufung und Erwählung festzumachen, 2 Petr. 1, 10., daß wir im Stande der Gnade bleiben und der Seligkeit immer mehr entzünden. Das zukünftige Heil hängt ab von der inneren Zuständigkeit des Menschen, ob er Christo zugehörig und darum für das Leben aus Gott erschlossen, oder Christo geschieden und darum auch für das Leben aus Gott verschlossen ist. Diese Zuständigkeit ist allein begründet im Glauben (resp. Unglauben), und darum auch das Heil schließlich durch den Glauben allein bedingt. Denn auch die Werke sind ja, wie wir gesehen haben, ihrem ethischen Werthe nach durch diese innere Grundstellung bedingt; gute Werke insbesondere konnten nur in Folge der Erlösung geschehen, sind also subjektiv dem Glauben, objektiv durch Christum vermittelt, durch das Bleiben des Menschen in Christo und Christi in dem Menschen, Joh. 15, 4. 5., so daß nicht sie, sondern der Glaube die causa instrumentalis der Seligkeit ist. Dazu kommt, daß auch die Kinder der Wiedergeborenen doch noch von der innewohnenden Sünde befecht sind, darum sind sie nicht solche, sondern immer nur in Einheit mit ihrer Wurzel, der Lebensgemeinschaft mit Christo durch den Glauben, also im Grunde auch nur durch den Glauben, wohlgefällig sind.

Damit wird aber nicht ausgeschlossen, daß die guten Werke sowohl im zeitlichen als im ewigen Leben ihren besonderen Lohn empfangen. Jedenfalls wird dieß von der heiligen Schrift ganz unzweifelhaft gelehrt. *Ἐναποτος τὸν ἴδιον μισθὸν λήψεται τὸν ἴδιον κόπον*, 1 Kor. 3, 8. 14. Der Reiche kann durch Werke der Barmherzigkeit sich einen Schatz im Himmel sammeln, Matth. 19, 21. 1 Tim. 6, 19. Hebr. 13, 16., und selbst das geringste Werk der Liebe soll seinen Lohn empfangen, Matth. 25, 2. Vgl. überhaupt: Luk. 14, 14. 13, 6—9. Matth. 5, 12. Joh. 5, 14. 12, 25. 1. 16, 27. 1 Joh. 3, 22. (Weiß, der Johanneische Lehrbegriff, S. 173), Gal.

6, 9. Eph. 6, 8. Kol. 3, 24. 25. 2 Theß. 1, 6. Hebr. 11, 6. Und zwar ist zu achten, daß auch innerhalb des ewigen Lebens ein verschiedener Lohn nach dem verschiedenen Maaß und Werth der Werke stattfinden wird, so daß die Werke nicht das Seligwerden, wohl aber für die verschiedenen Stufen des Seligseyns Einfluß sind. Vgl. 1 Kor. 3, 8. Matth. 5, 19. 10, 41. 19, 28. 30. 25, 14—1 Kor. 15, 41. 1 Tim. 3, 13. Der Grund hiervon liegt ohne Zweifel darin, daß größere Treue in der Benutzung der geschenkten Gnadenkräfte, der größere Fleiß der Uebung der guten Werke die Seele nach dem Obigen immer fähiger und empfänglicher macht für die Aufnahme des göttlichen Lebens. Aber auch dieser Lohn ist Gnadenlohn; Gott gibt ihn, weil er ihn aus freier Gnade verheißen hat (1 Tim. 1, nicht weil er gleichsam als Schuldner dazu verpflichtet wäre, non ex debito, sed gratia (Röm. 4, 4). Die Gnade jedoch schließt nicht aus, daß Gott nach der verschiedenen Arbeit auch verschiedene Stufen der Herrlichkeit zuweist. Ja, wenn es ausdrücklich der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes zugeschrieben wird, daß er des Lohns der Arbeit der Liebe nicht vergißt, Hebr. 6, 10. Offb. 22, 11. 12., und besonders denen, die um Christi willen Verfolgung leiden, reicher Trost im Himmel verheißen wird, Matth. 5, 12., so erscheint der Lohn zwar nicht als schuldige Remuneration für die Leistungen des Menschen, wohl aber als „eine sittliche Ausgleichung innerhalb der göttlichen Weltordnung“ (Schentel, die christliche Dogmatik, Bd. II, S. 1112), jedoch dieß auch immer auf Grund der Gnade.

Vergl. Selnecker, de justificatione hominis coram Deo et de bonis operibus. Lips. 1570. — Spener, Evangelische Glaubensgerechtigkeit. Frankf. 1684
J. S. Franz Beyer.

Berkmeißter (Benedikt Maria von), katholischer Theolog, ein vielgeachteter und vielgeschmähter Vertreter des Josephinismus („unter den Reformatoren seiner Zeit zu jener Zeit der geistvollste, consequenteste und kühnste“, sagt Bahl von ihm — etwas zu panegyrisch — in seinen Denkwürdigkeiten S. 151), ist geboren zu Altdorf (in Oberschwaben) am 22. Oktober 1745. Als ein begabter Junge wurde er, seinem innigen Wunsche gemäß, von den unbemittelten Eltern für den geistlichen Stand bestimmt; nachdem er aber in seinem Geburtsorte und später in Schongau I Elementarunterricht absolviert hatte, begnügte er sich nicht mit der Ausübung des Priesters werden, sondern wurde Mönch, indem er 1764 das Noviziat antrat und 1765 die Ordensgelübde als Benediktiner ablegte, worauf er 1765—67 in der Reichsabtei Reichenheim und 1767—69 nach dem Willen seines Abtes in Benedictbeuren Theologie studierte. An letzterem Orte waren es vornehmlich die orientalischen Sprachen und die Exegese, womit er sich eifrig beschäftigte. Unter seinen Lehrern daselbst rühmt er (s. die Vorrede zu seinen Predigten, Ulm 1815. III. Bd. S. XV.) besonders den Pater Regidius Bartscherer, Lehrer der Dogmatik; er erzählt, daß er oft zu diesem gegangen sei, um ihm seine Zweifel an der Richtigkeit dieses oder jenes Beweises in den dogmatischen Lehrbüchern vorzutragen; lächelnd habe ihm der Pater entweder zugestanden, daß er Recht habe, oder habe er ihm über die schwächeren Zweifel hinweggeholfen. Er wurde schon im Kloster der freie Forschungstrieb, der sich mit traditionellen Argumenten nicht beschwichtigen läßt, in ihm genährt. Daher schien ihm auch unter dem Schutze des Mysteriösen in der üblichen Lehr- und Predigtweise gerade die Hauptsache, die Moral, vernachlässigt: „zwar war ich selbst Mönch“, sagt er (ebendas. S. VI), „aber Gellert's moralische Vorlesungen und andere ähnliche Schriften der Protestanten auf jener Periode“ (die also den Weg auch durch die Klosterpforte gefunden haben müßten) „machten mir frühzeitig das Ueberspannte und Unhaltbare der Mönchsmoral fühlbar, und mochte sie mit den Aussprüchen des Evangeliums oder der Vernunft vergleichen. Weder die Probabilisten noch die Probabilioristen, weder die Liberalen noch die Aristen unter den katholischen Morallehrern sagten seinem scharfen Wahrheitsfinne die gefundenen Gefühle zu — er fand, was er suchte, in Gellert's Vorlesungen, in Selbst-

sgeschichte Jesu, in Mosheim's Sittenlehre. Wie genau er schon beobachtete, bezengt folgende Aeußerung (ebendaf. S. XXVII): „Die Leidenschaften treten da“ (im Klosterien nämlich) „um so ungehinderter hervor, je weniger die Mönche nach abgelegten Klüben durch die Furcht, im ruhigen Gemüthe des Klostervermögens gestört zu werden ihre bequeme Lebensart verlassen zu müssen, beunruhigt werden. Es gibt nirgends viele Originale, als in den Klöstern. Die Bußübungen und sogenannten Mortifikationen gleiten über den festen Kern der Sinnlichkeit hinweg, und der innere Mensch lebt, wozu ihn die Entwicklung seiner Neigungen und seines Temperaments macht. Ich will dadurch nicht sagen, daß es nicht edle Menschen in den Klöstern gab: aber sie gegen den Adel ihrer Anlagen schon mit sich in die Einsamkeit, und ich glaube, daß unter günstigen Umständen von außen in der Welt eben so edle Menschen wie in den Klöstern geworden wären.“

Die Klosterbibliothek muß reichlich ausgestattet gewesen seyn, denn die alten Klassiker, die deutschen, englischen und französischen Philosophen, und selbst die deutschen Dichter und Prosaisien (S. IX) wurden gelesen. Im Jahre 1769 empfing Werkmeister die Klosterweihe, und unmittelbar darauf ward er als Novizenmeister in Neresheim verwendet, als welcher er Philosophie zu lehren hatte. Zum gleichen Lehramt nach Freyburg versetzt, wirkte er dort am bischöflichen Lyceum von 1772—1774; sofort ward er Secrer des Reichsprälaten, Archivar und Bibliothekar in Neresheim, folgte jedoch 1778 erstmals einer Berufung nach Freyburg, um dort bis 1780 die Professur der Philosophie und bis 1784 das Amt des Direktors sämmtlicher Studien, die Professur des Kirchenrechts und das Bibliothekariat zu bekleiden. Dort lernte ihn auf einer Reise Herzog Karl von Württemberg kennen; alsbald berief ihn dieser als seinen Hofprediger nach Stuttgart. Karl war ein höchst aufgeklärter Katholik; Werkmeister hatte daher freie Hand, nicht nur zu predigen, wie er es für gut hielt, sondern auch im Ritus der Hofkirche allerlei Reformen vorzunehmen. Ein Dokument davon liegt vor in dem Gesangbuch nebst angehängten öffentlichen Gebeten zum Gebrauch der herzoglich württembergischen katholischen Hofcapelle“, I. Bd. 1784. II. Bd. 1786, das ganz im Style der damaligen Hymnologie und Liturgik abgefaßt ist und eine Menge protestantischer Hymnen und Melodien enthält. „Seine herzogliche Durchlaucht wollte nämlich“, wie die Vorrede sagt, „in diese Sammlung nur solche Gesänge aufgenommen wissen, die das christliche Christenthum empfehlen und von allen Christen unseres Vaterlandes mitgetragen werden könnten, ohne daß sie in ihrer Andacht durch Stellen gestört würden, welche ihrer inneren Ueberzeugung Gewalt anthun.“ Da aber deutsche Gesänge der Gattung nach Art des evangelischen Chorals in den Rahmen des katholischen Ritus leicht einzufügen sind, so mußte auch hieran Eins und Anderes geändert werden; wurde z. B. aus der sonntäglichen Vesper ein dem protestantischen Cultus sehr ähnlicher Akt gemacht, indem nach der Christenlehre ein deutsches Lied gesungen, dann ein Abschnitt aus der Bibel gelesen, „die schwereren Stellen deutlich erklärt, besonders moralische Betrachtungen und Lehren für das Herz eingemischt, endlich aber diese nachmittägliche Gottesverehrung durch Fortsetzung des anfangs gewählten Liedes und durch ein stiftiges Gebet in deutscher Sprache beschloffen“ werden sollte. (Vorrede zum II. Bde. des Gesangbuchs). Uebrigens beschränkte sich all' das lebiglich auf die Hofkirche, da selber dieser im alten Herzogthum nirgends katholischer Gottesdienst geduldet war.

Vom Jahre 1787 an hatte Werkmeister körperlich viel zu leiden; Kopfschmerzen und Schwindel machten es ihm sehr schwer und während der letzten Lebensjahre des Herzogs unmöglich, noch zu predigen. Diese Jahre brachten ihm aber noch andere Vergniffe. Der präsumtive Thronfolger Ludwig Eugen, Karl's Bruder, war als bigotter Katholik bekannt, und Werkmeister, wie seine gleichgesinnten Collegen, Mercy und Mayer, eiferten sich darauf gefaßt machen, daß dem Tode Karl's ihre Entlassung ohne irgend eine Entschädigung auf dem Fuße folgen werde. Werkmeister gebrauchte darum die Vorrede, auf Fremdesrath schon 1790 den Prälaten von Neresheim um seine Säkularisation

anzugehen und sofort bei Kaiser Leopold um primas procos auf ein Kanonikat in Speyer zu bitten. Das erstere wurde gewährt; aber wie Leopold Alles, was nach Joseph's Sinne war, schon aus diesem Grunde haßte, so ward auch Wertmeister abgewiesen. Der Herzog starb 1792; sein Nachfolger schätzte zwar Wertmeister nicht augenblicklich weg, gab ihm aber sattfam zu fühlen, daß er keine persona grata sey; 1794 folgte seine und Mayer's wirkliche Entlassung mit der schimpflichen Pension von 300 Gulden. Merchy ging freiwillig. Statt dieser Männer sah man fortan Franziskaner und Kapuziner am Hofe aus- und eingehen. Es gereicht dem Reichsprälaten Michael — (dem letzten Abte von Heresheim; sein Geschlechtsname war Dohler; er starb zu Dillingen im J. 1815) — zu großer Ehre, daß er, obwohl Wertmeister dem Klosterverbände nicht mehr angehörte, dennoch ihm ein ehrenvolles Asyl mit aller Bereitwilligkeit darbot und das Ansuchen des Herzogs, ihn auszuweisen, gänzlich unberücksichtigt ließ. Das lebte er unter seinen Studien, hie und da predigend, und im Genuß einer treuen Pflege wieder auf. Aber schon nach Jahresfrist starb der Herzog; sein Nachfolger Friedrich Eugen — dessen Sohn, der nachmalige König Friedrich, Wertmeistern kennen gelernt und ihn seinem Vater warm empfohlen hatte — berief ihn nach Stuttgart zurück und setzte ihn, wie Merchy, in das frühere Amt wieder ein. Da aber der letztgenannte Prinz evangelisch war und seines Vaters Gesundheitszustand einen abermaligen Thronwechsel in nahe Aussicht stellte, so bat Wertmeister im J. 1796 den Freiherrn v. Palm um die in dessen Patronat gehörige Pfarrei Steinbach (zwischen Kirchheim und Stuttgart), die er alsbald erhielt. Das Pastoralleben ließ ihm Zeit, seine Studien und schriftstellerischen Arbeiten fortzusetzen; allein er war noch zu Anderem berufen. Im J. 1807, als in Folge der Territorialveränderungen bedeutende katholische Landesstellen zu Württemberg gekommen waren und man für dieselben eine jener geistlichen Behörden einsetzte, die als katholische Kirchenräthe, d. h. als Staatsbehörden, den bischöflichen Curien zu so großem Vergerniß gereichten, berief der König Wertmeister als Mitglied des geistlichen Rathes nach Stuttgart, übrigens, seinem Wunsche gemäß, unter Behaltung seiner Pfarrstelle. Eine minder erfreuliche Auszeichnung war für ihn die Mitgliedschaft bei dem neuerrichteten Censurcollegium im J. 1810. Im Jahre 1816 trat er in die Oberstudiendirektion ein, erhielt 1817 den Titel „Oberkirchenrath“ und das Ritterkreuz des Ordens der württemberg. Krone. In diesen Würden und Ehren genoß er ein glückliches Alter, noch immer auch mit literarischen Arbeiten beschäftigt. Er starb am 16. Juli 1823. Die Notizen, welche Schmidt's „Neuer Nekrolog der Deutschen“ 1823. II. S. 578 ff. mittheilt, enthalten auch den poetischen Nachruf eines Freundes, der in mehr als einer Hinsicht bezeichnend ist, und worin es heißt:

Du, der frommen Vernunft Getreuer!
Thränen im Auge, setzen wir

Kurz die gerechte Grabchrift Dir:
Deine Werke loben den Meister.

Diese „Werke“, soweit wir darunter Literarisches verstehen, haben freilich jetzt nur noch historisches Interesse. Es ist ein heller, muthiger Geist, der in ihnen den Kampf führt gegen allen Obskurantismus, — einen Kampf, der freilich dem katholischen Theologen weit schwerer ward, als dem protestantischen, weil jener mit jedem Schritt im Bereich seiner Kirche auf Dinge stoßen mußte, zu denen er weder „Ja“ sagen noch schweigen konnte, aber zu dem auch gerade der katholische Theolog, der Wundt, um so mehr sich genöthigt sah, weil er mit einer völlig anderen Weltanschauung mitten hineingestellt war in das feste, vielverschlungene Gewebe der Tradition. Bildet aber Wertmeister einen starken Gegensatz zu dem, was wir kurzweg Ultramontanismus nennen, so ist er andererseits auch nicht auf die Seite von Männern zu stellen, wie J. A. Sailer, bei welchem, wenn auch zur Mysterik der Tiefinn fehlt (s. d. Art. „Sailer“ Bd. XXIII. S. 311), doch die religiöse Innigkeit, das persönliche Gemeinschaftsverhältniß zu Gott den Kern eines Gegensatzes zur äußeren Kirchlichkeit bildet, welcher

gensatz aber solchen Männern gar nicht vollständig zum Bewußtseyn kommt. Wertmeister steht vielmehr auf einem rationalistischen Standpunkte; innere Anfechtungen, wie sie er hatte, blieben ihm fern; er ist ein Mann der Aufklärung, aber in einem hohen Grade; dieses Streben geht bei ihm niemals so weit, daß er, wie der gemeine Rationalismus, die evangelischen Grundlehren und die Autorität der Schrift beseitigen will; aber er läßt dieselben doch nur auf sich beruhen, ohne in sie einzugehen. (So betrat sich in seinen gedruckten Predigten, 3 Bände, keine einzige Osterpredigt; die Charitativpredigten behandeln den Erbsfer ganz nur als Märtyrer der Wahrheit und als Vorbild. In einer Predigt über Joh. 4, 48. [Bd. III. S. 234 ff.] vertheidigt er zwar die Realität der biblischen Wunder mit der pädagogischen Zweckmäßigkeit und Nützlichkeit solcher außerordentlichen Beglaubigung einem rohen Volke gegenüber, das durch Autorität zur Annahme der Wahrheit zu bringen ist, erklärt aber [S. 236] ausdrücklich: „Die Religion selbst muß unsere Wundersucht heilen, muß uns die Bewunderung der Natur einlenken. . . . Wer uns Tugend lehrt und die höchsten Rathschlüsse Gottes verkündigt, muß uns allezeit ehrwürdig seyn; wer uns mit Wundern aufsetzt, dient nur zu oft unser Mißtrauen, sogar unsere Verachtung“). Wertmeister hat aber auch den Muth gehabt, verschiedene katholische Lehren und Institutionen direkt anzugreifen; so den Priestererbslibat in zwei Schriften (1803 und 1818, die zweite gemeinschaftlich mit Salat herausgegeben); so den Mariencultus („An die unbescheidenen Verehrer der Heiligen, besonders Mariä, eine Belehrung nach der ächt katholischen Menschenlehre“, 1801); so die Unauflösllichkeit der Ehe („Beweis, daß die bei den Protestanten üblichen Ehescheidungen vom Bande auch nach katholischen Grundsätzen nicht möglich sind“, 1804. 2. Auflage 1810; eine Schrift, die verschiedene Replikien und Danksagen zur Folge hatte). Mit alledem aber glaubte er nicht nur nicht in Widerspruch mit seiner Kirche zu treten, sondern im Gegentheil nur das Unsaubere, das Schmutzige der Zeiten sich wie Staub und Schmutz angehängt, zu entfernen und die reine christliche Lehre und Sitte herzustellen; nur diese Ueberzeugung machte es ihm möglich, bei solchen Ansichten und Bestrebungen im Herzen doch fortwährend als katholischer Prediger zu fungiren. Jedoch scheint er die Idee einer deutschen, von Rom unabhängigen Nationalkirche, die nichtsdestoweniger katholisch wäre, lebendig in sich getragen zu haben, was wenigstens aus einzelnen Aeußerungen deutlich hervorleuchtet. Wenn er in dieser Beziehung sich mit den Engherzigen auf einem Standpunkte befand, war er darin auch Eins mit Wessenberg, der dieselbe Idee im entscheidenden Augenblicke realisiren zu können hoffte, aber (s. d. Art. „Wessenberg“) damit so wenig glücklich wurde, als die Vorgänger.

Werkzeuge bei den Hebräern. Werkzeuge verschiedener Art von Kupfer und Eisen (כְּלֵי הַחַיָּט וְכְלֵי הַבְּרָזָה 1 Mos. 4, 22. allerlei Schneidendes) hatte schon das antediluvianische Geschlecht. Ohne solche hätte Noach die Arche nicht bauen können, in späterer Zeit scheint das Eisen vorherrschend Material gewesen zu seyn (2 Kön. 5. Pred. 10, 10. vgl. 5 Mos. 19, 5., wo der hölzerne Schaft, קֶרֶב der Art, קֶרֶב, dem Eisen unterschieden wird), wie denn כְּלֵי הַחַיָּט s. v. a. das Schneidende, Durchschneidende (vgl. Meier, Wurzelw. S. 676). Der allgemeinste Ausdruck für jede Art von Werkzeugen des Kriegs und Friedens, auch jede Art von Geräthen, Kleider, Schmuck, italische Instrumente, Gefäße, Fahrzeuge, Pferde- und Ochsengeschirr begreifend, כְּלֵי. Ueber alle diese Arten von Geräthen und Instrumenten, sowie über die Kriegswerkzeuge s. die betr. Artt. Auch von den Werkzeugen einiger Handwerker, wie den Schmiedern, Zangen, Blasebälgen, Meißeln der Metallarbeiter (vergl. Willinson II. 222. 339), dem Weil, Art, Säge, Schnitzmesser, Zirkel, Senkblei, Seilwagen der Tischler und Steinhaue (Will. III, 174 ff. und Sec. ser. I, 45), der Axt des Tölpfers (Rosell. t. L.), dem Pfriemen des Lederarbeiters (Werkzeuge derselben bei den Aegyptern s. Will. III, 160 ff.), dem Webstuhl, Spinnroden, Webstuhl (vgl. Willinsf. III, 134 ff.), war schon die Rede Bd. V. S. 513 ff. Von

of. 5, 2 f.), nach dem Talmud von Eisen oder Stahl (M. Schabb. 19, 1. S. 108 und Reil zu 2 Mos. 4, 25. u. Abicht, de cult. sax. a Josua ps. 1712). Für Opferrmesser steht Jer. 52, 18. מַזְמָרֹת (wenn dieß nicht Lichtbogen bedeutet) u. Esra 1, 9. מְזַמָּה (= Instrument zum Durchbohren, Jurgelw. S. 376), rabb. מְזַמָּה; daher die ברז דהזליטור im zweiten Tempel, f. 37, 1. Jom. f. 36, 1. Ueber die auch zu den häuslichen Werkzeugen der gehörigen Handmählen s. Ob. X. S. 82.

Wernsdorf, Gottlieb, einer jener Epigonen der Wittenberger Orthodorie, welche auch da noch, als bereits das theologische Scepter Wittenbergs aufgegangen war, beharrlich zu deren Vertheidigung in die Schranken trat.

Wernsdorf war im Jahre 1668 geboren, genoß in Wittenberg besonders das en Kaspar Köcher's, der ihn auch zum Informator seiner Kinder annahm, J. 1669 Prof. extraord. und trat nach Hanneden's Tode an dessen Stelle kultät ein. Im J. 1710 erhielt er die Probstei an der Schlosskirche, bald die Generalsuperintendentur der Diocese Wittenberg und von dem orthodoxen in Weißfels den Charakter als Kircherrath. Er starb 1729.

Sein theologischer Standpunkt war der des kleinen Kreises sächsischer Orthodoxen, welcher Spener influirt, bei ängstlichem Festhalten an den dogmatischen Ueberlieferungen der Wittenberger Schule mit der christlichen Praxis kaum weniger Ernst machte, als der extreme der Hallischen Schule. Der unbefangene Sinn von Zinzendorf, welcher in Wittenberg studirte, legt über den Ernst von Wernsdorf's Frömmigkeit das Zeugniß ab, wie auch von seiner Bereitwilligkeit zu einer Verständigung mit dem, welche der jugendliche Zinzendorf anzubahnen suchte (s. Spangenberg, Zinzendorf's Th. I. Kap. 3.). — Von Wernsdorf's literarischen Leistungen liegen seine disputationes academicae vor, welche von Leibniz im J. 1736 in zwei Quartbänden herausgegeben wurden; in diesen gibt sich indeß gründliche Gelehrsamkeit, Wahrheitsliebe und neben ängstlichem Festhalten an dem Ueberlieferten eine maßvolle Moderation zu erkennen. Was von seinen Schülern besonders bewundert wurde, war die Eleganz des Stils. Die Gegenstände, welche diese Disputationen behandeln, sind theils die brennenden Streitfragen der Zeit, die Controverse einerseits mit dem Atheismus und Hallensern, andererseits mit dem Unglauben und Indifferentismus. Von ihnen haben auch jetzt noch ihren Werth, in manchen treten aber auch die Lehren dieser späteren Orthodoxie hervor. In der Abhandlung de auctoritate symboliceorum wird das Prädikat einer mittelbaren Inspiration der symbolischen Bücher in Schutz genommen und nicht bloß die dogmatische, sondern die praktische Wichtigkeit derselben vertheidigt. In der Abhandlung über die Arndt'sche Lehre vom wahren Christenthum wird Arndt zwar gegen den Vorwurf legerischer Scholastik in Schutz genommen und die Lesung seines Werkes nicht verworfen, doch aber aufmerksam gemacht, wie manches Irrige und Bedenkliche sich darin finde. Wie hat auch die ältere Orthodorie das Zeugniß des heiligen Geistes in die durch die Aufklärung in uns geweckten geistigen Gefühle und Empfindungen gesetzt (gustus gratiae), die Einseitigkeiten der Gefühlstheologie seiner Zeit fühlt dagegen Wernsdorf die Nothwendigkeit der Ueberschätzung des Empfindungsmomentes in der Religion gegenüber der Disp. de gustu spiritus (T. I, 1164) und das Zeugniß des heiligen Geistes als einen Verstandeschluß aus der Schrift zu beschränken. Nur darin nämlich ist der Disp. de spiritu, deo spirito, deo fidolium interno die Wirkung des heil. Geistes, daß derselbe dem Gläubigen alle Schriftstellen in's Gedächtniß ruft, durch die er weiß, daß das Urtheil seines Verstandes über seine Kindschaft der Wahrheit ist.

Wernsdorf's Bertheimisches Bibelwerk. Unter diesem Namen ist eine deutsche Uebersetzung des Pentateuchs bekannt, welche zur Zeit ihrer Erscheinung großes Aufsehen erregte, da der Gegenstand gerichtlicher Untersuchungen wurde, nun aber längst so sehr alle

Bedeutung verloren hat, daß ihre Erwähnung an diesem Orte beinahe einer Entschuldigung bedarf. Indessen mag ihr eine bescheidene Stelle hier eingeräumt werden, wenigstens um ihrer selbst willen, als weil sie geeignet ist, auf die Wissenschaft, den Geschmack und die kirchenpolitischen Verhältnisse jener Zeit willkommene Streiflichter zu werfen. Nebenher ist das Buch auch wohl von Sammlern und für solche als eine Rarität gepriesen worden, aber sehr mit Unrecht; es kommt häufig auf dem antiquarischen Markte vor und hat hier ohne alle Frage noch weniger Werth als für den Kirchenhistoriker, der es als einen der frühesten Vorboten der Aufklärungsperiode in Deutschland allerdings interessant finden kann.

Es ist, wie angedeutet, eigentlich nur der erste Band einer vom Verfasser beabsichtigten Uebersetzung der ganzen Bibel, wenigstens des Alten Testaments, und erschien auf der Frankfurter Ostermesse des Jahres 1735 unter folgendem für sich schon karak-teristischen Titel: „Die göttlichen Schriften vor den Zeiten des Messie Jesus, der erste Theil, worinnen die Gesetze der Israeliten enthalten sind, nach einer freyen Uebersetzung, welche durch und durch mit Anmerkungen erläutert und bestätigt wird. Berthelm. Gedruckt durch Johann Georg Neher, Hof- und Kanzley-Buchdrucker. 1735.“ 48 und 1040 Seiten. Kl. 4. Die lange, ziemlich unklar geschriebene Vorrede geht im Wesentlichen darauf aus, die Vorstellung von dem göttlichen Ansehen der heil. Schrift, wie sie jetzt insgemein gäng und gäbe sey, als eine auf Vorurtheilen und unwissenschaftlichen Anschauungen beruhende und die jetzt dagegen sich erhebenden Zweifel als theilweise berechnete darzustellen; sodann zu zeigen, wie letztere können gehoben werden, und ersteres neu und dauerhaft begründet, durch eine verständliche, auf zulänglichen Vernunftgründen und geschichtlichen Beweisen fußende Darlegung des wahren Sinnes und Inhalts. Es komme aber zunächst darauf an, daß man sich überzeuge, die menschlichen Kräfte reichen dazu aus; und mit eben dieser Ueberzeugung habe der Verf. den Versuch gemacht, mittelst einer zugleich in der Form freien, weil dem Geist seiner Zeit und Sprache anzupassenden, im Grunde aber treuen Uebersetzung und erläuternden Anmerkungen, den Inhalt der Bibel dem modernen Verständniß zu eröffnen und zu empfehlen. Führt man die lange Rede auf ihren kurzen Sinn zurück, so erkennt man unshwer einen Schüler Wolf's, der von der Vernunftmäßigkeit der sogen. Offenbarung überzeugt ist und in seiner Weise Apologetik treiben will, dabei aber die plane, nüchterne Rede-weise seiner Zeit dem alterthümlich-morgenländischen Gewande des Bibelwortes all-wege vorzieht. Wir machen uns also in Text und Anmerkungen, in Form und Inhalt, auf die kahle und schale Prosa des gesunden Menschenverstandes gefaßt und werden auch in dieser Erwartung keineswegs getäuscht. Es wäre leicht, ohne viel zu blättern, unsern Lesern eine launige Blumenlese von drastischen Stellen anzubieten, wie einst die Zeitgenossen eine höchst übellaufige zusammenstellten, um den Zorn Gottes und des Reichs-Hof-Fiskals gegen den Verfasser herauszubeschwören. Aber schon der Anfang ist von der Art, daß heute kaum Jemand nach Mehrerem verlangen wird*). Daß für unsern Geschmack diese Uebersetzung ganz ungenießbar ist, bedarf nicht erst eines we-teren Beleges; daß durch die Erklärung ebenso oft der Sinn verriekt oder abgeschwächt als getroffen wird, muß auch der Vorurtheilsloseste einsehen, und daß namentlich der letzte und höchste Zweck des Unternehmens, Einführung in den Geist der Bibel und Befreundung mit demselben, weder erreicht wurde noch werden konnte auf diesem Weg, das geht schon aus dem Umstande hervor, daß die weitere Entwicklung der Wissenschaft das Werk unbeachtet bei Seite liegen ließ. Aber mit dieser Kritik würden wir die Sache doch kein Genüge thun. Es ist vielmehr billig, daß wir dieselbe auch aus an-deren Gesichtspunkten betrachten. Zunächst ist dem Verfasser eine gewisse, durch

*) Alle Weltkörper und unsere Erde selbst sind anfangs von Gott erschaffen worden. In-sonderheit die Erde betrifft, so war dieselbe anfänglich ganz öde; sie war mit einem schwarzen Nebel umgeben und ringsherum mit Wasser umflossen, über welchem heftige Winde zu wehen anfangen. Es wurde aber bald darauf etwas heller, wie es die göttliche Absicht erforderte . . .

nicht überall ungesund, Originalität nicht abzuspüren. Schon in der äußeren Form zeigt sich dieß, insofern er die herkömmlichen Kapitel- und Versziffern nur an den Rand setzt und eine neue rationale Textabtheilung versucht. Wir ahnen heute nicht mehr, wie viel guter Rath damals zu einer solchen, auch jetzt noch nicht legitimirten Aenderung gehörte. Sodann wollte er die Bibel popularisiren, zu einer Zeit, wo Luther's Sprache, wir meinen namentlich sofern sie hebraisirte, für den gewöhnlichen Leser nicht mehr vollkommen genügte. Er mag das Bedürfniß hier überschätzt, jedenfalls nicht so befriedigt haben, wie es zu wünschen gewesen wäre; aber die Absicht war gut und hing nicht lediglich von seinem Rationalismus ab, denn gleichzeitig hegte sie auch Zinzendorf und suchte sie auf gleichem Wege zu erreichen, mit etwas mehr frischer Naivität, aber nicht mit größerem Geschmade, noch mit sichererem Verständniß der Aufgabe, weßwegen auch sein modernisirtes N. Testament den „Idiotismum der Handwerksburschen von Rammert“ nicht verdrängte. Daß unseres Ungenannten deutsche Sprache einen so matten Hügelschlag hat, wollen wir, die wir Brodes und Triller gelesen haben, ihm nicht so sehr anrechnen; sie ist allerwege um hundert Procent besser, als die seines rührigen Gegners, des Hallischen Professors Joachim Lange, der zuerst die Sturmglocke zog als das Werk bekannt wurde. Was aber den Geist der Uebersetzung betrifft, oder, wenn man so sagen will, die derselben zu Grunde liegende Theologie, so ist unschwer darin der gewöhnliche hausbackene Rationalismus zu erkennen, doch vorläufig noch nicht auf die Beseitigung der Wunder ausgehend und in seinen hermeneutischen Mitteln gleich entfernt von peinlicher Wortklauberei und sentimentaler Phantasterei. Aber allerdings ist von messianischen Weissagungen specifisch christlicher Natur und von dictis probantibus für die Trinität in den bekannten locis classicis der mosaischen Bücher hier keine Spur mehr zu finden; Judenthum und Christenthum bleiben getrennte Gebiete; und wenn man dazu nimmt, daß auch die Engel regelmäßig an die Stelle Jehova's treten, überall wo dieser persönlich handelnd in die Geschichte eingreift, so erscheint vielleicht die Anklage der Zeitgenossen, daß der Verfasser judaisire, gar nicht so ungerechtfertigt, damit aber auch für die reifere Wissenschaft leicht auf ihren wahren Werth zurückgeführt. Indessen interessanter ist uns die Frage, woher, bei einem obsturen Halbgelehrten (denn dieß war der Verf. allen Zeichen nach), in einer so frühen Zeit nicht bloß diese Anschauungsweise überhaupt, sondern namentlich diese Masse von Detailkritik? Die allgemeinen Grundsätze konnten von Wolf kommen, aber die Verwendung auf die Texte sind des Uebersetzers Eigenthum; für einen bloßen Schüler und Nachbeter der englischen Deisten, wozu man ihn hat machen wollen, ist er zu gelehrt; es verräth sich in unzähligen Stellen, namentlich auch in den Anmerkungen, bei aller Unfertigkeit und neben vielen Verstößen, eine ziemliche Kenntniß des Hebräischen, und damit man nicht wähne, wir lassen hier eine zweideutige Sympathie, ein optimistisches und somit schiefes Urtheil fällen, so verweisen wir einfach auf das vollkommen zustimmende eines Mannes, der nicht im Entferntesten in den Verdacht kommen kann, für den Wertheimer Uebersetzer und seine Theologie ein günstiges Vorurtheil gehegt zu haben. Von dem berühmten Straßburger Professor J. Leonh. Froereisen existirt ein maßfühliches Votum über das Buch, welches ausdrücklich jenen Vorzug anerkennt und welches überhaupt, als von einem streng und redlich orthodoxen Gelehrten kommend, er selbst in den pietistischen Streitigkeiten durchaus auf Ebscher's Seite stand, noch jetzt als ein glänzendes Muster von Billigkeit und nach beiden Richtungen hin rückhaltloser Wahrhaftigkeit gepriesen werden kann (s. Sinnhold, Nachricht von der Werth. Bibel. 738. S. 125 f.). Das Werk ist jedenfalls die Frucht eifriger, wenn auch einseitig betriebener Studien, und kann nicht mit der Masse oberflächlicher, rein subjektiver und prioristischer Glutubrationen schwindelnder Philosophen zusammengeworfen werden. Und diese Vorstellung wird noch bestärkt, wenn wir nun den Verfasser näher in's Auge fassen und uns überzeugen, daß er größtentheils auf Privatstudien angewiesen war, um die Bearbeitung eines so großartig angelegten Werkes gegen den Strom schwimmen zu können.

Dem obgleich das Buch anonym erschien, blieb der Verf. doch nicht Er hieß Joh. Lorenz Schmidt, war als eines Predigers Sohn in dem D bei Schweinfurt geboren, wahrscheinlich um die Wende des Jahrhunderts, hat Theologie studirt, nachher aber sich besonders auf Philosophie und Mathema und stand seit 1725 als Informator der jungen Grafen von Löwenstein zu in Franken. Im Hause beliebt, in der Stadt vielbefreundet, in seinem Bes scholten, arbeitete er Jahre lang an seiner Uebersetzung und theilte Proben mehreren Gelehrten mit, von denen einige ihm von der Veröffentlichung abrath ihn lobten und aufmunterten. Der Druck wurde heimlich betrieben, doch J. 1734 in öffentlichen Blättern angekündigt, und in nichttheologischen Zeitf Wert gleich nach dem Erscheinen mehrfach angerühmt. Sobald aber die Welt sich mit demselben bekannt gemacht, wurde mit Droschüren, Zeitungarti lichen Censuren nachdrücklich eingeschritten und zuletzt ein kaiserliches Mandat (1737) erwißt, welches die Confiscation des Buches und die Verhaftung des verfügte. Letzterer stellte sich freiwillig den 22. Februar, in gutem Bertranf Sache und entschlossen, sie zu vertheidigen. Eine Caution seiner Patrone u angenommen, und erst nach einjähriger Haft, während welcher die Grafe Kosten täglich vier Grenadiere in dem Arrestlokal unterhalten mußten, ging di des fränkischen Kreises auf das Angebot der Caution ein; allein schon im 2 wurde Schmidt auf höheren Befehl wieder verhaftet und nach Anspach abgef und wann er von dort loskam, ob durch Flucht oder im Wege Rechtsens, i vorliegenden Quellen nicht zu ersehen; auch über die späteren Schicksale d der Thatbestand nicht mit absoluter Sicherheit festgestellt. Jedenfalls scheint nicht zu einem Endurtheil gediehen zu seyn. Schmidt soll später in Hamb unter dem Namen Schröder mit schriftstellerischen Arbeiten (Uebersetzungen Englischen [Lindal], Lateinischen [Spinoza] und Französischen [Lantimir]) sei halt bestritten haben und 1750 als Pagenhofmeister in Wolfenbüttel gesto Seine Geschichte ist eine weitere Illustration zu der alten Erfahrung, daß i finder“ in noch unbetretener Landschaft zunächst nichts sicherer erwarten könne zu verirren, und nicht nur dafür, sondern für ihr Suchen selbst und das etwa Orientiren Spott und Tadel zu ernten, daß aber ihr Irren und ihr Leiden Weise die Nachfolge eher reizt als schreckt.

Der literarische Streit um die Wertheimer Bibel war sehr lebhaft und nicht uninteressant. Schmidt selbst, der im Gefängniß ziemlich ungenirt war Beziehungen zur Publicität, veröffentlichte 1738 eine „Sammlung derjenigen welche bei Gelegenheit des Wertheimischen Bibelwerks für oder gegen dasselbe schein gekommen sind, mit Anmerkungen und neuen Stücken aus Handschriften herausgegeben“. In dieser Sammlung sind viele Recensionen, polemische und seine eigenen Vertheidigungen enthalten (528 S. 4.). Sie könnte abe deutend vermehrt werden nach den Angaben des schon genannten Werkes vo hann Nikolaus Sinnhold V. D. M. Erfurt 1737 f. (3 Hefte zusf. 217 S. 4 in parteiisch-orthodoxem Geiste geschrieben ist, aber eine Menge Aktenstücke e sonders auch die zum Proceß gehörigen. Außerdem kann man vergleichen Streitigkeiten in der lutherischen Kirche. Th. 5. Baumgarten's Nachr einer holl. Bibliothek. Th. 8. Schröder's Neuere Kirchengeschichte. Th. 7.

Ed. R

Wesel, Johann von, eigentlich Johann Ruchrath (über die R vgl. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation, Bd. I. S. 240), aus Ob Durbach, Münch in der Abtei Heisterbach, in Autuarium in libr. Joh. Tril scriptoribus eool. fol. 79 verso, bei Ullmann a. a. O. S. 409), gehört zu bedeutendsten Vorläufern der Reformation im 15. Jahrhundert.

Was wir über seine Lebensumstände wissen, beschränkt sich, mit Ausn

des, auf Weniges, Da er im Jahre seines Processus (1479) ein altersschwacher
 ein ist, so müssen wir sein Geburtsjahr wohl ganz am Anfange des Jahrhunderts
 jen. Ueber die erste Hälfte seines Lebens schweigt die Geschichte gänzlich. Wir
 von unseren Johann sicher erst in Erfurt wieder, und zwar tritt er auch hier uns
 in einem etwas späteren Stadium entgegen — nämlich als Lehrer, während wir
 Betreff der Bildungslaufbahn, welche er hier durchmachte, nur auf Schlüsse ange-
 sehen sind (vgl. in dieser Beziehung die Vermuthungen Ullmann's mit ihrer ausführ-
 lichen Begründung a. a. D. S. 241—255). In dem Jahrzehnt, das zwischen 1445
 1456 verlief, scheint er nach einander die akademischen Würden in der Philosophie
 Theologie erstiegen zu haben, indem er im erstgenannten Jahre Magister der Phi-
 losophie, im letztgenannten Doktor der Theologie vorhandenen Zeugnissen zufolge
 werden sein soll und seine Anstellung als Lehrer der zuletzt genannten Wissenschaft etwa
 die Mitte fallen dürfte. Daß er in dieser Eigenschaft sich ausgezeichnet habe und
 Zierde der Universität gewesen sey, bezeugt Jakob Wimpfeling bei Flacius (cata-
 nus testium veritatis lib. 19), wie auch indirekt das von seinem ehemaligen Kollegen
 pelinus von Braunschweig herrührende Wort, welches uns der Verfasser der Process-
 us aufbehalten hat (d'Argentré collectio Judiciorum tom. I. pars II. pag. 298).
 seine Berühmtheit scheint sich ebensowohl auf seine Leistungen in der Philosophie als
 der Theologie gegründet zu haben. In der ersteren vertrat Johann von Wesel den
 nominalismus, der ja in diesem Jahrhundert überhaupt zu neuer Bedeutung gelangt
 : und fast durchgehends als Symptom eines selbstständigeren, von fremder Autorität
 abhängigeren Sinnes erscheint. Das schlagendste Beispiel des nachhaltigen Einflusses,
 den Johann von Wesel in philosophischer Beziehung auf die Universität Erfurt übte,
 ist uns Luther, der bezeugt, daß er aus den Büchern, mit denen Johannes Wesalia
 Erfurt die hohe Schule regiert, Magister geworden sey (de Conciliis opp. ed. Waloh
 I. 2743), wie denn Luther in der That ja auch Nominalist war. Kein so sicheres
 haben wir dafür, daß auch in theologischer Beziehung Wesel seine Eigenthüm-
 lichkeit der Akademie zu Erfurt dauernd aufgeprägt habe. Dazu war eben diese Eigen-
 tümlichkeit auch weniger angethan, denn sie stand zu sehr außerhalb der damals ge-
 wöhnlichen Parteigegegensätze, als daß sie hätte können so einfach auf die an bestimmt
 geprägte, althergebrachte Parteinamen gewöhnte Menge der Studirenden dauernd
 wirken. Wesel hatte seine starke Seite als Theologe in der biblischen Richtung, die er
 folgte. Noch aber hatte die freilich im Verfall begriffene Scholastik die Herrschaft,
 und es war immer noch traditionelle Ansicht, daß die Sententiarier die eigentlichen Leiter
 der Theologie seyen — eine Ansicht, welche wesentlich erst durch die Reformation
 wanken wurde. So ist uns denn auch keinerlei Nachricht darüber erhalten, daß die
 seine reformatorische Schrift Wesel's, welche in diese Zeit fällt, die Schrift wider die
 indulgenzen (vgl. unten), eine tiefere Bewegung veranlaßt habe. Daß Wesel, ohne an
 seinem Ansehen einzubüßen, sie hier veröffentlichen konnte, beweist einerseits allerdings
 für, daß, wie Ullmann nachzuweisen sich bestrebt, auf der Universität Erfurt im Gegen-
 satz zu anderen Universitäten damaliger Zeit, z. Bln, ein freier Geist herrschte, aber
 auch so auch für unsere Annahme, daß Wesel's theologische Wirksamkeit nicht weiter
 reichte, denn es wäre nicht denkbar, daß in diesem Falle ohne größere Bewegungen ein
 solches Auftreten vorübergegangen wäre. Damit ist keineswegs ausgeschlossen, daß in
 solchen empfänglicheren Gemüthern seine Worte tiefer haften, und daß die Nach-
 kungen sich bis auf den kühnen Streiter fortpflanzten, der mehr als ein halbes Jahr-
 hundert hernach die gesammte christliche Welt durch seinen Angriff auf die Indulgenzen
 Stürmen versetzte. Wie wenig Wesel in seiner für den damaligen Bestand des
 kirchenwesens gefährlichen Eigenthümlichkeit gewürdigt wurde, geht daraus hervor, daß
 nicht allzu lange hernach nicht allein zum Vice-Rector der Universität gewählt wurde
 ist (s. Falkenstein, Geschichte der Stadt Erfurt S. 315), sondern auch etwa 1460
 in Ruf als Prediger nach Mainz erhielt (vgl. Ullmann a. a. D. S. 308 — ob-

gleich ich die Zeugnisse Luther's und Melancthon's für seine Anstellung in Mainz nicht für so ganz entscheidend halten möchte). Nach einer Angabe durch die Pest von Mainz vertrieben, fand er in Worms 1461 oder 62 eine gleichartige Anstellung — in welcher er nun 17 Jahre lang thätig war. Der Eintritt in eine kirchliche Thätigkeit hatte bei Wesel nicht die Folge, wie bei so manchen freigesinnten Gelehrten, welche in der Praxis die liberalen Theorien schnell fahren lassen. Er trat vielmehr nur mit desto größerer Freimüthigkeit auf, denn er selbst war eben nicht auf dem Wege der Theorie nur zu seinen Ansichten gekommen, obgleich er seinen Angriff auf die Inzulagen mit den Mitteln damaliger Schulgelehrsamkeit wohl zu stützen wußte, sondern auf dem Wege lebendiger religiöser Erfahrung — und wenn auch freilich schon das Schulgezanke auf den Universtitäten die Nothwendigkeit einer Reform nahe legen konnte, so wies doch der traurige Zustand des kirchlichen Lebens noch dringender auf dieselbe hin. Wesel trug seine Ansichten in einer, wie es scheint, oft derben Sprache auf der Kanzel vor und mit dem Bewußtsehn seines Ansehens, in das er sich als Prediger zu setzen wußte. Und nicht nur von der Kanzel wirkte er, sondern auch jetzt noch trat er als Schriftsteller auf in einem Aufsatze, der eben so gegen den Mittelpunkt der kirchlichen Mißbräuche, das hierarchische System, gerichtet war, wie er in den Inzulagen den Mittelpunkt des dogmatischen Verderbens angegriffen hatte. Wir können uns danach nicht wundern, wenn er von Seiten der kirchlichen Gewalten in Ansehung gerieth und der Bischof von Worms, Reinhard von Sickingen, obgleich selbst keineswegs zu den unbedingten Anhängern des römischen Systems gehörig (vgl. über ihn Ullmann a. a. D. S. 318. 319), allerlei Quälereien sich gegen ihn zu Schulden kommen ließ (vgl. Ullmann a. a. D. S. 367 f. auf Grund von ungedruckten Nachrichten). Doch sollte die eigentliche Gefahr nicht von seinem Diöcesanbischöfe kommen — vielmehr war es ein anderer Mann, Diether von Isenburg, der Erzbischof von Mainz, welcher eingriff und dem Wirken Wesel's ein Ziel setzte. Bestimmte Andeutungen darüber, wie es kommen konnte, daß ein fremder Bischof eingriff — habe ich nicht finden können. Der Verfasser des Berichtes über seinen Rezerproceß (s. unten) führt die über Wesel ergangene Verfolgung auf den Haß der Thomisten zurück. Es ließe sich nun vielleicht denken, daß der selbstständigere Sickingen, wenn auch unzufrieden mit Wesel und geneigt, seinseitig unfein mit demselben zu verfahren, doch das fanatische Eingreifen der Bettelorden nicht begünstigen wollte, während Diether von Isenburg Gründe hatte, diesen Fanatikern, wenn auch ungern, zu Willen zu seyn (vgl. den obengenannten Verfasser der Darstellung des Proceßes und die anonym erschienene Monographie über ihn, Mainz 1792, ein freilich weder sehr gewissenhaft noch in würdigem Tone gearbeitetes Werk). War dies einmal von Seiten des Metropolitens von Mainz der Angriff gemacht, so wird allerdings der Wormser Suffraganbischof sich auch nicht zu Gunsten eines ihm selbst widerwärtigen Mannes haben compromittiren wollen.

Ueber diesen letzten Akt in Wesel's Leben haben wir nun im Vergleich zu den dürftigen Notizen über sein früheres Leben einen sehr ausführlichen Bericht. Und konnte neben der von d'Argentré, *Collectio judicioorum de novis erroribus*. Par. 1724. Tom. I. P. II. p. 291 sqq. und schon früher von Ortuinus Gratius in *fasciculis rerum expetendarum et fugiendarum*, edit. II. tom. I. p. 325, und in einer Sammlung vermischter Schriften (vgl. Ullmann a. a. D. S. 327) abgedruckten Relation Ullmann auch noch eine ungedruckte benutzen (Nachricht über dieselbe gibt Ullmann in *Johann Wesel, ein Vorläufer Luther's* S. 110, *Reformatoren vor der Reform.* I. S. 324). Die uns zugängliche, gedruckte in der Ausg. von d'Argentré besteht aus drei Theilen: einer Zusammenstellung von legerischen, größtentheils aus seinen Predigten gezogenen Sätzen — *Paradoxa D. Joannis de Wesalia* — dann der Darstellung des eigentlichen Proceßes, *examen magistrale*, und endlich einem Schlusurtheil des Verfassers, in gewiß mit vollem Recht Ullmann im Kreise der von Heidelberg gekommenen Theologen der freien Künste sucht. Der Mainzer Erzbischof hatte nämlich nicht nur an die

ist Köln, von wo er die eigentlichen Inquisitoren erwartete, sondern auch an die Helberg eine Einladung erlassen, welcher durch einen zahlreichen Besuch entsprochen. Von Theologen fanden sich aus Heidelberg ein: Nikolaus von Bachenheim, ig von Amsterdam und Jobolus von Calw (vgl. Einladungsschreiben und Antwort Amann a. a. D. S. 378 f. aus einer ungedruckten Geschichte der Universität Heig). Die Verhandlungen begannen in Mainz am Freitag nach Lichtmess, wahrlich den 4. Februar 1479 (Ullmann setzt ohne Weiteres S. 384 den 8. Februar, ist durch den Ausdruck *feria sexta* = Freitag — während das von ihm mitthe Einladungsschreiben die Theologen ausdrücklich auf den 3. Febr. bestellt, da an : Verhandlungen beginnen sollen), doch konnten dieselben nur vorläufige seyn, da an Laufe derselben die eigentlichen Inquisitoren, die Dominikaner M. Gerhard Elten u. Jakob Sprenger sammt einem dritten Unbekannten, eintrafen. Indem wir das lich Materielle der Verhandlungen für die sofort zu gebende Darstellung der geten theologischen Denkweise Wesel's aufbehalten, in Beziehung auf die sehr interen Einzelheiten aber nicht nur auf die Quelle bei d'Argentré, sondern auch auf an a. a. D. S. 383—399 verweisen, heben wir nur das Wesentlichste hervor. Hauptrolle spielte der genannte Gerhard Elten, der auch seinen Sitz über dem ar nur als leidende Person Theil nehmenden Erzbischof einnahm. Zwei Züge uns hinsichtlich Zeugniß von dem in diesem Manne lebenden Gift gegen die . Als am Montage, dem Tage der Hauptverhandlung, die Deputation, welche ndt war, um den Inquisiten zur Bitte um Gnade zu bewegen, lange ausblieb, : Elten den Fiskal nach, um zu bedeuten, daß Wesel freiwillig um Gnade bitten da er offenbar fürchtete, das Schlachtopfer möchte sich ihm durch diese Bitte ch entziehen. Zwar begegnete Wesel bereits dem Fiskal. Der alte Mann kam, wei Minoriten, in deren Kloster er eingesperrt war, begleitet, bleich, auf einen gestützt, eine halbe Leiche, aber nach einigen Versuchen, sich zu verwahren gegen die uldigungen und eine Bitte um Gnade abzulehnen, ließ er sich doch endlich zu den en: *peto gratiam*, auf Zureden der Uebrigen herbei. Allein der Inquisitor glaubte i seinem Eifer dadurch nicht aufhalten lassen zu dürfen; das Verhör mußte vor ehen, und hier offenbarte sich nun sofort in dem zweiten Zuge dieselbe Gesinnung dentlicher. Auf die erste einleitende Frage, ob er vermöge des von ihm geleisteten (nämlich alle und jede von ihm verfaßten Schriften u. s. w. — also überhaupt Material zu der Untersuchung liefern zu wollen) sich auch für verpflichtet halte, die heit selbst gegen den eigenen Vortheil zu sagen, erwiderte Wesel: *scio*. Der Inr aber war damit nicht zufrieden, denn er verlangte ein *credo*, und auf Wesel's ndung, was er wisse, brauche er doch nicht zu glauben, sagte der Inquisitor mit im Tone: *magister Johannes, magister Johannes, magister Johannes, dicite , dicite credo* — worauf Wesel gehorsam sein *credo* sprach. Nach solcher Ein- g können wir uns denken, wie das übrige Verhör ausfiel. Die Untersuchung sich nicht enger an die Paradoxa an, aber ging doch offenbar mit Berücksichtigung en weiter. Wir können dabei folgende Haupttheile unterscheiden: einmal wurden liche, persönliche Verdachtsgründe ihm vorgehalten, sodann eigentlich dogmatische ümer, und zwar können wir diese wieder sondern in dogmatische im engeren Sinne, rthümer bezüglich der Kirchenverfassung und endlich in solche bezüglich kirchlicher — Was das Erstere betrifft, so kam sein Verkehr mit den Böhmen zur Sprache, tlich mit einem gewissen Nikolaus von Böhmen, mit dem Wesel allerdings zu- sich unterredet zu haben; sodann wurde er über etwaige Anhänger und über seine Communion vernommen, die er seiner Angabe zufolge am letzten Christfest gefeiert Auffallend ist, daß ein Verkehr mit Juden, der nach Bahle (*dictionnaire s. v. lia und Erhardt, Geschichte des Wiederaufblühens* etc. I. S. 291), ihm vorgeworfen ; hier nicht erwähnt wird. Dies Schweigen muß es doch wohl fraglich machen, ht eine Verwechslung mit Wessel zu Grunde liegt. Unter den dogmatischen Irr-

thümern wurde seine Längnung des Ausgangs des heil. Geistes auch vom Er ange stellt, ohne Zweifel, weil dieser Satz am klarsten von ihm vorgetragen die offenbarste Abweichung von der Kirchenlehre des Abendlandes enthielt. Wesel seine beifällige Behauptung auch nicht in Abrede ziehen, er konnte sich nur Schrift berufen, welche die Vermittelung des Sohnes beim Ausgang des heil nicht besonders hervorhebe. Damit aber führte diese Frage von selbst auf eine Vorwurf, der gegen ihn erhoben wurde, nämlich auf seine Verwerfung der ! Der Inquisitor ging zwar darauf nicht so ganz gerade los, wie wir nach de 5. Paradoxon vermuthen könnten. In der mündlichen Verhandlung beschränkt quistor sich darauf, ihn über die beiden Sätze zu befragen Nr. 17., daß auch die gelehrtesten Christen nicht, eine Autorität habe, die Worte Christi a und daß die Schrift durch denselben Geist ausgelegt worden sey von den he und Doktoren, durch welchen sie dem Glauben gemäß überliefert und geoffenba sey. Wenn Wesel'n sein Schriftprincip auch nicht verbot, die erste Frage zu beantworten, so konnte er doch den zweiten Satz nicht zugeben, und eben er bei weiterer Befragung am zweiten Tage des Verhörs (Dienstag) Zweifel gegen den Satz, daß ein jedes gesetzmäßig versammelte Concil unter unmittel flusse des heil. Geistes stehe. Aus diesem Hauptdogma Wesel's haben wir wohl alle übrigen ihm vorgeworfenen, eigentlich dogmatischen Irrthümer zu Es sind die Indulgenzen, das Abendmahl, die Erbsünde und die Sünde welche zur Sprache gebracht werden. Merkwürdigerweise kam aber das erst als vorletzter 27. Artikel und genauer erst als Additionalartikel am zwe zur Verhandlung, wobei Wesel seine öffentlich ausgesprochenen Behauptungen i festhielt, wenn er auch einzelne ihm schuldgegebene Sätze nicht geschriebsen haben offenbar weil er sich wirklich nicht mehr erinnerte. Eben so auffallend ist, d den Paradoxen 9. 10. 12. hervorgehobenen Sätze über die Gnadenlehre zu k teren Fragen führten und der Inquisitor erst am zweiten Tage sich einfach ließ, daß er glaube sola Dei gratia salvantur electi. Man kann wohl nur daß die Inquisitoren in allen diesen Beziehungen zu wenig kirchlich festbestim rain unter den Füßen fühlten. In Beziehung auf die Erbsünde, die er bei für noch nicht vorhanden hält, und auf das Abendmahl, bei dem er die Tra tationslehre nicht für nothwendig hielt zur Gewinnung der Realität des Leil tritt sein eigenthümlich biblischer Standpunkt weniger hervor, als in der 2 Nr. 24., daß es keine Todsünde gebe außer denjenigen, die von der Bibel bezeichnet werden; und noch deutlicher in der isolirt stehenden exegetischen { Christus mit Striden oder Nägeln an das Kreuz befestigt worden sey, worüber sichere Entscheidung für möglich hielt. — Als Uebergang zu den kirchenrecht tikeln können wir die Frage nach dem Dogma von der Kirche betrachten.

Schon unter die Paradoxa war als letztes, Nr. 21., der Satz aufgenom setze im Symbol hinter „heilige“ Kirche nicht auch allgemeine (universalis), allgemeine Kirche sey nicht heilig, sed major pars reprobata. Und in der I auch seine Antwort auf den 8. Vorhalt, ob er an eine, heilige, katholische u lische Kirche glaube, nur: er glaube an Eine heilige Kirche — und näher e sich beim zweiten Verhör auf die wiederholt vorgelegte Frage dahin: die Kirch collectio omnium fidelium charitatis copulatorum. Weiter bekannte er sich Vorhalt Nr. 9. und 10. zum Glauben an die Regierung der Kirche durch de Geist und zu ihrer Irrthumslosigkeit. Zur Zufriedenheit der Inquisitoren e sich zwar über die Stellung der römischen Kirche Nr. 11., über die Nothwend Pabstthums Nr. 12. — nicht ganz harmonisch mit dem 12. Paradoxon, w von der Erwählungslehre aus diese Nothwendigkeit bestritt, und mit Nr. 28., er, daß Christus einen Statthalter habe, läugnete —, und über den Zusam des sittlichen Verhaltens des Pabstes mit seiner Amtsgewalt; — dagegen zeigt

seiner Zweideutigkeit (vgl. Nr. 15. *varius tamen ad istum articulum fuit*) schon, er in Beziehung auf die eigentliche Lehre von der Kirchengewalt sich mit den herrschenden Anschauungen im Widerspruch befand. Indem er mit Hieronymus dem Unterschied zwischen Presbyter und Bischof ähnelte, Nr. 16., suchte er das Recht der Jurisdiction der Kirche oder wenigstens ihr Gesetzgebungsrecht, Nr. 14. vgl. *Parad. 6.*, im Zweifel zu erschüttern, ja selbst über das Verpflichtende der Gesetze weltlicher Richter die er eigenthümliche Folgerungen gezogen zu haben, Nr. 15. Von diesem Grundsatz mußten ihm natürlich Dinge wie Eblibat, Mönchsthum, Fasten als nicht verbindlich erscheinen, und wenn er die in dieser Richtung gemachten Vorhalte Nr. 21—23. genüßig beantworten konnte, so war dieß wohl nur deswegen der Fall, weil er in der Sprache und Fassung, wie sie ihm vorgehalten wurden, die Sätze nicht ausgesprochen und merkwürdigerweise der Inquisitor es unterließ, die offenbar wirklich von ihm herrührenden Paradoxa 13—20. ihm zu näherer Erklärung vorzulegen, wenn wir nicht annehmen müssen, daß diese Paradoxa, obgleich das Verhör so mannichfachen Bezugs nahm, als keiner weiteren Erläuterung mehr bedürftige Belastungsmomente angenommen wurden.

Uebersichten wir die angegebenen wesentlichen Punkte des Verhörs, so dürfte sich aus den Andeutungen, die hier Platz finden konnten, zeigen, daß Wesel sich bestrebt, so viel als möglich, ohne zu starken Conflict mit seinem Gewissen, nachzugeben, und sich zu erklären, die, scheinbar im Sinne seiner Dränger, doch auch eine gewisse Deutung zuließen, aber er scheint sich auch selbst zu kräftigerem, freimüthigerem Auftreten haben ermuntern zu wollen, wenn er im Laufe des zweiten Verhörs Dienstag sagte; „Und wenn Alle von Christo abweichen, so will ich allein ihn als Sohn verehren und Christ bleiben“ — eine Aeußerung, die freilich der Inquisitor als eine allen Häretikern, auch wenn sie schon auf dem Scheiterhaufen stehen, beige bezeichnen konnte. Wesel hatte eine derartige Selbstermunterung freilich sehr zu bedauern, denn es kann nicht Wunder nehmen, daß trotz seiner gemäßigten Erklärungen der Inquisitor unter deutlicher Hinweisung auf den Scheiterhaufen im Grunde eine Bitte um Gnade verlangte (vgl. den ungedr. Bericht bei Ullmann 195. 396) und daß derselbe mit der nach anfänglicher Weigerung wieder vorgelegten ausgesprochenen Bitte um Gnade sich nicht begnügte.

Um den alten Mann noch weiter mürbe zu machen, verfügte sich eine Deputation aus 3 Mitgliedern am folgenden Tage (Mittwoch) in's Gefängniß zu Wesel. Wie mit ihm umgegangen wurde, ergibt sich am besten aus seiner Aeußerung, daß ein Verhör, wie das auf ihn angewandte, Christum selbst zum Keger machen würde — reichlich, wie er lächelnd hinzufügte, durch seinen Scharfsinn (*subtilitas*) sie überwinden würde. — Es war offenbar ein Rest von römischer Autoritätsgewohnheit, wenn er sich schließlich zum Widerruf unter der Bedingung verstand, daß die Deputirten eben auf ihr Gewissen nehmen. Aber es war auch schon eine Reaktion seines jüdischen Gewissens, wenn er hinzufügte: „werde ich aber doll, so thun ich es nicht“ (vgl. Bericht bei Ullmann a. a. D. S. 397). Aber diese Reaktion war eben nicht genug. Nachdem Wesel Donnerstags sich bereit erklärt hatte, den Widerruf der vorher Redaction zusammengestellten Irrthümer, welche ihm zur Last gelegt wurden, zu thun, fand der feierliche Akt dieses Widerrufs am Freitag vor versammeltem Inquisitionsgesicht statt. Die Widerrufsformel lautete ziemlich allgemein: Wesel gab an, daß in seinen Schriften Irrthümliches sich finde, was er zurücknehme; dagegen unterwarf er sich auch ganz im Allgemeinen den Geboten der Mutter Kirche und den Urtheilen der Doktoren — erklärte sich bereit, die aufzuerlegende Buße zu tragen — bat um Vergebung.

Damit endigen die Akten bei d'Argenté. Nach den „Un gedr. Berichten“ (bei Ullmann S. 398. 399) folgte darauf noch eine öffentliche Abschwörungsscene im Dome. Zusammenhänge damit stand wohl die Verbrennung seiner Schriften, bei der Wesel,

nach Bngbach (Ullmann a. a. D.), unter Thränen rief: „o du frommer Gott, soll auch das Gute mit dem Schlimmen zu Grunde gehen? muß das viele Gute, was ich geschrieben, büßen, was das wenige Schlimme verschuldet hat?“ u. s. w. Sich selbst hatte Wesel durch seinen Widerruf zwar dem gleichen Schicksal, das seine Bücher traf, entzogen, nicht aber lebenslänglicher Gefangenschaft im Augustinerkloster, zu der er doch verurtheilt ward und der ihn nach nicht ganz zwei Jahren (1481) der Tod entzog.

So sehr dieses Ende ein Flecken ist, welcher in unseren Augen das reformatorische Bild Wesel's nothwendig trüben muß, so fällt doch sicher der Haupttheil unserer Indignation nicht auf sein Haupt, dem in seinem Alter und seiner auch durch eine Krankheit während der Untersuchungshaft geschwächten körperlichen Kraft bedeutende Entschuldigungsmonente zur Seite stehen (vgl. Ullmann S. 403—405), sondern auf die unwürdigen Organe der damaligen kirchlichen Mächte — der Hierarchie und der thomistischen Scholastik, die in Wesel, als einem Nominalisten, einen ganz besonderen Feind verfolgte, wie denn schon der Heidelberger Berichterstatter bei d'Argentré in seinem Schlussurtheil darauf aufmerksam macht, daß mit Ausnahme des Heidelberger Theologen Nikolaus von Wachenheim sämtliche Richter Realisten gewesen seien, und daß die wesentlich zu der harten Behandlung, die ihm zu Theil wurde, beigetragen habe. In der That steht auch ein Mann, der bei dem Proceß theilhaftig war, noch viel härter da, als Wesel. Durch sein ganzes Verhalten in der Sache zeigte der Mainz- Erzbischof nur zu deutlich, daß er Wesel'n nur opfere, um sich seine Herrschaft zu sichern. Beugte sich ein deutscher Reichsfürst, der erste kirchliche Würdenträger Deutschlands vor den fanatischen Predigermönchen so schmähtlich, so müssen wir uns doppelt hüten, einen Stein auf den schwachen, einsamen Greis zu werfen. Freilich auch dieses Verhalten Diether's von Hsenburg weist wieder auf eine noch allgemeinere Schuld zurück. Wie tief war unser Vaterland gesunken, wenn das Erzstift Mainz freimüthige Äußerungen des Erzbischofs über römische Habsucht mit der grausamsten Berothung büßen mußte (vgl. die einleitenden Bemerkungen des Berichterstatters bei d'Argentré). Die Hülfe dagegen konnte freilich nicht von den Fürsten kommen, sondern nur von Männern, die, wie Wesel, aus der Schrift heraus wieder die evangelische Wahrheit verkündigten, und trotz seines Widerrufs bleibt Wesel doch ein Mann, der, wie wenig Andere vor der Reformation, diese evangelische Wahrheit bezeugte.

Am deutlichsten that er dieß in Beziehung auf die Lehre von der Schrift. Das formelle Princip des Protestantismus hat er mit einer Klarheit und Vollständigkeit ausgesprochen, wie sie die Reformation bei ihrem Beginne noch nicht besaß. Zwar ist der Grundsatz von der Suffizienz der Schrift in seinem Aufsatz gegen die Indulgenzen erst mit einem fortassis eingeführt. Hier sagt er (Waloh. monim. medii aevi. Vol. I. fasc. I. pag. 114), in den Evangelien seien *mysteria salutis plurima et fortassis omnia ad salutem necessaria* enthalten. Sollte dieses fortassis wirklich mehr als bloße Redeform gewesen seyn, so hat er doch im Laufe der Zeiten es zu vollständiger Sicherheit gebracht. Wir haben schon bei der Darstellung seines Rezerproceßes gesehen, wie ihm nicht nur als Paradoxon der Satz schuldgegeben wurde: *Glossae non credit*, sondern ausdrücklich im Verhöre erklärte, er glaube weder den Vätern noch den Concilien, sondern allein dem Kanon der Bibel, sondern wie er selbst sich auch in seinen Antworten auf die übrigen Vorhalte durchaus auf die Schrift stellte — ja mit einer gewissen Aengstlichkeit sich hütete, irgend eine Behauptung aufzustellen, welche er nicht durch die Schrift zu begründen vermochte, und Flacius (catal. testium verit. lib. II) berichtet von ihm das Wort: „Was sünde in der heiligen Schrift nicht stan, ich auch nicht für sünde halten. Weiß ein Anderer weiter und daß, will ich's wohl gönnen.“ Mit der Suffizienz hing für Wesel auch die *perspicuitas* so zusammen, daß die eine Eigenschaft ohne die andere sich kaum denken läßt. Dagegen könnte man zweifeln, daß auch an einem weiteren zur Begründung der evangelischen Lehre wichtigen Punkte Wesel wirklich schon evangelische Erkenntniß gehabt habe.

er einem Gliede der Deputation, die, um ihn zum Widerruf zu bestimmen, abgesandt war — dem Theologen Hertwig von Amsterdam — die Antwort gab auf dessen Frage, warum er der Schrift glaube — weil er es so von seinen Eltern empfangen habe, so scheint er eben gegen das Hauptargument, das die römische Theologie für die Traditionslehre geltend zu machen pflegt, keineswegs ganz genügend gewaffnet gewesen zu sein. Ebenso könnte man versucht sein, seine Längnung des Sages, daß die Schrift durch denselben Geist von den heiligen Vätern und Doktoren ausgelegt werde, durch welchen sie dem Glauben gemäß überliefert und geoffenbart worden sey, so zu deuten, als beschränkte er die Wirksamkeit des Geistes zu sehr und wollte auch aus der Schrift wieder eine gesetzliche Norm machen. Aber wenn er andererseits nach Parad. 2. anspricht, daß außer Christo Niemand den Sinn der Schrift recht finden könne und nach Parad. 8. behauptete, keine 2 literati sind gleichgestunt außer dem Evangelium, in dem alle einmüthig sind, — so sind darin doch wohl die Grundlagen der Lehre vom testimonium spiritus sancti gegeben, welche Wesel weiter auszubilden, wohl allerdings im Mangel an Klarheit veräumte. Damit fehlte ihm denn auch ein kritisches Princip, um zwischen dem Nikodemus-Evangelium und dem kanonischen zu unterscheiden (vgl. die lange des obengenannten Theologen Hertwig an ihn), was ein um so größerer Mangel war, als andere wissenschaftliche Principien der Kritik damals noch weniger herausgebildet waren. Doch könnte man den Gedanken einer historischen Auffassung des Neuen Testaments angedeutet finden im Eingang seines Tractates wider die Indulgenzen, worin die Evangelisten als scribae Jesu voranstellt und dann fortfährt: deinde apostoli literati praedicabant et epistolas conscribebant u. s. w., und daran die übrigen reihet.

Nicht in eben so klarer Weise hat sich Wesel auch über die materiellen Grundlagen der Reformation erklärt, obgleich er in seiner Bestreitung der Indulgenzen ja gerade Angriffsobjekt wählte, das die Reformation später veranlaßte, und Ullmann (a. D. S. 307) hat darauf hingewiesen, daß Wesel radikalere verfuhr, als Luther im Anfang in den Thesen, indem ersterer die Möglichkeit des Ablasses überhaupt bestritt, was Luther anfangs noch nicht that, aber eine genauere Betrachtung von Wesel's Tractat dürfte doch zeigen, daß die positive Grundlage des Angriffs noch keine so ganz sichere wie bei Luther.

Wesel geht unter Berufung auf die Schrift und auf sein Recht als berufener Professor der Schrift in dem älteren Compendium, das er in seinen Tractat aufgenommen, zu der Unterscheidung zwischen poena und culpa aus. Die Vergebung der letzteren von Seiten Gottes schließt nicht die Erlassung der ersteren ein (Walch a. a. D. S. 115), die Priester aber sind ihm nur Diener Gottes zur Vergebung der Schuld. Dagegen kann eine von Gott auferlegte Strafe nur dieser selbst erlassen. Auch der Pabst vermag nur eine kirchliche Buße zu erlassen, welche aber nicht ohne Weiteres der göttlichen Strafe entspricht. Einen Schatz guter Werke, der dem Pabste zur Verfügung stände, gibt es nicht, denn die Werke folgen den Heiligen nach, und Verdienste sind dieselben nur Vermöge der gratia gratum faciens, sie haben also an sich keine Existenz — ein Satz, der auf die mit nominalistischen Ansichten zusammenhängende scotistische Lehre von der acceptilation als seine Analogie hinweist. Kommt das Verdienstliche an den Werken nur aus der Gnade, die also nicht in thomistischer Substantialität gedacht ist, so können Werke merita auch nicht Menschen austheilen — ausgenommen, Gott hätte einen bestimmten Vertrag darüber geschlossen — ein solcher aber findet sich nicht in der Schrift und allgemeine Heilswahrheiten wurden nachher nicht mehr geoffenbart, wie auch Gott nicht aufhörte, erga sanctos suos mirabiliter zu wirken (Walch a. a. D. S. 114—119).

In Ausführung dieser Sätze seines Compendiums erörtert nun Wesel zunächst den Begriff des Ablasses näher — und um ihn an's Licht zu stellen, erhebt er wieder die Frage, was denn Sündenvergebung und was Sünde sey. Jede Sünde — das ist sein Resultat — ist ein debitum, sofern sie eine Uebertretung des göttlichen Gesetzes ist; —

die Uebertretung aber ein debitum auf doppelte Weise: sie leistet etwas, das S
 dern kann, nicht und verpflichtet den Menschen dem Teufel, der nichts zu fordern
 Da aber mit der Nichtleistung der göttlichen Forderung zugleich die Entbehrn
 Gutes der göttlichen Gnade gesetzt ist, so ist unmittelbar damit auch Strafe ges
 denn ein Gut, das man haben könnte, entbehren, ist eben Strafe, oder wie es
 noch genauer ausdrückt: die Strafe ist zwar kein Theil der Sünde, aber die
 Würdigkeit (reatus) liegt mit im Begriff der Sünde. Mit dieser Hervorhebung
 Seiten im Begriff der Sünde hat Wesel auch schon auf die zwei Seiten in
 der Vergebung hingedeutet, durch deren Unterscheidung er den Ablass zu vernich
 strebt ist (S. 119—126). Die Sündenvergebung nun besteht ihm in der dona
 infusio gratiae gratum facientis. Diese infusio kann natürlich nur göttliches W
 Es erfordert dasselbe auf Seiten des Menschen kein vorausgehendes Verdienst,
 nur eine congrua praeparatio, wodurch der oboex hinweggenommen wird, oder
 Buße oder den dolor voluntarius de commissis peccatis, zu dessen Erweck
 natürliche, das alttestamentliche und das neutestamentliche Gesetz dienlich ist (S. 126
 Gegeben aber wird die Gnade durch die Priester, als Ertheiler des Sacraments
 legt einen Nachdruck gerade auf den sakramentlichen Charakter der Sündenvergeb
 Gegensatz zu dem Gedanken eines richterlichen Aktes. — Die Gnade wird
 nicht vom Priester, sondern nur durch den Priester vermöge des pactum, das
 Christo mit den Aposteln und ihren Nachfolgern geschlossen hat. Dabei muß
 freilich auch den Begriff des Sacraments etwas anders wenden. Wollte er
 missischen Dogmatik zugeben, daß das äußere Zeichen der gratia invisibilis
 Hervorbringung der letzteren wirksam sey, so würde er damit doch wieder die
 Causalität Gottes zu beeinträchtigen und in der Menschen Hand eine zu selb
 Macht zu bringen glauben. Er bleibt daher bei der Definition Augustin's: in
 gratia visibilis forma (S. 130. 131). Nicht ohne Interesse ist dabei sein
 mit philosophischen Gründen die Anwendung des thomistischen Sacramentsbeg
 das Sacrament der Buße zu bestreiten. Diese Gründe sind: 1) die Form d
 sakraments besteht aus mehreren verschiedenen Theilen, in diesen einer Einhei
 renden Theilen kann aber nicht eine Kraft seyn; 2) wenn in Etwas eine Kra
 wirkt sie, so lange sie in Etwas ist. Das Sacrament der Buße aber ist erst v
 im letzten Augenblicke der prolatio verborum; wenn also die vorangegangene
 bereits verhallt sind (S. 132).

Es sind das eigentlich dieselben Gründe, welche, nur in anderer Fassung,
 protestantische Kritik von jeher gegen die Anwendung des Sacramentsbegriffs
 Buße geltend gemacht hat. Bleibt aber die Hauptsache für Wesel das, daß G
 wirksam ist bei Ertheilung der Gnade, so ist auch klar, inwiefern er sagen l
 Sündenvergebung könne nicht gewußt, sondern nur geglaubt werden, d. h. wi
 klärt: aliquantulum adprehendi potest (S. 104).

Ist nun aber — so fragt Wesel weiter — mit der infusio gratiae, we
 dem Obigen die Vergebung der Sünde bewirkt, auch die Sünde nach ihren beide
 aufgehoben? Wesel antwortet: soferne die Gnade den Menschen des ewigen
 würdig macht — ist freilich auch die Strafwürdigkeit der Sünde — nicht un
 debitum aufgehoben. — Aber diese Strafwürdigkeit ist doppelter Art. Wer de
 Lebens würdig ist, kann allerdings nicht dem ewigen Tode verfallen — aber
 zeitlichen Strafen ist damit noch Nichts entschieden. In dieser Frage glaubt I
 nur auf Seite der bisherigen Theologie stellen zu können, insofern er eben alle
 Uebel auch als Strafe auffaßt und an dem Beispiel Jesu den besten Beweis da
 daß zeitliche Strafen mit dem Vollbesitz der Gnade vereinbar seyen. Das I
 Gnade, meint er, sey in seiner Art doch vollendet damit, daß der Mensch i
 den Stand gesetzt sey, merendi vitam aeternam, während die göttliche G
 ihre Darstellung in solch' zeitlichen Strafen bedarf (S. 133—139).

Über damit ist keineswegs Wesel gemeint, auch die Consequenz der thomistischen Theologie bezüglich des Ablasses zuzugeben. Da auch der Ablass, wie die Sündenvergebung überhaupt, nur Gegenstand des Glaubens seyn kann, dieser aber sich nur auf Fenbarkeit stützen kann, so fällt auch der Ablass nothwendig, wenn er nicht bestimmt der Schrift gelehrt ist. Den Schriftgrund nun des Ablasses läugnet Wesel entschieden, indem er an allen für den Ablass geltend gemachten Stellen zu zeigen sucht, § entweder von Erlassung oder Behaltung der Schuld vermittelt Ertheilung oder Verhinderung des Sacraments durch die Priester die Rede ist, oder aber von Erlassung er von der Kirche selbst auferlegten Buße. Ausdrücklich aber weist er darauf hin, § eine solche Buße, die möglicherweise ungerecht seyn könne, nicht mit dem Urtheil Gottes verwechselt werden dürfe, der sich doch nie zu einer Ungerechtigkeit bekennen werde. Eine *jurisdictio* in der Kirche als ein göttlich übertragenes Recht kann er nicht erkennen (§. 139—146). — Eine Compensation der zeitlichen Strafen durch das den Christi und der Heiligen, also Ablass vermöge des *thesaurus meritorum*, ist nicht möglich, denn wollte Gott so compensiren, so wäre das für ihn ein völlig überflüssiger Umweg, da er vermöge seiner Macht ohne Weiteres vergeben könnte. Pabst und Priester aber können nicht compensiren, weil sie das Maß der göttlich bestimmten Strafe nicht kennen. Eine Compensation durch die *Suffragia* endlich könnte sich nur in die Verheißung in Betreff des Gebets im Namen Jesu stützen, — allein diese Verheißung setzt eine sittliche Bedingung — das Einswerden im Namen Jesu und deren Erfüllung läßt sich nirgends nachweisen äußerlich. Die wahrhaft im Namen Jesu Verheißungen aber bitten, vom heil. Geiste bewegt, Nichts, als was der göttlichen Gerechtigkeit geziemt. Nicht geziemt aber wäre es, den Schuldigen völlig zu verschonen und die Strafe Unschuldiger dafür anzunehmen. Wäre es nicht so, so wäre das *purgatorium* überflüssig, da ja alle zeitlichen Strafen compensirt werden könnten. Das *purgatorium* aber scheint dem Wesel in der Schrift sicherer Grund zu haben (§. 146 : 151). Wollte man aber endlich annehmen, daß kirchliche Bußen Gott zur Erlassung der Strafen vermögen, so ließe sich auch dieß nicht aus der Schrift beweisen, die Abbuße wären dann *pias fraudes* *fidolium*, insofern durch eine falsche Hoffnung die Gläubigen zu Werken bewogen würden, welche an sich allerdings *meritoria vitae aeternae augmentatoriae gradus gloriae* sind (§. 151. 152). — Bei so völligem Mangel an Schriftgrundes für den Ablass kann man für denselben nur noch die Kirche, die nicht irren könne, in's Feld führen. — Wesel hat mit der oben angeführten Anstellung er den Glauben zum Voraus auch diese Stütze eigentlich zerbrochen. Aber er greift auch den Satz, daß die Kirche nicht irren könne, für sich an, indem er von der *universalis ecclesia* die Kirche der Heiligen unterscheidet, welche allein irrtbümlos ist. Sofern diese heilige Kirche allerdings in der *universalis* ist, kann man sagen: die allgemeine Kirche irrt nicht, aber sofern die heilige Kirche eben auch nur ein Theil ist der gemeinen, kann man gleichermaßen sagen: die allgemeine Kirche irrt. Ist der Ablass an der Kirche ausgerichtet worden, so geschah es von der irrenden, die allerdings dadurch mehr geschadet als genützt hat (§. 152—156).

Es sind in der That kühne Worte, mit denen Wesel seinen Angriff auf den Ablass loß, und wir werden nicht anstehen dürfen, die Polemik um so gelungener zu finden, mehr diese letzten kühnen Worte eine so ruhige, eingehende, wirklich wissenschaftliche Begründung in dem Vorangehenden haben. — Aber dennoch müssen wir auch wieder jene, diese vernichtende Polemik entbehrt einigermaßen der Gewalt des unmittelbaren positiven Interesses. Mag es immerhin wahrscheinlich seyn, daß Wesel in Folge des Jubiläumsablasses von 1450, der in Erfurt durch den Cardinal Nikolaus v. Cusa verkündigt wurde, zur Abfassung seiner Schrift veranlaßt wurde, wie Ullmann will (s. . 282 ff.), so berücksichtigt Wesel doch nicht den concreten, ihm vor Augen liegenden Fall, sondern thut eigentlich keinen Blick über die wissenschaftlichen Schranken hinaus; es ist nicht die Polemik des in seinem Heiligthume verletzten Gewissens, wie bei

omne nur oarentia grauis, also nur etwas negatives, das gegen eine poradditum. Der Gedanke des Verdienens hat für ihn um der Sünd Bedenken. Damit fehlt auch seiner Gnadenlehre, trotz seines biblischen die rechte Einsicht. Die Sündenvergebung und der Glaube treten in ihre Bedeutung nicht hervor. Wenn Flacius von ihm das Wort anführt: „bloße Gnade, durch den Glauben an Christum werden Alle selig“ — dieses Wort doch als schon von den Reformatoren gefärbt ansehen. Ein andere Wort: „der freie Wille sey Nichts“ — ihm in dieser Form angeht wenn allerdings Wesel auch die Gnade erhob, so geschah es mehr im Int beschränkten Causalität Gottes, als im Interesse des der Gnade bedürfti Deshalb war es auch die Erwählungslehre, welche er offenbar voranstellt (9. 10. 12); auch in dem vorhin angeführten Gedanken, daß die in dem Herrn Versammelten nur bitten können, was Gott selbst wolle, klingt schlechthiniger Causalität Gottes durch, und der ganze Tractat wider die ist von diesem, dem religiösen Centrum etwas ferner liegenden Gedanken be wiederum werden wir in diesem Gedanken auch die eigentliche Grundlage von der Kirche sehen dürfen, in welcher er doch kein anderes Interesse verfi die unmittelbare Wirksamkeit Gottes gegen die Beeinträchtigung durch priest glieder sicher zu stellen. — Dieß spricht sich in dem oben citirten Par aus, wo eben die Erwählung als sich gegen den Widerstand aller Priest dargestellt wird. Wesel knüpft in dieser Beziehung, wie alle reformatori an Augustin an — nur daß er eben um des vorhandenen Verderbens der weniger auch die Vermittelung des Heils durch sie nach göttlicher Ordnu als Augustin das gethan hatte. — Für Wesel ist die Kirche wesentlich und zwar hat er deutlich die Unterscheidung der Augustana zwischen und proprie dieta, die sich ihm an den Unterschied der heiligen und d Kirche anschließt. Die Kirche im eigentlichen Sinne ist ihm die heilig Gemeinschaft der Gläubigen, welche durch die Liebe unter sich verbun welche allein Gott kennt (vergl. im zweiten Verhör seine Erklärung zu 2 nächst will er dieser heil. Kirche das Prädikat universalis gar nicht geben ja (adv. indulg. p. 153) erklärt er geradezu, daß eigentlich das Prädika gar nicht zu dem Begriff „Kirche“ taue, denn dieser sage eine collectio eine Menae sub quadam tamen unitate. während in dem Prädikat unive

ander stellte, so konnte er auch zugeben, daß die römische Kirche den Glauben rein habe — ebenso, daß die römische Kirche das Haupt aller übrigen und zur Einheit der Kirche nothwendig sey, wiewohl er das eine Mal an die Kirche im engeren, das andere Mal an die im weiteren Sinne dachte, — nur hätte er natürlich von jeder größeren Kirche nicht so sagen können, daß sie den Glauben rein habe.

Etwas schwerer schon mußte es ihm werden, in solch' doppelsinniger Weise sich die Kirchengewalt zu erklären. War ihm die Kirche vorzugsweise Gemeinschaft, so hätte er den anstaltlichen gesellschaftlichen Charakter bestimmt zurückstellen, und noch weniger hätte er von dem Princip der alleinigen Wirksamkeit Gottes aus eine selbstständig anwendende, gesetzgebende Gewalt der Kirche statuiren. Auf's Bestimmteste läugnet er, die Apostel Macht gehabt haben von Christo Canones und Gesetze zu geben (s. 14. im ersten Verhbr.); wie schon angeführt, hängt damit auch seine Läugnung des Unterschieds zwischen Bischof und Presbyter zusammen, da das Unterscheidende eben in dem regimentlichen Charakter des Episcopats liegt, diesen aber konnte er natürlich den Jüngern der Apostel nicht zugestehen, wenn er ihn den Aposteln selbst absprach. Und der Pabst als Stellvertreter Christi konnte er nicht anerkennen, sofern dieser gesetzgebende Befugnisse daraus ableitete. — Ja daß nicht Abneigung gegen das gesellschaftliche Ansehen an sich bei dieser Läugnung ihn bestimmte, dürfte am besten daraus hervorgehen, daß er auch geneigt war, die gesetzgeberischen Befugnisse weltlicher Fürsten in Zweifel zu ziehen (Verhbr I. Art. 15.). Aber dieß war dann auch wieder die Klippe. Konnte er doch die Nothwendigkeit menschlicher Ordnung nicht läugnen, mußte er darin doch wieder den göttlichen Willen ehren und es darum für Todsünde erklären, wenn er sich der Gewalt widersetze, sic scilicet quod velit potestatem non esse (Parad. 13.), mußte bei mangelnder Unterscheidung zwischen dem weltlich-gesellschaftlichen und religiös-gesellschaftlichen Standpunkte auch die Kirchengewalt wieder bindendes Ansehen mittelbar gewinnen, daher war er varius ad istum articulum (sc. 15. vgl. oben); daher bestrafte er die Verbindlichkeit kanonischer Stunden u. s. w., ja er konnte auch wieder die Stellvertretung Christi durch den Pabst zugeben (Verhbr I. Art. 12.). Freilich wo nicht durch ein Inquisitionstribunal sich beengt fühlt, bleibt er bei der ersten Gelegenheit, und sie ist die Grundlage der Schrift de potestate ecclesiastica, in welcher er selbst, wahrscheinlich erst als Prediger, konkretere reformatorische Gedanken als in dem Verhbr gegen die Indulgenzen veröffentlichte.

Nicht die bloße Person eines Priesters oder selbst des Pabstes kann uns für die Verbindlichkeit einer Vorschrift bürgen *). Pabst und Priester müssen sich selbst wieder durch ihre Uebereinstimmung mit dem Worte Christi, den Wesel, bezeichnend für seinen Mittelpunkt, Hersteller des wahren Gesetzes, ja Gesetz des Lebens selbst nennt, ausweisen. Diese einfache natürliche Forderung, daß die Geistlichen Gesandte Christi sind, die seine Lehre und Gesetz treiben sollen — war ein Maßstab, an dem gemessen die weltliche Geistlichkeit völlig zu Schanden werden mußte. Da mit der Hierarchie und ihrer Herrschaft zugleich auch Verweltlichung, Gewaltthat, Geiz u. s. w. sich verband und Gottesdienst zur Komödie wurde, während die Pflichten gegen die Armen vernachlässigt wurden (s. bei Ullmann S. 354—361). Ist der Klerus nur dienend seiner ursprünglichen Bestimmung nach, so muß er sich auch richten lassen nach dem Worte Gottes. Soweit seine Gebote und Einrichtungen mit diesem Worte übereinstimmen, muß die Laien zu gehorchen — und soweit sie diesem Worte nicht widersprechen, hat die Laien im freien Geiste der Liebe sich ihnen zu unterwerfen um der Nebenmenschen willen; dagegen ist jeder Christ berechtigt, sich einem wider dieses Wort verstoßenden Gebote zu widersetzen, und auch der Pabst kann zurecht gewiesen werden von einem geringeren geistlichen Oberen. Aber wenn Wesel auch in Beziehung auf die *adiutoria* Gehorsam des Unter-

*) Leider ist auf den drei größeren Bibliotheken meines engeren Vaterlandes von dem genannten Werke Walch's fasc. II. des zweiten Bandes, in dem die zweite Schrift Wesel's enthalten ist, nicht vorhanden, und ich muß mich also damit begnügen, aus Ullmann zu citiren.

gebenen verlangt, so bleibt es von Seiten der Geistlichen doch eine Tyrannei, Menschenfessungen aufzuerlegen, — denn die wahre und allein gottgefällige Erfüllung des Gesetzes geschieht von Innen heraus, aus dem Geiste, dem Glauben, der Liebe. — Die Menschenfessungen der Hierarchie stehen ihm ganz auf einer Linie mit den Anordnungen der weltlichen Gewalt, in Beziehung auf welche er die gleiche Dreitheilung von Anordnungen, welche mit dem göttlichen Gesetz übereinstimmen, wider dasselbe endlich *ἀδιάφορα* sind, — und auch die Art des Widerstandes bestimmt er gleichmässig: Zurechtweisung, Einspruch, thatsächliches Widerstreben, das aber nie zur Gewalt werden darf, sondern sich im Erdulden der Gewalt äußern muß (Ullmann S. 361).

Ohne Zweifel ist dieser Angriff auf die Kirchengewalt eben so berechtigt, evangelisch, wie seine Geltendmachung des Schriftprinzips. Beides gehört auch zu einem — es sind nur die zwei Seiten einer und derselben Sache, welche Wesel von A. Aber Beides sind eigentlich doch auch nur die formellen Seiten. So weit ich mich man zu sehen kann, hat er in dieser zweiten Schrift seelengefährliche Traditionen, sich zu widersetzen Pflicht sey, nicht angeführt. Wir erfahren aus dem Paradoxe, Verhören, den Mittheilungen des Flacius, daß er das Fasten, den Eölibat, das Mönchtum, Altarweihen u. s. w. angegriffen — zum Theil in jeder, übermächtiger Weise wie er z. B. von dem Fasten sagte, daß wenn Petrus es angeordnet hätte, er nicht gethan haben würde, um seine Fische besser zu verkaufen (Parad. 13.), — er haben keine Andeutung, daß er diese Dinge mit anderen Gründen angegriffen hätte, dem einen, daß sie nicht schriftgemäß seyen. Höchstens wenn er den Mönchthum *religio* — so wurde ja bekanntlich das Mönchthum genannt — *vestra vos non* (Verhör I. Art. 23.) — könnte man denken, er habe damit die Meinung von der Dienstlichkeit des Mönchthums als seelengefährlichen Irrthum bezeichnen wollen. Er ausdrücklich sagt er das nicht. Es ist ihm alles das doch nur ein *nimium*, was sich aber nicht gefährlich ist. Darum kann er in seinem Verhör auch zugeben, den Eölibat, daß die Mönchsgelübde verpflichtend seyen, unter der stillschweigenden Voraussetzung, daß die *mandata ecclesias non ligant ad peccatum* (Parad. 6.), d. h. ihre Verletzung nicht an sich Sünde sey, sondern nur mittelbar, sofern die Befehle die gesammte Ordnung der Kirche stören würde. Die Angriffe Wesel's haben in einem Wort überall nur einen negativen Hintergrund — und ich möchte, ohne dem praktischen Eifer Wesel's irgend zu nahe zu treten — sagen: doch ein doctus Gepräge. — Und hierin eben zeigt sich der große Mangel, der seiner sonst so berechtigten, klaren Opposition anhaftete und der ihm am Ende vor dem Inquisitionstribunal die volle Sicherheit raubte, die vielleicht auch dem gealterten, geschickten, wahrhaft reformatorischen Manne nicht gefehlt haben würde, dessen Gewissen auch materiell noch mehr in Gottes Wort gefangen gewesen wäre. Dadurch eben ward es namentlich auch Zwingli gegenüber dieser reformatorische Mann im eminenten Sinne, daß er den materiellen Kernpunkt traf und das Gewissen nicht nur gegen Uebermaß, sondern noch mehr gegen falschen Trost, gegen ihm angemutheten seelengefährlichen Mönchthum vertheidigte. Ihm war das Wort Gottes doch noch anders als einem Gegenstand persönlicher Erfahrung. Aber war letzterer darum auch kein reformatorischer Mann im vollen Sinne, so dürfen wir seine Wirksamkeit als Vorläufer der Reformation darum nicht unterschätzen. Wenn wir hören, wie ein Engelinnus von Brunn einstmals sein College zu Erfurt, wie ein Geiler von Kaisersberg sich anerkannt, Wesel aussprachen (vgl. den Schluß des Protokolls von dem Heidelberger Verhör), können wir nicht zweifeln, daß auch in weiteren Kreisen sein Schicksal Aufsehen und Theilnahme erregte. — Wir vermögen freilich nicht, im Einzelnen diese Nachwirkungen zu erweisen, aber ein Gedanke wenigstens liegt doch sehr nahe, daß der Mann, aus Wesel's philosophischen Büchern Magister wurde, auch von der theologischen Samkeit dieses Mannes nicht ganz unberührt blieb.

Als Schriftsteller war Wesel wohl ziemlich fruchtbar. Jakob Wimpfeling

l. Flacius, daß Wessel die scholam Erfordensem docendo und scribendo illustrasse. Flacius selbst fügt hinzu, daß seine Schriften noch zu Erfurt aufbewahrt werden, — rhard aber, der Verfasser der „Geschichte des Wiederaufblühens der Wissenschaften in Deutschland“, selbst ein Erfurter, bezeugt, daß zu seiner Zeit sich eine Spur davon nicht mehr erhalten habe (I. S. 293). Wir haben nur noch die zwei im Obigen besprochenen Schriften *adversus indulgentias* und *de potestate ecclesiastica* in der angeführten Ausgabe von Walch. Außerdem erfahren wir aus dem Verhöre noch von zwei älteren Schriften: *super modo obligationis legum humanarum ad quendam Nicomachum de Bohemia*, und *de jejunio* (Art. 3.). Was die Primärquellen betrifft, so sind dieselben in der obigen Darstellung schon namhaft gemacht. Unter den neueren Bearbeitungen ist vor Allem Ullmann (Johann Wessel, der Vorläufer Luther's, S. 107—22, die Reformatoren vor der Reformation, I. S. 177—418) anzuführen, und auf ihn um so mehr zu verweisen, da er auch Ungedrucktes benutzen konnte. Ullmann's Werk auch die einzige monographische Arbeit über ihn, während im Uebrigen nur die größten kirchengeschichtlichen Werke, namentlich Schröckh und Gieseler zu vergleichen sind. Ullmann mag noch Walch, praef. zu monim. medii aevi, Vol. I. fasc. I. p. LII VII und praef. vol. II. fasc. II. p. XV (die letztere von mir — vgl. oben — nicht benutzt) angeführt werden. S. Schmidt.

Wesley, s. Methodismus.

Wessel, Johann, unter den Vorläufern und Vorbereitern der Reformation des deutschen Stamme ohne Zweifel der bedeutendste und innerlich den Reformatoren am Nächsten stehend, gehört trotz des Ruhmes, den er schon zu seinen Lebzeiten genoss, nichtswegs zu den Männern, über deren Lebensumstände wir genauer unterrichtet sind. Von sein Name ist Gegenstand gelehrter Untersuchungen geworden (vergl. Maurling, *amentatio historico-theologica de Wesseli Gansfortii vita etc. disquisitio II.* . 101—106. — Ullmann *Reformatoren vor der Reformation II.* S. 290 f.). Zwar ist der Name Wessel, Wesselus, über allen Zweifel erhaben fest, da Briefe und Handschriften seiner Werke dafür zeugen, aber schon über den Vornamen Johann konnte Maurling (a. a. D.) sich zweifelnd aussprechen, da derselbe nie von ihm selbst gebraucht wird. Auch macht die Inschrift seines Grabsteins auch dies zweifellos; ebenso erklärt sich weit der Name Hermanni aus der fränkischen Sitte, den Namen des Vaters in der Genitivform beizufügen, dagegen kann über den weiteren Beinamen Gansfort-Gansevort geäußert werden. Das Wahrscheinliche ist, daß es ein Familienname war, herkommend aus einem westphälischen Dorfe oder Gute Gansfort, wo die Familie ursprünglich ihre Heimath hatte. Der Name Basilius ist offenbar nur gräcisirte Form von Wessel. Der Geburtsort läßt sich sehr genau bestimmen, indem wir nicht nur wissen, daß Wessel in den Umgebungen das Licht der Welt erblickte, sondern auch das Geburtshaus noch finden können (Maurling a. a. D. S. 5.). Dagegen liegen über das Geburtsjahr zwei verschiedene Ansichten vor, indem die Einen nach der Autorität der ältesten noch vorhandenen Lebensbeschreibung von Hardenberg ihn 1400, Andere nach Regner Prädinius, einem Wessel noch näher stehenden Zeugen, dessen Werk sich aber nicht erhalten hat, ihn 1420 geboren sein lassen. Die Entscheidung zu Gunsten des letzteren ist auch um unserer Gründe willen das Sicherere. Frühe seiner Eltern beraubt, wurde Wessel von der Frau seiner Verwandtschaft, Oda oder Odilia Clantes, angenommen und da die Schule der Vaterstadt für den eben so fleißigen als begabten Knaben nicht ausreichend schien, mit dem eigenen Sohne von der genannten Beschützerin auf die Schule zu Zwoll geschickt, die, durch Gerhard Groot berühmt geworden, noch unter der Leitung der Bräutigam vom gemeinsamen Lebensstand und sich damals eines großen Rufes erfreute. Diese Schulzeit mußte für Wessel nicht nur wissenschaftlichen Gewinn bringen, sondern mehr noch Förderung für sein religiöses Leben, denn ganz in der Nähe von Zwoll lebte noch Thomas von Kempen, mit dem auch unser Wessel noch verkehrte (vgl. die ausdrücklichen Zeugnisse bei Ullmann a. a. D. S. 95 A. 2.). Wie sehr dieser Umgang dem jugendlichen

Geiste schon eine tiefere religiöse Richtung zu geben geeignet war, ersehen wir durch Hardenberg uns aufbehaltenen Antwort, welche der Knabe Wessel dem Thomae zu besonderer Verehrung der Maria ermahnte, gab: Vater warum führst du lieber zu Christus, der alle Beladenen so gütig zu sich ruft? — In kindlich losigkeit hat er damit schon hingewiesen auf den Widerspruch, an welchem die leit jener Brüder vom gemeinsamen Leben selbst noch litt — indem sie zwar suchte, aber die falschen Mittler, an welche die herrschende Kirche die Mensch noch keineswegs als entbehrlich bei Seite zu lassen vermochte; mit dieser Amtete er unbewußt schon auf das Moment in seinem eigenen geistigen Leben h welches er jene älteren reformatorischen Versuche überragte — auf das wisse kritische Moment. Wessel widerstand darum auch der Versuchung, sich selbst i meinschaft dieser Brüder bannen zu lassen (vgl. Ullmann a. a. O. S. 296 ff dem er schon in Zwoll auch als Lehrer aufgetreten war, vermöge der dort l Einwirkung von Unterlehrern oder Submonitoren, trieb es ihn fort, einen weite platz des Lernens und Lehrens zu suchen. Daß unangenehme Verhältnisse, wohl eben in genannter Stellung zu Amtsgenossen gerathen war, die Veranlassu an seinem Weggang, bezeugt Venthem in seinem Holländischen Kirchen- und Th. II. S. 178. und der Verf. der *vitas et effigies professorum Groni* S. 18. — aber die Hauptursache war wohl der in Wessel sich regende wisse Trieb. Zunächst begab er sich nach Köln, die ihm am nächsten liegende fremd stadt, wo er in die Laurentiusburse, ein von einem aus Ordnungen stammend zu Köln gestiftetes Collegium, aufgenommen wurde.

So groß auch damals noch der Ruhm der Kölner Universität war, so bi im Ganzen wohl Weniges zur positiven Befriedigung Wessel's. Die theologis ität, welche die vorzüglichste Bedeutung hatte, war beherrscht von jenem finster tionsgeist, von dem später der Prozeß gegen Johann v. Wesel und noch Kampf wider Keuchlin Zeugniß ablegten und auch die übrigen Fakultäten li diesem Druck. Wessel scheint darum auch mehr aus privaten Studien als was die öffentlichen Lehrer boten, Gewinn gezogen zu haben. Er lernte Ori hebräisch, das erstere von Mönchen, die aus Griechenland sich geflüchtet hatten er andeutet, freilich selbst keine großen Gelehrten waren, die letztere Sprache u lich von Juden. Daneben sah er sich fleißig in Bibliotheken um, las nam Schriften des Rupert von Deuz und sammelte die Lesefrüchte und die eigene kungen, die sich ihm aufdrängten in einem großen Collectaneenheft, das er mare betitelt und das er, wie es scheint, bis zu seinem Tode fortführte. Schon des Studiums zeigt ein besonderes Maß selbstständigen Sinnes. Aber auch zeigte sich ein solcher wirksam, indem er besonders den Plato studirte. Es ij welche Bedeutung der erneuerte Platonismus für die Erneuerung der Theologie der Platonismus machte erst das Verständniß der großen Lehrer der alten Kir möglich. Nachdem Wessel bei Plato in die Schule gegangen war, mußte er scholastische Theologie, zu deren Studium er nach Erlangung der philosophii gisterwürde übergang, zum Voraus einen sehr kritischen Blick mitbringen. Und aristotelischer Grundlage aufgebauten Scholasticismus in der schwachen Gestalt in welcher er in Köln vertreten wurde, gegenüber bot nun eben der noch mystisch angehauchte Rupert von Deuz ein Gegengewicht, daneben hatten die im Studien offenbar auch ihr Ziel bei Wessel in besserer Schrifterkenntniß. Da Ueberzeugungen in Köln keinen Boden finden konnten und die Scholastiker K im Stande waren, wenn auch nur auf negativem Wege, anregend zu wirken, er nicht allzulange mehr nach Absolvierung des philosophischen Curfus hier zu haben.

Er hatte sich bereits einen solchen Namen erworben, daß der Churfürst Pfalz durch den damaligen Reichsvater des Erzbischofs von Köln, Quappo,

Seidelberg berief. Doch fühlte sich Wessel noch nicht in der Stimmung, ausschließlich als Lehrer thätig zu seyn, vielmehr zog ihn der neu entbrannte Streit zwischen Realisten und Nominalisten nach Paris (op. ad Hoock sarrago S. 105. b.). Wenn wir jener Zeit, bei aller Befangenheit in Autoritäten, bei aller Zanfsucht, welche sie charakterisirt, doch auch wieder ein gewisses freundiges Vertrauen auf die Möglichkeit, fremde Ueberzeugungen durch Disputation ändern zu können, zuerkennen müssen, so ist ein hervorragender Zug namentlich an Wessel die Zuversicht auf eine unmittelbare wesentliche Frucht von Streitunterredungen. Mochten Andere ihr Vertrauen in dieser Beziehung mehr auf die eigene dialektische Fechterkunst gründen, mochten sie weniger wirkliches Interesse für die Wahrheit dabei haben, bei Wessel war es sicher ein rühmensewerthes Wahrheitsinteresse und eine rühmensewerthe Zuversicht, dieselbe zur Anerkennung zu bringen, wodurch er sich auf den Schauplatz jener neu erwachten Kämpfe gezogen fühlte. In der That ist ein solches Vertrauen in die Wahrheit und ihre Macht eine der nothwendigsten Vorbedingungen reformatorischen Wirkens und eine Zeit, welche es liebt, in anter Anerkennung fremder Standpunkte und Anschauungen eigentlich immer bei Vorpostengefechten stehen zu bleiben, hat kein Recht, nur vornehm auf eine Kampflust herabzusehen, die stets bereit war, öffentlich und privatim durch die Macht der Logik den Gegner zu überwinden. Indes begab sich Wessel nicht unmittelbar von Köln nach Paris, sondern zuvor nahm er seinen Aufenthalt einige Zeit auf der neu gegründeten, damals noch in erster Blüthe stehenden Universität Löwen. Freilich viel mehr als in Köln fand er auch hier nicht und bald eilte er nun Paris zu, in der frohen Hoffnung, seine beiden Landsleute Heinrich von Boveren und Nikolaus von Utrecht für den Realismus zu gewinnen, beide damals berühmte Lehrer zu Paris. Wessel nennt diese Zuversicht selbst *faller arrogantia*. Ehe drei Monate vorüber waren, hatte der Athlete des Realismus seiner Meinung entsagt, studirte an den Schriften eines Scotus, Maro, Bonetus die formalistische Denkweise, aber nur um bald auch in dieser Fehler zu entdecken, die ihm so möglich noch größer erschienen, als die der Realisten, und so verging wieder kaum ein Jahr bis der Schüler des Scotus sich auf der Seite des Nominalismus fand (vgl. sarrago a. a. O.). Mit jenem Vertrauen in die Ueberzeugungskraft der Wahrheit hing auch die Geneigtheit zusammen, sich von Anderen überzeugen zu lassen. Indes war in philosophischer Beziehung die zuletzt angeführte Wandelung auch wirklich die letzte. Dem Nominalismus blieb er von nun an treu, derselbe war die gemeinsame Ueberzeugung der meisten reformatorisch gesinnten Männer, weshalb Wessel noch in spätern Zeiten nur mit Geringschätzung von den Realisten redet (a. angef. O. 112. a.). Es dünkte dies Wunder nehmen, da zu dem auf Aristoteles zurückgehenden Formalismus der großen Scholastiker der platonische Realismus den angemessenen Gegensatz zu bilden schien und es durfte wohl nahe liegen, daß zu Bildung der anfänglich realistischen Ueberzeugung bei Wessel neben der in Köln herrschenden Schultradition auch das Studium Plato's wirkte. Aber der Nominalismus konnte sich reformatorisch gesinnten Männern einmal empfehlen, sofern er eben der unterdrückte Theil war und in Opposition gegen die herrschenden Mächte trat, sodann um der wissenschaftlichen Lächerlichkeit seiner besten Vertreter willen, um des kritischen und skeptischen Scharfsinns willen, den ein Occam und seine Schüler entwickelten. Ueber den weiteren Gang von Wessel's Studien in Paris sind wir genauer nicht mehr unterrichtet. Nach Hardenberg's Angaben dauerte ein Aufenthalt hier 16 Jahre, — aus diesen Angaben, verglichen mit den weiteren Nachrichten über seine Reise nach Rom, sowie aus der Notiz, daß er den Picarden Johannes, der 1455 starb, zum Lehrer gehabt, hat Ullmann (a. a. O. S. 317. f.) den Schluß gezogen, daß er zwischen 1452—54, also im 32. bis 33. Lebensjahr nach Paris kam, obgleich ich die von Ullmann beigebrachte Nachricht über Johann den Picarden nicht zu reimen weiß mit der von Wessel selbst sarr. Seite 110 gegebenen, wonach er von seinem erst weit später fallenden Aufenthalt in Rom redend, den Johannes Picardus aus Paris kommen läßt. Dies Alter Wessel's muß es schon wahrscheinlich

machen, daß er in Paris von Anfang an keineswegs ausschließlich receptiv sich sondern, wenn er auch zunächst sich an Lehrer, wie die vorhin genannten, hielt, wissenschaftlicher Selbstständigkeit ausrat und im persönlichen Verkehr mit Aelte Jüngeren größeren Gewinn zog, als aus öffentlichen Vorträgen, auch sofort bild wirkte auf Jüngere. Unter diejenigen Männer, deren Verkehr für Wessel besond regend war, gehörte, soweit wir wissen, vor Allem der Cardinal Bessarion und neral der Franziskaner, Franz von Kobere, der spätere Pabst Sixtus der II Verbindung mit beiden Männern war für Wessel wohl durch Heinrich von ; vermittelt. Unter den Jüngeren, auf welche er in Paris wirkte, denen er also der Stellung des Lehrers gegenüber stand, waren die berühmtesten Neuchlin Agricola. Die Beziehung zu Beiden gehört wohl erst einem zweiten Aufenthalt i an, nachdem er nämlich schon zeitweilig andere französische Städte z. B. An saor. poenitentins farrag. S. 50) aufgesucht hatte, um auch hier im wissenschaftl Wettkampf sich zu messen. Mit bedeutenderen Gelehrten finden wir ihn (ep. Höok, farrag. S. 110.) auf etwas längere Zeit zu Rom im vorletzten Jahr 8 Wir werden für diese Reise keine specielle Ursache aufzusuchen nöthig haba wissenschaftliche Trieb Wessel's machte es ihm zum Bedürfniß, die eigene Uebe im Verkehr mit anderen wissenschaftlichen Anschauungen und in persönlicher B mit möglichst vielen Stätten der Bildung zu befestigen. Italien aber war zu j an solchen Stätten am fruchtbarsten; die große Auferstehungszeit der alten l Literatur wurde hier zuerst gefeiert und die Landsleute eines Bessarion gaben d Anstoß zur Entstehung einer modernen Philosophie. So anziehend diese Seiten lien für unsern Wessel seyn mochten, so mußte dagegen an dem kirchlichen Ba am Sitze der Hierarchie am deutlichsten war, der reformatorische Sinn den größ stoß nehmen und Wessel konnte sich nicht enthalten, die Aeußerungen, welche er Paris gegen einzelne Mißbräuche gethan, auch hier zu wiederholen. Daß i hochgestellten Freunden über diese Mißbräuche das Gewissen zu schärfen gesu uns nicht unwahrscheinlich dünken, wenn wir die von ihm selbst (farrag. a. a. richtete Geschichte beachten, wonach er in nächster Nähe des Pabstes ja bei e fiziellen Gastmahl, zu dem er durch einen Kämmerer des Pabstes eingeladen u über den Ablass aussprach, wobei er freilich von Seiten der Hofleute eine j Verstand mehr als für ihren Charakter ehrenvolle laute Zustimmung fand. De Gegensatz, in welchem er sich mit seinem Interesse für die Wahrheit gegen das des damaligen Roms befand — wo alle Wissenschaft nicht Herzenssache, sond äußerer Schmutz war — bezeichnet am treffendsten eine Anekdote über ein l das er mit seinem zum Pabst erhobenen Freunde Franz von Kobere hatte, angefordert um eine Gnade zu bitten, um einen Codex der heil. Schrift im G aus der vatikanischen Bibliothek ersuchte und dem er auf die Frage, warum nicht ein Bisthum oder deß Etwas erbeten, die stolze Antwort gab, weil ich deß bedarf.

Wir können uns kaum anders denken, als daß bei allem Interesse, das si lebhaftem Geiste diese Reise mit ihren neuen Eindrücken haben mußte, er sich i die Dauer unbehaglich fühlte in dieser sittlich und religiös corruptirten Luft. U zunächst wieder nach Paris zurück, um hier Zeuge zu seyn von einem Versuch l nigs Ludwig XI., den Nominalismus gewaltsam zu unterdrücken — ein Vers freilich in sein Gegentheil umschlug. Die Nachricht des Geschichtschreibers der Universität, Valäus, daß Wessel diesen Versuch des Königs mit betrieben u innerlich mehr als unwahrscheinlich, aber auch die Nachricht, daß der kurz darauf zweite Weggang Wessel's von Paris durch eine über ihn verhängte Verfolgung seiner freieren Ansichten erfolgt sey, ist kaum viel wahrscheinlicher, da uns w in Bezug auf seinen ersten Aufenthalt in Paris Wessel selbst bezeugt, daß e Aeußerungen ungestraft gethan. Es ist wohl eher zu vermuthen, daß er in Paris

er gewinnen zu können und vielleicht auch einer jüngeren Generation gegenüber fühlte (vgl. auch den biblischen echt reformatorischen Ernst, mit dem er das der Universitäten — und er denkt dabei doch wohl zunächst an Paris — mar. poen. 54. a. ff.). Wir finden ihn 1475 mit Reuchlin vorübergehend sodann erscheint er auf einem ihm schon am Anfang seiner Laufbahn zu Felde zu Heidelberg, wo er die Universität wieder in die Höhe bringen sollte. theologische Fakultät wußte seine Lehrthätigkeit in ihr zu verhindern durch das der theologischen Doktorwürde, zu deren Erlangung die Priesterweihe gehört zu die sein freier Sinn sich sträubte. Er mußte sich damit begnügen, in der then Fakultät einige Zeit thätig zu seyn (vgl. die ziemlich ausführlichen Er. Ullmann's über den Heidelberger Aufenthalt a. a. D. S. 359—370). Bald auch diesen Schauplatz, um sich aus dem öffentlichen wissenschaftlichen Treiben huziehen. Seine dialektische Kampfesenergie, die er als Mann in so weiten übt, war mit dem zweideutigen Titel magister contradictionum belohnt wor- wie Höd a. a. D. S. 102 a. sich darüber ausspricht, tua doctissimi viri a plerosquo scandalizat und wie er in edler Selbsterkenntniß sich dagegen 105 a. ff.).

alternde Wessel scheint wenigstens des lauten Widersprechens müde gewesen — die mystischen Antriebe seiner ersten Jugend wachten wieder auf. Er zog Stätten seiner ersten Jugendbildung zurück, die ihm unter dem Schutze eines Önners, des Bischofs David von Burgund, eines freilich nicht sehr würdigen für Pflege der Wissenschaft interessirten Gliedes des Burgundischen Fürsten- emlich ausführlich handelt über ihn Ullmann, Wessel, ein Vorläufer Luther's, -128) auch eine sichere Zuflucht gegen die Gefahren kirchlicher Verfolgungs- ten, wie er eine solche besonders befürchten zu müssen glaubte, als er kurz Rückkehr in die Heimath von dem gegen Johann von Wesel, welcher ihm at war, eingeleiteten Prozeß hörte. Er wandte sich damals an seinen Freund, der Kirche von Utrecht, Rudolph von Been, beider Rechte Doktor, um dessen Beistand bei eintretender Verfolgung zu gewinnen (der Brief schon abgedruckt 126 b. f.). Doch hielten die Regiermeister von Abia wohl von Anfang an ischofs willen den Prozeß für aussichtslos: Wessel blieb unangefochten. Auch nen die Angriffe auf ihn nirgends über Worte hinausgegangen zu seyn letzte Jahrzehent seines Lebens konnte er ruhig und in der angemessensten verleben. Sein Aufenthaltsort war theils seine Vaterstadt Ordnung, wo er frauenkloster Pflege fand und von wo aus er die nahe gelegene Abtei Adwert, igt wieder ihren alten vergangenen Ruhm in wissenschaftlicher Beziehung auf- schien, häufig besuchte, theils der Agnesberg bei Zwoll, wo er dem Bischofe dessen Leibarzt er gewesen seyn soll, wie früher sogar der von Sixtus IV. s lux mundi in seine Heimath zurückkehrend ehrenvoll von seinen Landesleuten id empfangen worden war, so sammelte sich bald um ihn ein Kreis von Freun- Berehrern, denen er nun — wenn nicht Lehrer, so doch anregender Freund : — ein Verhältniß, auf das er seiner ganzen Natur nach angelegt war. Daß dialektische Art nicht außer Übung blieb, dafür sorgten Briefe und Besuche, otabilität auch in Friesland zu finden wußten, — daneben aber gab ihm nun r mit geistlichen Genossenschaften Veranlassung, seine Grundsätze für das sub- jiose Leben weiter zu entfalten und den mystischen Zug in seinem Wesen mehr 1 zu lassen. Hatte er bisher in Bezug auf Wissenschaft und Kirche vorzüg- :reformatorischen Ansichten geltend gemacht, so suchte er dieselben nunmehr auf i Gebiet, das der subjektiven Frömmigkeit, anzuwenden, das gleichwohl eben der wahren Reformation werden sollte. Wie er überhaupt trotz des fort- Verlehrs nach Außen mehr in sich selbst wieder einkehrte, so war diese Zeit Sammlung in wissenschaftlicher Beziehung gewidmet. Seine Aufsätze, die wir

nach haben, stammen wohl durchaus aus dieser Zeit; aus dem mare magnum, das ihm auf seinen Reisen zusammengefloßen war, suchte er nun bestimmter und zusammenhängender das Beste hervorzuheben. Können wir so diese letzten Lebensjahre uns eigentlich nur als für Wessel in jeder Beziehung befriedigende vorstellen, so fehlte auch ein Letztes nicht, was ihm diese Jahre verschönern konnte: der frohe Blick in die Zukunft.

Neben den älteren Männern, mit denen Wessel verkehrte, z. B. dem Abte von Wert, Heinrich von Rees, dem Philologen Rudolph Lange, einem Paulus Pelantius, welcher letztere ein epilogium auf Wessel's Tod verfaßte, waren es namentlich einige jüngere Männer, auf die er wirkte und die später in der reformatorischen, freilich noch mehr in der philologischen Neubildung von Kirche und Schule bedeutend wurden — ein Rudolph Agricola, Alexander Hegius, Hermann Busch, Gerhard von Elber, sein famulus Goswin von Halen u. A. Im Blick auf diesen Nachwuchs konnte er einem dieser jüngeren Freunde, Destendorp, mit Bestimmtheit voraussagen, daß er die Zeit erleben werde, da die Scholastik, die Lehre eines Thomas, Bonaventura u. s. w. von allen wahrhaft christlichen Gottesgelehrten werde verworfen werden (vgl. die Vorbemerkung zur farrago). Eine noch schönere Weissagung aber auf die kommende reformatorische Zeit war er selbst, wenn er nach Ueberwindung von Zweifeln an aller christlichen Wahrheit, die im Angesicht des Todes kamen, sich endlich zu dem Worte hindurch rang: ich weiß Nichts als Jesum den Gekreuzigten. Zu diesem Bekenntniß hatte also auch ihn das Studium der heil. Schrift gefördert. In dieser Erkenntniß hatte er den Frieden gefunden, in dem er ohne päpstlichen Ablass am 4. Oktober 1489 (vgl. die Vorbemerkung zur farrago) starb. In der Kirche des Nonnenlosters zu Gröningen wurde er unfern des Hauptaltars beigesetzt. Der erst 1637 von seinen Gröninger Mitbürgern ihm gesetzte Denkstein, auf welchem des Paulus Pelantius Epitaphium eingegraben wurde, ward in der Mitte des vorigen Jahrhunderts durch ein neues Grabdenkmal mit hochtrabender Inschrift ersetzt, da die erste Inschrift unleserlich geworden war (Maurling a. a. D. 90—94).

So hatte er sich auch noch nach seinem Tode eines Glückes zu erfreuen, das wenigen reformatorischen Männern vergönnt war, unangefochten zu seyn von den herrschenden kirchlichen Gewalten. Nur seine Schriften wurden nach Hardenberg's Arglist Gegenstand der Verfolgungswuth der Bettelmönche, und wir haben es wohl ihrer Thätigkeit zuzuschreiben, daß wir uns keineswegs mehr im Besitze des ganzen literarischen Nachlasses befinden. Doch rettete die Verehrung seiner Schüler immerhin genug davon, um uns ein Bild von der Eigenthümlichkeit des Mannes zu geben. Die erste Sammlung seiner Aufsätze sollte durch den Mann, dessen Vorläufer Wessel besonders war, durch Luther veröffentlicht werden. An ihn waren sie kurz nach Beginn der Reformation von einem evangelisch gesinnten Rechtsgelehrten in den Niederlanden, Cornelius Honius, gesandt. Luther erkannte sofort die innige Verwandtschaft der Ansichten dieses Mannes mit den seinigen (vgl. die Borr. zur farrago), und so erschien 1521 od. 1522 die erste durch Luther besorgte Ausgabe der mit dem Titel farrago rerum theologiarum uberrima ausgestatteten Sammlung, aus der aber ein Aufsatz über das Abendmahl weggelassen war (vgl. Ullmann a. a. D. 564 ff.). Dieser Aufsatz blieb auch auf den wiederholten Ausgaben der farrago weg und wurde erst in der 1614 in Gröningen und 1617 in Amsterdam veranstalteten Gesamtausgabe der Werke Wessel's soweit sie sich noch finden ließen, gedruckt (vgl. Ullmann S. 697.).

Suchen wir nun die Eigenthümlichkeit Wessel's aus diesen Schriften, von denen mir leider! nur die in der farrago enthaltenen unmittelbar vorliegen, genauer zu gegenwärtigen, so sehen wir sofort deutlich den Einfluß, den sein ganzes Leben auf die Gestaltung seiner Ansichten übte. Wessel war sein ganzes Leben hindurch nur in einer freiwilligen Thätigkeit, kein Amt, kein Gelübde oder dergl. etwas hinderte ihn: bei aller Theilnahme für die Zustände in Kirche und Schule stand er doch gewissermaßen als unabhängiger Zuschauer neben beiden. Dieser Umstand scheint mir von weitgreifender Bedeutung zu seyn. Einmal wurde dadurch die ganze Polemik

Wessel's leidenschaftsloser — bei aller Schärfe geht ihr doch der Reiz des Unmittelbaren ab: wenn Wessel in dem angeführten Brief an Rudolph von Been (sarrago S. 127 a.) dem Johann v. Wesel exorbitantes et populo scandalosas absurditates Schuld giebt, so dürfte dieses Urtheil doch einigermaßen ungerecht seyn und den Unterschied der Stellung Johannis von Wesel im Vergleich zu der seinigen weniger berücksichtigen. Ein in einem bestimmten Amte stehender und durch dasselbe in beständige Konflikte mit den verkehrten Instituten der damaligen Kirche und ihren Trägern verwickelter Mann hatte zu geharnischten Angriffen mehr Veranlassung als ein persönlich von dem Allen doch unbehelligter Mann der Wissenschaft oder des beschaulichen Lebens. Sodann bot diese Stellung die Ruhe, um objektiver und allseitiger, mit wissenschaftlicher Unbefangenheit die eigenen Ansichten zu prüfen und zu begründen. So bedeutsam Wessel's dialektische Art ist, so ist die Entstehung von Anschauungen und die Ausbildung derselben zu einem Ganzen doch eine ganz andere, wenn sie durch diese immerhin friedliche Dialektik der Wissenschaft vor sich geht, als durch die Dialektik mit der sehr praktischen Gegnerschaft der kirchlichen Gewalthaber. Freilich ist es hier schwer, Grund und Folge säuberlich auseinander zu halten. Daß Wessel sich auch äußerlich so unabhängig erhielt, war eben wieder eine Folge seines Naturells und seiner Entwicklung. Von Hause aus einen kräftigen Unabhängigkeitsinn an sich tragend, mit einem nüchternen Verstand begabt, war er der Versuchung, sich in die Formen abergläubischer Frömmigkeit oder in den Dienst der damaligen Kirche bannen zu lassen, zum Voraus weniger ausgesetzt und die Kritik der Brüder vom gemeinsamen Leben konnte auf einen auch zu wissenschaftlicher Thätigkeit von Hause aus organisirten Menschen nicht so einseitig wirken, als auf einen ausschließlich religiös interessirten, und gerade das dürfte vielleicht besonders als die Eigenartlichkeit Wessel's angegeben werden: die Gleichmäßigkeit des wissenschaftlichen und religiösen Interesses. Um ein bloßer Platoniker oder um ein Humanist zu werden, dazu war er zu religiös, aber um so weithin reformatorisch zu wirken, wie die eigentlichen Reformatoren nach ihm oder wie ein Hus und Savonarola vor und mit ihm, dazu war er wieder zu wissenschaftlich. Die Elemente, die zur Reformation und in derselben wirksam waren, hatten sich in ihm vereinigt, aber sie blieben dadurch in ihm eben auch getrenntermaßen gebunden. So halten auch seine Schriften die Mitte zwischen wissenschaftlichen Erörterungen, ascetischen Ausführungen und reformatorisch-polemischen Traktaten. Auch soweit sie wissenschaftlicher Art sind, können wir dann wieder unterscheiden zwischen dem biblischen und philosophischen Einschlag. Daraus ergibt sich denn auch, daß sich Wessel's Ausführungen nicht sowohl von einem bestimmten Fundamentalsatz aus begreifen lassen, daß wir nicht etwa von seiner Polemik gegen den Ablass ausgehen können, um von da aus alles Uebrige als Hülfssatz begreifen zu können, sondern so wenig er ein System gab, so sehr gerade seine Art Thesen aufzustellen etwas Aphoristisches an sich trägt, sind wir doch darauf hingewiesen, seine Gesamtanschauung und von allgemeineren Gesichtspunkten aus zurecht zu legen.

Wir können bei ihm von seiner Gotteslehre ausgehen. Außer seinen ascetischen Schriften kommt hier besonders die Schrift de providentia Dei in Betracht, schon durch ihren Titel an die Schrift Zwingli's erinnernd, in welcher auch dieser Reformator seine Gotteslehre hauptsächlich entwickelt hat. Beiden Männern ist in dieser Beziehung auch gemein, daß sie sich wesentlich vom Platonismus bestimmen lassen. Wessel geht gleich auf S. 1 a. von einem Wort des Proklus aus: primam causam non solum plus in merito in effectum, quam quamcunque secundam sed etiam caeteras causas continentes tantum esse et ad constituendum effectum solam primam esse necessariam. Es ist also die Kategorie der Causalität, unter welcher er Gott hauptsächlich auffaßt. Wie aber im Platonismus selbst die Causalität nur die Consequenz der Auffassung Gottes als des absoluten Seyns war, so ist auch bei Wessel der Gedanke, daß Gott absolute Ursache sey, nur ein anderer Ausdruck dafür, daß Gott schlechthiniges Seyn ist. Gott allein ist (de or. III. 12. p. 76. bei Ullmann, Reformatoren vor der Refor-

mation II., S. 463.), alle übrigen Dinge sind das, was sie sind, aus ihm das notwendige Wesen, weswegen Wessel den ontologischen Beweis für Gottes sich aneignet. Wessel schließt sich so wesentlich der augustinischen & der Gotteslehre an. Einen Gegensatz konnte diese Gotteslehre nur in der Theologie des Aristoteles oder in der scotistischen Scholastik finden, welcher der Willens in Gott besonders betonte (Vaur, Kirchengeschichte des S. 360 f.). Es könnte in der That scheinen, als ob Wessel die pantheist wissen seines Gottesbegriffs nicht abgehalten habe, wenn er de prov. S. daß neben Gott *caeteras causas, non tam causas quam occasiones dicenda* wenn er S. 2 b. sagt, *magis angebitor trepidatio — — si deum in orantem aspiciamus, in igne calefacientem, in sole lucentem, ferventem germinantem*. Er behauptet dabei ausdrücklich das Bestehen von secundis welche für sich wirken. Aber wie er schon an der zuerst angegebenen Stelle antur weiter fortführt, nisi verba fidei cogentur in contrarium, so sind theistischen Ankünfte bei ihm stets auch ihre Rettifikation an seinem biblisch punkt und wenn er das Wesen Gottes als des absoluten Seyns auch aus Jehovah ableitet (Ullmann a. a. D.), so spricht er eben darin auch seine & die andere Consequenz seines Gottesbegriffs zu betonen und in Gott das in der Welt geschiedene, schlechthin erhabene Seyn zu sehen. Der Gedanke der Gottes schließt sich ihm an die Trinitätslehre an, welche er ähnlich wie & Begriffe des Geistes aus zu construiren sucht. Wie der letztere, macht an tatsächlich los von den Prämissen seines abstrakten Gottesbegriffs. Der göttliche Weisheit, der Sohn die göttliche Vernunft, der heil. Geist die gl Gott ist das schöpferische Leben, die ursprüngliche Idee, welche nicht unfrucht selbst seyn kann, sondern sich über Alles verherrlichen muß. Diese Verherrlichung sich ist der Sohn, der *λόγος πρῶτος*, der eben so das Leben in sich hat, Idee (notio prima) der Vater. Aber wenn Beide nicht mächtig seyn sollen, der sich selbst Erstemende und sich selbst Verherrlichende auch ewig lieben, aber und erzeugt die ewige, reine, lebendige Liebe, die auch das Leben in f (Ullmann S. 465. Vaur, Trinitätslehre II. S. 905 f.).

Das trinitarische Verhältniß namentlich muß uns die Antarkie Gott machen, in der er trotz seines Wesens als immanente Causalität des geschiedens doch von diesem wieder so völlig getrennt ist. Aber freilich mit dieser ist die creatürliche Freiheit noch nicht sicher gestellt. In der That hat auch keinen Versuch gemacht, die metaphysische Möglichkeit der Freiheit näher Neben den Satz: *in rebus rationis similiter* (nämlich wie in der *Natu quibus principaliter ab eo et pro tanto etiam necesse semper ejus volu pleri* stellt er den anderen, daß er regulariter hominem a se conditum manu consilii ejus, noluit omnia humanae voluntatis prorsus in se vlem causam referri (de prov. fol. 3 a. b.). Es tritt eben auch hier als das religiöse Interesse ein, das einerseits ebenso menschliche Verantwortlichkeitliche Thätigkeit fordert, wie es andererseits doch Alles wieder von Gott und sein ableiten will (de prov. S. 4, 6. *vult enim dominus ex nobis pens nostrae quantumcumque opus nostrum ab eo sit, ut simul debito inv fecerimus et si fecerimus humilitate, gratifloet*). Offenbar richteten sich! mählungen auch gar nicht darauf, diesen Punkt genauer durchzuführen — sie mehr als Grundlage zu einer Theodicee mit praktischer Abweckung dienen. vertrauen soll sich nicht stören lassen durch das Uebel in der Welt, das Gott verhängt und herborgerufen, doch durch die Sünde erst wirklich zum Er beweist dieß namentlich in Beziehung auf den Tod. In *to est Vnem* sich (de prov. f. 10, a.) selbst zu, *ut nihil horum formides, quae terren* Denn heißt es: S. 8 b. „*solus est amor, qui sapientum et insipientum*

ernit. Nur das macht unglücklich wenn man verliert, was man liebt.“ — In der Betonung der Nothwendigkeit der Ergebung und in der Hinweisung auf die Weisheit, die in solcher Ergebung liegt, spricht sich wohl allerdings ein gewisser Anklang an philosophischen Determinismus an, in dem Hinweis darauf, daß der Tod die Hindernisse hinwegräume, welche dem Schauen des wahrhaftigen Lichtes entgegenstehen, ein gewisser philosophisch gefährdeter Idealismus — z. B. in den Worten: (S. 9. a.) *ut non solum a oculis domini tam preciosa munera per mortem conferentis, preciosa sit mors mortuorum ejus, quin et in conspectu morientium ipsorum, quibus mox ut stolam unius mortalitatis, hujus caecitatis etc. exuerint, confidenter et beata spe sitientes a vitae fontes aquarum duocet illos dominus Deus noster.* Der eigenthümlich christliche und religiöse Standpunkt macht sich aber sofort darin wieder geltend, daß Wessel die Sündenvergebung als Vorbedingung der Freude auf den Tod fordert und damit die christlich-pädagogische Betrachtung des Todes und Uebels überhaupt verbindet — hauptsächlich aber darin, daß er zunächst den Tod und damit überhaupt wohl das Uebel für etwas nicht Natürliches erklärt. Freilich geschieht dieß auch zunächst in einer eigenthümlichen Weise. Nicht natürlich sagt er (S. 7 b.) ist der Tod des Menschen, wie auch die *unio corporis et animae non naturalis est.* Denn alle *dispositio* des Embryo ist Nichts, sofern nicht die göttliche Einblasung des Lebensodemus dazu kommt. Dabei eben wir zunächst daran zu denken, daß für Wessel der Wille Gottes — wie für Augustin selbst — die Natur ist, daß also der Gegensatz zwischen natürlich und nicht natürlich am Ende den gleichen Werth hat, wie zwischen Natur und Wunder, der für Wessel auch ein bloß subjektiver wird, da das Wunder eben das *praeter solitum* Geschehnde ist (a. a. D. 3, a.). Sodann erinnert die Erklärung Wessel's, daß auch die *unio* von Leib und Seele nicht natürlich sey, an die scholastische Lehre vom *donum operadatum*. Aber eben indem so Wessel doch einen Unterschied zwischen Unen und Unen statuirt, biegt er die deterministische Konsequenz, wie sie selbst bei Zwingli sich auf Grund des gleichen Gottesbegriffs geltend macht, wieder um. Wir können Wessel's Lehre von der Creatur und dem Menschen nicht näher betrachten, ohne doch auf die Unterscheidung zwischen dem Zustand vor und nach dem Fall zu kommen — obgleich dieselbe von Wessel nicht ganz reinlich vollzogen ist.

Nach Wessel ist der Mensch das Ebenbild Gottes und zwar können wir sagen, daß diese Ebenbildlichkeit sowohl auf der ethischen, als auf der intellektuellen Seite des Menschen findet. Zunächst beschränkt Wessel die Ähnlichkeit ausdrücklich auf den innern Menschen. *Cum dicitur homo factus ad imaginem et similitudinem Dei, ego de anteriori tantum homine intelligo (de purg. 80 a.).* Die Theile des Ebenbilds sind *animus, mens, intelligentia, voluntas* (a. a. D. 80 b.) entsprechend den 3 Personen der Dreieinigkeit. Diese 3 Seiten des menschlichen Geistes harmoniren im Wesentlichen mit der Trichotomie Augustins. Alle diese 3 Seiten haben eine nothwendige Beziehung auf Gott — ja es scheint sogar, daß Wessel sich dieselben nur unter immerwährender Einwirkung Gottes thätig denkt. Wenigstens deutet darauf die Art hin, in welcher er sich in der Schrift *de prov. auspricht.* Der *intellectus agens*, sagt er hier, (*νοῦς ποιητικός* des Aristoteles) ist nicht ein immanentes Princip, sondern das göttliche Licht, die göttliche Vernunft selbst — *signatum super nos lumem (de prov. S. 6 a.).* Unser *intellectus* ist nur ein *intellectus possibilis*, der erst unter göttlicher Erleuchtung zur wirklichen Intelligenz kommt. Gott ist die Sonne, in der wir allein sehen und zwar will er diesen Satz nicht nur ethisch, sondern bestimmt metaphysisch gefaßt wissen, wenn er z. B. die Unthätigkeit des menschlichen Geistes im Schlaf auf das Aufhören dieser Einwirkung zurückführt (*de prov. S. 5 b.).* Aber nicht allein zu dem *intellectus* steht der göttliche Geist in dieser Verbindung, sondern auch der Wille hat seine *scintilla prima*, sein *momentum primum incitativum* in Gott und Gott ist eben deswegen das natürliche, nothwendige Object der Liebe des Menschen (*de prov. 6 b.).* Der Mensch hat auch in seinem Willen eine natürliche Neigung zum Guten, eine *synteresis* et

ad optima deprecans ratio, welche Wessel nicht auf einen natürlichen habitus animae sondern auf ein inspiratum spiraculum vitae divinitus, auf eine divina tum voluntati tum intelligentiae assistentia (de prov. S. 7, a.) zurückführt. Man könnte darin einen Anklang an die Lehre vom donum superadditum sehen oder vielleicht richtiger noch eine platonisirende Wendung dieser Lehre und man müßte in diesem Fall darin eine bedenkliche Consequenz seines substantziellen Gottesbegriffs sehen. Allein Wessel suchte sich doch vor einer solchen Consequenz zu hüten. Es ist namentlich bei den großen Theologen der alten Kirche herrschenden Verwirrung gegenüber sehr anzuerkennen, daß Wessel bestimmt den Willen des Menschen von dem Intellekt sondert und läugnet, daß die Intelligenz das Begehrungsvermögen des Menschen eigentlich ganz bestimme. Ja Wessel scheint wieder besonders in den freien Willen des Menschen die Gottebenbildlichkeit zu setzen, indem er jener Ansicht, wonach der Intellekt den Willen bestimme, vorwirft, daß sie den freien Willen aufhebe und dann fortführt: Alexander autem summum decus ac dignitatem tollit ab homine et omnem extinguit in homine divinitatem (de prov. S. 5, b.). Damit ist ein bedeutender Schritt zur Feststellung menschlicher Persönlichkeit hin geschehen, wie denn Ullmann in dieser Beziehung noch eine ganz bezeichnende Stelle anführt (a. a. O. S. 451) aus Scala Medit. IV, 4: Das Ich ist das Erste von Allem, was dem Menschen bekannt wird (primum ego omnium notorum). Ich möchte also wissen, was mein Ich ist? Es ist nicht mein Wille, nicht mein Urtheil, nicht mein Selbstbewußtseyn u. s. w. — Was ist also das Ich anders als die fruchtbare Quelle dieser Dinge? — In diesem Begriff des Ich spricht Wessel aus, was wir den Begriff der Persönlichkeit nennen können und wenn er, wie wir gesehen haben, bemüht ist, den Willen gegen den Intellekt selbstständig zu machen, so erklärt sich aus diesem Gedanken des Ich wieder, wie Wessel doch den engsten Zusammenhang der geistigen Funktionen statuiren kann (vgl. z. B. wie er die incarnat. et pass. dom. S. 17, b. einen innerlich nothwendigen Stufengang setzt bei considerare, aestimare, amare, adhaerere). In dieser seiner Persönlichkeit hat der Mensch die Aufgabe und die Fähigkeit, das an sich bestehende Verhältniß des göttlichen und menschlichen Geistes zu einem ethischen zu machen (de prov. 7, b. Et non est efficienter ab eo solo pondemus ita per amorem finaliter semper illi inhaeremus et unus cum eo spiritus sumus). Zu diesem Behuf ist der Mensch ausgestattet mit einem unmittelbaren Bewußtseyn von Gott (notitia Dei). — Gottes Name ist den Menschen gegeben (vgl. Ullmann S. 441 ff., namentlich auch die Bemerkungen über das, was Wessel unter Namen versteht und über den Zusammenhang mit Wessels Rationalismus). Wie eng dieses Gottesbewußtseyn mit dem Selbstbewußtseyn verknüpft ist, ergibt sich nach Wessel auch daraus, daß der Mensch, wie wir sahen, in sich drei Grundvermögen hat, der Dreieinigkeit in Gott entsprechend, nämlich Gedächtniß, Erkenntnißkraft und Willen (Ullmann S. 445, f.). Dem ersteren kommt zu consideratio, der zweiten assensus und namentlich Urtheil, dem Willen der consensus, Zuneigung, Streben, Liebe. Wie aber gleichfalls schon bemerkt, bilden diese drei Vermögen nicht nur ein Nebeneinander, sondern sie stehen im Verhältniß der Stufenfolge und wir können es hier schon aussprechen, daß ihm hier die Liebe entscheidende Bedeutung hat, daß durch sie vorzüglich die Herstellung der Einheit des Geistes mit Gott bewirkt werden muß, und die Vollendung der übrigen Vermögen ebenso im Princip von ihr abhängt, wie umgekehrt die Liebe in der Vollendung dieser Thätigkeiten zu ihrer vollen Realisirung kommt (vgl. die Thesenreihe de purg. 80, a. seq.). Wenden wir zurück, so möchte sich in diesen Anschauungen ein dreifacher Einschlag unterscheiden lassen: einerseits ein scholastischer — wo er den Menschen in seinem Fürsichseyn schildert, andererseits ein platonisch-augustinischer, sofern er eine unmittelbare Gemeinschaft mit Gott setzt und endlich ein im engeren Sinn mystischer, sofern er als Ziel die Einheit mit Gott hinstellt. Sie werden aber kaum sagen können, daß diese Momente zu einer ganz durchsichtigen Einheit mit einander verbunden sind. Wessel ringt darnach, den eigentlich reformato-

Gedanken der sittlichen Persönlichkeit herauszuschälen aus der seitherigen Theologie, aber ohne daß er damit ganz zu Stande gekommen wäre. Es wird sich uns dieß ergeben auch bei der weiteren Betrachtung seiner Dogmatik und zunächst, wenn wir nach der Sünde bei ihm fragen. Die Möglichkeit derselben hat er, wie wir sehen, in dem Postulat der Freiheit behauptet, ohne sich auf einen weiteren Erweis derselben einzulassen. Ihre Wirklichkeit hatte dieselbe zunächst nicht in der Menschenwelt, sondern in der Engelwelt. Auch hierin folgt Wessel den Spuren der patristischen Theologie. Der Drache — wie Wessel den Teufel im Gegensatz zum Lamm nennt — oder Lucifer fiel aus Reid. (Vidit Lucifer hunc dignum regem [nämlich das Lamm] supra se futurum et invidit dentibus fremuit de incarn. et pass. S. 14, b.). Auch Lucifer also hatte mit der übrigen Engelwelt erst eine Entwicklung durchzumachen. Auch die Engel waren zunächst nur viatores nicht comprehensores und eben auf diesem Wege sittlicher Entwicklung ergab sich für Lucifer die Gelegenheit zum Reid. Der Reid aber kann selbst wieder nicht anders angesehen werden, denn als eine Species der Selbstsucht (vgl. ep. ad Hoeck 120, b. Die Liebe ist nicht vollkommen, so lange noch amor sui vorhanden ist. Neque oportet hunc sui amorem carni tribuere. Talis enim amor sui maximus reperitur in eo qui est rex super omnes filios superbiae, qui tamen carnis et sanguinem non habet). Daß in dieser die Grundsünde besteht, dieß ergibt sich, wie Ullmann richtig bemerkt, schon aus dem Gegensatz der Liebe zu Gott, in der ihm von Anfang an alles sittliche Leben besteht (S. 477). Es ergibt sich das aber auch aus den mystischen Anklängen, die sich bei ihm finden, wenn er z. B. de incarn. et pass. S. 18, b. von ~~seu~~ suum facere dessen, was der Mensch auch in quocunque actu in honorem Dei debet, ~~sed~~, so erinnert das an den mystischen Begriff des „sich annehmens“. Wie nun aber der Uebergang dieser Sünde von der höheren Geisterwelt in die Menschenwelt stattgefunden habe, darüber fehlen wieder Erklärungen von Wessel. Wir hören nur, daß bei dem Kampf, den der Drache mit dem Lamm führte, die ganze cohors tenebrarum mitbetheiligt war. Wessel hat offenbar darüber nicht näher reflektirt. Sein ganzer Standpunkt in dieser Frage war der Art, daß sein Blick sich vielmehr auf die Zukunft lenkte, als auf die Vergangenheit. Den Paradieseszustand war er entfernt im Sinne späterer lutherischer Theologie zu fassen. Adam und Eva waren weit entfernt vollkommen zu sein. Sie hätten, auch wenn sie die Versuchung bestanden hätten — und damit scheidet sich Wessel auch von Augustin — eine Entwicklung durchzumachen gehabt. Immo, quo si perstitissent secundo vento, prospero cursu, magnis incrementis consummandae charitatis in permanentem civitatem habitationis contemderent (vgl. ad Hoeck 120, a.). Alle Theile ihres Geistes bedurften einer Vollendung, also auch der Wille. Ihre charitas war keineswegs vollendet, sie standen in dieser Beziehung unter einer am Kreuze stehenden Maria Magdalena. Wenn wir nun bedenken, daß Wessel die Sünde keineswegs als Schuld im lutherischen Sinn faßte, sondern als debitum (de sacr. poen. 60, a. idem ergo debitum et peccatum), debitum ~~ihm~~ aber nur gleich Verpflichtung ist — (vgl. Ausdrücke wie debitum legis, debitum ~~solvere~~ a. a. D.), so muß Sünde im Sinne Wessel's eigentlich von Anfang an vorhanden gewesen sein, da die Liebe nicht vollkommen war. Freilich war das peccatum ~~eben~~ nur veniale, sofern doch überhaupt Liebe vorhanden war. Da aber andererseits ~~die~~ doch nicht ganz fehlen kann, da die synteresis auch jetzt noch überall vorhanden ~~ist~~ (de purg. 81) sic synteresis janua est quidem regni divini, aber eben geschlossen, ~~da~~ die veritas evangelii kommt, so ist es nicht ganz leicht zu sagen, worin ihm in concreto die besondere Standhaftigkeit besteht, welche durch den Fall eintrat, und es erklärt ~~sich~~ uns daraus, warum er sich darüber nicht näher äußert. Daß er aber einen solchen ~~Ueberhaupt~~ nicht läugnete, läßt sich leicht nachweisen. Es ergibt sich daraus, daß er ~~Plaint~~ von Folgen der Sünde redet. Wessel begnügt sich im Allgemeinen damit, den Tod ~~als~~ die Summe der eingetretenen Veränderungen zu betrachten (de prov. S. 10, b.), ~~auch~~ die von Ullmann (S. 476, f.) angeführte Stelle über den Urzustand und dessen

Verlust ist im Ganzen nicht mehr, als eine Exposition des Begriffes Tod. Wichtiger freilich ist die sittliche Depravation, welche eingetreten ist. Wir können dieselbe aber nur als einen Schwächezustand bezeichnen. Wir sind unfähig geworden das gesteckte Ziel zu erreichen. Nonne tu Deus creaturam, heißt es de prov. Dei S. 12, b. subjecisti infirmitati, vanitati et vilitati ne possit quisquam venire ad te nisi per te. Man könnte diese Stelle möglicher Weise auch von der natürlichen Schwachheit und Endlichkeit verstehen, aber da unmittelbar vorhergeht: quis potest facere mundum de immundo conceptum semine, so dürfen wir doch wohl nicht zweifeln, daß diese subjectio Folge der Sünde ist. Um ihretwillen nun also ist die Erfüllung der Forderung: „Ihr sollt vollkommen seyn, wie Euer Vater im Himmel vollkommen ist“, unmöglich. Diese infirmitas spiritualis peccatum est, quia praecipimur ut fortes in fide restamus leoni circumcunti. Näher wird hier die Verdunkelung des Geistes dieser infirmitas zur Seite gestellt: auch stultitia, ignorantia, insipientia sind Sünde, entsprechend dem oben über die Gottebenbildlichkeit Ausgeführten. Freilich erscheint dieser habitus der Sünde eben nur als sordes, welche Gott erträgt. Es tritt auch in dieser Schilderung — das wird sich nicht läugnen lassen — noch die scholastische Abschwächung der Sünde hervor, welche in der Sünde vorzugsweise etwas Negatives sieht. Der Höhe reformatorischer Anschauung ist W. noch nicht gerecht geworden. Auf den Willen selbst erstreckt sich eigentlich nicht unmittelbar das Verderben. Dieser erscheint an sich immer noch frei. Es ist noch eine bona voluntas möglich, die aber freilich eben schwach ist (S. de prov. 10, a.). Haben wir unter dieser bona voluntas freilich wohl mehr das zu verstehen, was auch eine strengere Erbsündenlehre stehen lassen muß, wenn sie nicht manichäisch werden will, nämlich eine Sehnsucht, einen Keim des Guten, ein natürliches Wohlgefallen am Guten, so erscheint der Wille eben doch mehr äußerlich durch die Dämonie gebunden. Es tritt darum auch bei Wessel der Gedanke der Schuldhaftigkeit als Folge der Erbsünde ganz zurüd. Was für Luther die Hauptsache ist, daß der Mensch der Gerechtigkeit Gottes verfallen ist, hat für Wessel geringere Bedeutung, darum ist er auch in dem Gesetz vollkommen zu seyn, nicht sowohl ein zur Sündenerkennung führendes Gesetz, als vielmehr eine Verheißung. Der Gedanke der verantwortlichen sittlichen Persönlichkeit kommt hier nicht zum Rechte. Wessel steht auch in der Lehre von der Erbsünde der Zwingli'schen Auffassung näher, ohne daß er indeß seine speculativen Voraussetzungen mit Zwingli ganz klar geltend machte in diesem Punkt. Seine Sündenlehre schließt aber selbstverständlich die Nothwendigkeit der Gnade und ihre Alleinwirksamkeit bei dem Gefallenen nicht aus, da ja diese von Anfang eigentlich dem Menschen überhaupt nöthig ist. Wessel ist in dieser Beziehung von allem Pelagianismus frei. Die Erlösungsbedürftigkeit der Menschen und die Nothwendigkeit der Selbsterkenntniß, um zur Einsicht in diese zu gelangen, betont er sehr bestimmt (Stellen vgl. bei Ullmann S. 482, f.).

Um diese Erlösung bringen zu können, muß nun Jesus eben das seyn, was der Mensch seyn soll — das vollkommene Ebenbild Gottes. Wo Wessel nicht speculativ die Trinitätslehre construirt, sondern nur das Wesen des Erlösers nach seinem göttlichen Ursprunge betrachtet, bleibt dieß der Hauptbegriff, durch den Christus bezeichnet wird. Similitudo Dei in agno summum exemplar est omnibus incolis beatae Hierosalem heißt es de inoc. et pass. (S. 15, a.). Der Sohn ist die expressissima imago des Vaters. Es erinnert das an die origenistische Auffassung des *Aoyos*, nur daß bei Wessel noch mehr die Seite hervortritt, wonach er nicht nur Offenbarung Gottes, sondern schon in seiner vorzeitlichen Existenz auch Vorbild für die Geschöpfe ist, er ist die imago Dei zugleich der primogenitus omnis creaturae. In dieser expressissima imago (Ullmann a. a. D. S. 486) ist aber nicht nur die Erkenntniß gegeben von dem Wesen Gottes, sondern es liegt in ihr auch die ganze Fülle des göttlichen Wesens materialiter aufgeschlossen: plenitudo divitiarum sapientiae, gloriae et caritatis in agno fons et fons omnibus lignis paradisi (de inoc. et pass. a. a. D.). Als Lebensquelle

also Christus von Anfang an Mittler. Daß wir dabei nicht an das metaphysische Verhältnis nur zu denken haben, in welches die frühere Theologie den *Abyos úσaαqnoς* zur Welt setzte, lehrt der ganze Zusammenhang. Christus erscheint auch wieder nur dazu prädestinirt, diese plenitudo zu sehn. *Liber signatus scriptus intus, plenitudo divitiarum thesaurorum sapientiae et gloriae et charitatis Dei in Christo laudet* (a. a. D.) eine These. Dieses Buch aber ist nicht schon immer geöffnet, sondern soll erst geöffnet werden. Darum heißt es an der angeführten Stelle weiter: *haec plenitudo thesaurorum nulli nisi agno reservata*. Es ist also von Christus ein vorweltlicher Prozeß des Werdens ausgesagt — wenigstens insofern Christus was er an sich ist, Lebensquelle für die creatürlichen Geister erst nach und nach auch wirklich für sie werden soll. Vielleicht dürfen wir das Wort *creata* in dem *Sage omnis plenitudo, magnitudo, altitudo divitiarum agni creata similitudo Dei est* (a. a. D.) — ein Ausdruck, den mit voller dogmatischer Schärfe auszulegen, ich mir freilich nicht getraue — doch davon verstehen, daß Wessel von Anfang an in dem Sohne eine creatürliches Moment sieht. Der Sohn ist in sofern auch von Anfang an nicht nur Lebensquelle, sondern zum König und Haupt eines Reiches bestimmt. Wessel nimmt den augustinischen Gedanken einer *civitas Dei* wieder auf, aber in wesentlich modificirter Weise. Einmal macht er den Gedanken des Hauptes und Königes mehr geltend, welcher bei Augustin eigentlich ganz im Hintergrunde steht und sodann wendet er hier schon den Begriff der Entwicklung an. Diese *civitas Dei* oder diese *societas beatorum*, wie sie erst in ihrem Haupte das wird, was sie werden soll, ein *regnum perfectum*, an sich also unvollendet ist, so entsteht sie selbst erst dadurch, daß die Geister Gott anhängen und ein Geist mit ihm werden. Sie müssen die Wahrheit erst erkennen und dann ihr anhängen. Die *laeta et perfecta civitas* ist erst im Bau begriffen (a. a. D. S. 14, a. u. b.). Der Fall geht also nicht wie bei Augustin aus einem Zustand wirklich vollendeter Gemeinschaft mit Gott, sondern auch diese Geister haben erst die Möglichkeit dazu an sich. Es könnte für eine ebjonitische Consequenz sich nahe legen, nämlich der Gedanke, daß auch die letzte Vollendung der *societas* zu einem Reich von den geschaffenen Geistern ausgehe, mit anderen Worten, daß auch der König des Reiches aus der Zahl der Glieder desselben werde genommen werden. Sehr bestimmt aber ist dieser Gedanke von Wessel abgewiesen. *Lucifer si non invidisset huic regi, non tamen fuisset ipse rex illius regni*. *Ad hoc regnum nullus beatorum illorum praestantium spirituum dignus rex* sagt er (a. a. D. 14, b.). Wie diese Geister trotz der allgemeinen Aufgabe, welche sie alle hatten, an Gott zu hängen und Ein Geist mit ihm zu werden, doch von Hause aus verschieden waren (*non omnes pari celsitudine et acumine intelligentiae concitati sunt*) — so ist auch der höchste Unterschied, der zwischen dem König und den Unterthanen, ein ursprünglicher. Ja so wenig ist das Königthum in dem Gottesreiche nur eine gesellschaftliche Einrichtung, daß dieser König nicht allein Lebensquelle für alle Glieder des Reiches, sondern auch absoluter Zweck ist. Wenn vorhin an Origenes erinnert wurde, so stellt sich hier nun auch ein sehr scharfer Unterschied wieder heraus, indem der origenitischen Subordinationismus die Spitze dadurch abgebrochen wird, daß Christus vollkommener Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens ist. *Agnum et agnitias propter semet ipsum fecit Dominus* heißt es (a. a. D. S. 15, b.). Wie Christus die höchste Liebe zum Vater hat (*nulla tanta creata charitas agni in Deum, primogenita charitas agni* S. 19, b.), so liebt Gott umgekehrt das Lamm mehr als alle Creaturen: *plus agni beatitudinem quam omnium reliquorum hominum spirituum Deus intendit* (S. 15, b.), wenn König oder Reich untergehen sollte, so würde *Deus omnem reliquam creaturam perderet, quam agnum annihilaret* (a. a. D.) — was auch Lucifer schon der Feind des präexistenten Christus (*sicut ante praesentem et invisus* (sc. Christus als Hirte) *Lucifero agnum persequenti* (vgl. auch die von Ullmann S. 487 angeführte Stelle). Diese ganze Entwicklung erinnert uns sehr an eine moderne Art christologischer Speculation, welche die Präexistenz Christi wesent-

lich auf die göttliche Prädestination beschränkt. Wessel selbst hält freilich fest, daß das Lamm von dem Deus verbum zu unterscheiden sey (vgl. de inc. et pass. S. 17, b. Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Wer ist das Ich? Nempe ego verbum aeternum necessarium meipso subsistens prima primi verbi vita vivens in me propter vos factum caro. Beachte indeß den Ausdruck prima primi verbi vita vivens in me). Wenn aber schon die ganze vormenschliche Thätigkeit Christi ganz nur an dem Gesichtspunkt der Menschwerdung betrachtet wird, wenn Christus eben doch von Anfang an agnus ist, wenn auch nur in der Prädestination, welche Bedeutung hat am Ende der *Abvov* in seinem Fürsichseyn noch? fällt nicht der Mittelpunkt seiner persönlichen Existenz doch auf die menschliche Seite, welche Gegenstand absoluter göttlicher Liebe ist und hier wiederum die vollkommenste Liebe zu Gott hat?

Es zeigt sich dies auch weiter noch an der Antwort, welche Wessel auf die Frage our Deus homo gibt. Mit aller Entschiedenheit stellt er sich hier, wie nach dem in die Sünde und Christologie Ausgeführten als nothwendige Consequenz sich ergibt, auf die Seite Derer, welche eine Menschwerdung auch abgesehen von der Erlösung behaupten. S. 13, a. antwortet er auf die genannte Frage: nisi ut sanctum illud et spectabile corpus, videlicet universa ecclesia triumphantium beatorum non esset trunca sed gauderet suo legitimo capite und S. 15, b. heißt es: si neque angelus neque homo occidisset, aequè agnus eis beatus regnasset. Wie er selbst absoluter Zweck Gottes ist, so ist auch ihm wieder Gott schlechthin Zweck plus Deo ac sibi vivebat in Deum, quam salvandis omnibus nobis (S. 16, a.), er kann also nicht nur um unserwillen geworden seyn was er wurde. Er war von Anfang an wie zum König des Reiches, so auch zum Menschen bestimmt, (1. primum et primitias omnis creaturae Deus destinavit et intendit agnum, 2. agnum hominem fore destinavit, 3. agnum regem beatæ civitatis destinavit S. 14, b.) Als König mußte er auch Mensch werden, denn erst in der Menschentwelt kann die Entfaltung ihr Ziel erreichen. Damit fällt also wiederum die Menschheit als an sich nothwendige Bestimmung des *Abvov* in sein vorweltliches Seyn. Freilich ist in concreto die Menschwerdung um unserwillen und zu unserem Heile geschehen vere propter nos homines et propter nostram salutem de coelo descendit und ist die Menschwerdung geschehen non propter nostram salutem, non prorsus propter nostram salutem, so muß gesagt werden: prorsus propter nostram salutem passus, mortuus, sepultus est et victima factus (S. 15, b. 16, a.) Die Sünde bedingte also nur die leidentliche Gestalt seiner Erscheinung und wir können sagen, Wessel habe die exinanitio mehr lutherisch als reformirt auffassen müssen. Er selbst hat freilich darüber noch nicht weiter reflektirt und über das „Wie“ der Menschwerdung finden sich sehr wenig Aeußerungen. Der, wie ich gestehe, mir grammatisch nicht ganz verständliche Satz: suo charitatis impetu raptus in Deum, incoendebatur illa sanctissima anima, könnte beinahe auf eine origenistische Form der Christologie hinweisen. Unterscheidet Wessel den *Abvov* als das ewige Abbild Gottes von ihm, so die Creatur hinwiederum nur das abgekürzte Wort Gottes (Ulmann a. a. O. S. 461) liegt darin weiter die anfängliche Beziehung des *Abvov* zur Menschheit, hat er von Anfang an die Gestalt des höchsten Geschöpfes, so kann seine Erscheinung in Aeneid nur eine Modifikation seyn der Gestalt, welche er als aeviternus hat. Am Richtigsten nun an die oben angeführte Stelle kommt eine von Ulmann (S. 493) angeführte Stelle, die edle Seele hat etwas Göttliches in sich, so daß sie sich gern mittheilt. Je edler sie ist, desto mehr ahmt sie in sich die Gottheit nach. Daher hat jene heilige gottgeliebte Seele, weil sie mehr als jede andere Creatur Gott ähnlich war, sich ganz ihren Brüdern hingegen, wie sie auch sah, daß Gott sich ihr hingab. Wessel scheint in der Seele der Menschheit Christi mit dem heil. Geiste, vermöge welcher sie sündlos heilig wurde, sondern auch eine Quelle des Geistes für alle Anderen sich ihnen hingegen in vollkommener Weise, den Coincidenzpunkt zwischen dem Wesen des *Abvov* und der Menschheit zu suchen. Es erklärt sich daraus das Gewicht, welches Wessel auf die Menschheit legte, wie die Möglichkeit der Entwicklung, welche er ihr vindicirte.

Diese Hervorhebung des Menschlichen in Christo in Opposition gegen den mittelalterlichen Doketismus hängt mit der Bedeutung zusammen, welche für Wessel das Leiden Christi hat, das ja schon in der alten Kirche bei Marcion die Wendung in der Christologie vom Doketismus hinweg veranlaßte. Dem ganzen Bisherigen zufolge müssen wir freilich erwarten, daß keineswegs in einseitiger Weise das Leiden Christi betont wird. Ist Christus der Vollender der Menschheit, so kann er das ja nur durch seine Gesamtperson und die vollendete Darstellung seiner Person seyn. Christus als innerlich ergreifendes Beispiel, als exemplum und als exemplar (vgl. de incarn. et pass. S. 26, a. exemplar elevatum a terra in monte monstratum traxit omnia ad se. Qui non ab hoc exemplari trahitur non est) ist ihm von der höchsten Bedeutung und wir können in dem, was Wessel in diesem Zusammenhang sagt, den Schüler des Verfassers der imitatio Christi nicht verkennen, vgl. auch de purg. 84, b. Christus triplex exemplar justitiae: primo laboriosae in exilio, et haec fortis perfecta. Secundo felicitis et proficientis justitiae in paradiso, haec sancta. Tertio beatas justitiae in patria, haec beata, (vgl. auch die Stellen bei Ullmann S. 495—96). Ja wir werden finden, daß diese Betrachtungsweise bei Wessel fast die ausschließliche ist. Zwar zunächst betrachtet Wessel Christum nach seinem dreifachen Amte als magister rex, propheta, sacerdos (de inc. et pass. 17, a.), wir hören von hostia, holocaustum etc. und die Bezeichnung Christi als agnus scheint ganz den Begriff des Stellvertreters zum Haupt-sächlichen zu machen. Aber es fragt sich nun, wie sich Wessel den Hergang der Ver-söhnung näher denkt. Auch hier läßt sich nicht läugnen, daß, ohne die Prämissen der Anselm'schen Theorie bestimmt hervorzuheben, Wessel doch in kirchlichem Sinne redet, wenn er z. B. (de incarn. et pass. 22, b) von Christus sagt, daß er peccatum nostrum, anathema nostrum adeo et maledictum nostrum factus, quando in cruce pendit in statera suspensus ist. Der letztere Ausdruck (statera) scheint sogar eine etwas mechanische Auffassung auszusprechen. Ja sehr deutlich ist auch die Superabundanz des Verdienstes Christi gelehrt, wenn es (a. a. D.) heißt: calamitatem ergo graviores passus est quam omnium hominum peccata meruerunt. Neque contentus aequare calamitatem cum peccatis nostris, sed conferta cogitata, superfluente mensura et superabundante pro peccatis mundi satisfacere. Daß ferner die satisfactio Gott geleistet worden sey, besagen nicht nur die bildlichen Ausdrücke, wie z. B. (a. a. D.) die Erinnerung an den Hohepriester bei Sacharja, sondern Ullmann hat mehrere sehr signifi-kante Stellen dafür beigebracht (S. 496 f.). Nach der Einen ist Jesus Mittler zwischen dem gerechten Gott und dem gnädigen Gott, nach einer weiteren fordert Gottes Gerech-tigkeit nothwendig die Erfüllung des ganzen Gesetzes, nach einer dritten endlich hat Christus selbst Gott, selbst Priester, selbst Opfer sich selbst für sich und von sich Ge-leistet. Allein unmittelbar nach den eben von uns aus de incarn. et pass. beige-brachten Stellen geht Wessel doch wieder auf das Bild des Kampfes über und das Wort ist nicht sowohl das die göttliche Strafe auf sich nehmende, als vielmehr das die Angriffe des Teufels siegreich aushaltende. Wenigstens nach den in der farrago vor-liegenden Stellen ist die weitaus überwiegende Anschauung die des Kampfes Christi mit dem Teufel. Dieser Kampf ist von Wessel sehr anschaulich und eingehend geschildert, er geht mehr in der mythologischen Weise der altkirchlichen Dogmatik. Es ist von keiner Discipula die Rede, Christus erscheint auch nicht als der äußerlich Mächtige, sondern Dreieinigheit hat dem Lamme mandatam sic limitavit, ut solis legibus, moribus armis agni cum dracone proeliaretur (de inc. et pass. 19, b.) die mores agni povere, contristari etc. seine leges et arma obedientia, patientia, humilitas, mansuetudo et parata promptitudo. Die Waffen, welche dagegen der dracon gebrauchte und in deren Gebrauch ihm völlig freie Hand gelassen war, (a. a. D. 20, a.) waren nicht allein äußerliche, die crudelitas, nequitia, saevities, malitia et summa naturalis potentia, sondern der Teufel hatte auch Gewalt vehementissimas passiones animam agni zu erregen. Omne igitur genus acerbissimi doloris, pavoris, taedii,

moeroris, tristitiae, agoniae turbationis, desolationis, pusillanimitatis, i indignationis et amaritudinis in eam concitavit (a. a. D. S. 20, b.). D freilich der Teufel nicht nur ausdrücklich bevollmächtigt seyn, sondern sogar di tio Gottes hatte er nöthig (S. 20, a.). In dieser Auffassung ist unumwieg eigenthümliche Bedeutung des Todes Jesu, welche die altkirchliche Anschauung Kampfe Christi mit dem Teufel geltend machte, aufgegeben.

Das Sterben des Herrn erscheint mehr als die Vollendung des durch Leben hingehenden Kampfes und es kann nicht geläugnet werden, daß auch da Theorie von einem Kampfe ethisch sehr vertieft ist. Vom ersten Augenblick der niß an, wußte das Lamm diesen ihm bevorstehenden Kampf voraus (S. 2 immer steigendem Maße erfuhr er die Schwere des Kampfes, und derselbe w um so schwerer, da er, vermöge seiner montis latitudo, vermöge seiner intuiti (a. a. D.) ebensowohl, als vermöge seines heil. Willens (S. 20, a.), tief Heiligen die Größe und Bosheit seines Feindes durchschaute und empfand Wessel so tief die That der Erlösung auffaßte, so ist klar, daß bei ihm di machtung des Kampfes mit dem Teufel nicht die Bedeutung der Rückkehr zu wundenen Anschauung hatte, sondern vielmehr aus einem eigenthümlich neu hervorproßte. Wenn wir bedenken, daß Wessel ausdrücklich mit dem Teufe cohors tenebrarum Deum odientium et agnum zusammen nimmt, für w können wir alsdann noch den Teufel ansehen, als für eine Personifikation der Bosheit oder eben für den Anführer und Verführer bei aller Welt Bos dem Herrn entgegen trat? Die That Christi ist aus der Transscendenz in seits völlig verlegt. Der Sieg des Lammes besteht eben in der vollkommenen des Gehorsams und von hier aus zeigt sich nun, inwiefern auch jene kirchlich Sätze ihm eigentliche Bedeutung haben konnten. Eben in diesem Kampfe w Hohepriester, indem er Gott nun wohlgefällig wurde. Es ist sehr bedeutsam sagt wird, das Priestertum der Cherubim u. s. w. sey durch Christi Tod sa et perfectius geworden (S. 22, a.). Mit dem Begriff des Priestertum sich für Wessel also der allgemeine Begriff der Heiligkeit, Gottwohlgefälligkeit näh. Christus hat nun eben durch seinen Kampf das göttliche Wohlgefallen Grade erworben. — Die Oblatio Christi war suavissimi odoris (a. a. D.) u nennt sie Wessel incensum, von diesem incensum sagt er: aequavit leger justitiam, placavit aequissimum et saevissimum legislatorem, quia leger integravit et implevit (a. a. D.). Aber was war der Erfolg dieses Op daß nur die Sünden vergeben wurden? Es tritt dieß keineswegs deutlich h ist allerdings viel von einem Waschen der Kleider im Blute des Lammes die was heißt es von dem, der sich so wäscht, S. 23, a? liberatur a servitute co Die Frucht des Kampfes ist nach einer Seite eben die völlige Besiegung de so daß dieser sich für besiegt erkennen und zu seinem höchsten Leidwesen ein daß er selbst geholfen hat, dem Lamm den Triumph zu bereiten (S. 20, b andererseits daß Christus in diesem seinen Triumph als testator des Neuen durch seinen Tod anerkannt wird (S. 20, a.), daß er offenbar in seiner G und Liebe Alle zu sich zieht. Darans erklärt sich auch, warum das Lamm als König angesehen wird und wir mit Recht glauben behaupten zu können, königliche Amt im Vordergrund stehe. Der Christus ist der Christus für u unsere Sünden zu den seinigen (S. 22, a.), sofern er als König den Kampf Welt Bosheit führt, in der Consummation der Bosheit an ihm sich als de menen Gerechten bewährt, von Gott als solcher anerkannt wird, und die welche unter der Gewalt des Teufels waren, die eben von der Sündenmacht waren, durch diese völlige Darstellung seiner Liebe an sich zieht. Von ein abundanz des Verdienstes kann aber Wessel reden, sofern Christus ja zugleich ander ist, das fehlende Haupt und also als Erlöser zugleich mehr bringt, als di

an sich vor der Sünde hatte. Insofern gefiel es Gott durch diesen Priester in-
rare omnia in coelo et in terra.

In dieser Auffassung Wessel's möchte zunächst ein johanneischer Einschlag nicht
verkennen sein. — Die Anschauung von dem ans Kreuz erhängten, im Leiden ver-
en Christus, von dem „Alles an sich ziehen“, deutet klar auf diese Quelle hin.
ererseits erinnert der Kampf der beiden Reiche, des Teufels, als des Anführers der
ra tenebrarum, und des Lammes, als des Königs des himmlischen Jerusalem, an
Bedanken Augustins von den beiden civitates — nur daß eben in der Hervor-
ng der Person Jesu ein ungeheurer Fortschritt sich zeigt und der reformatorische
ng Wessel's. Dagegen fehlt bei diesem die so eigenthümlich lutherische Anschauung
Zorn Gottes, von dem persönlichen Verhaftetsein an das Gesetz Gottes. Der
sch steht nicht so persönlich Gott gegenüber, er ist eben nur das Glied eines Reiches.
egen erinnert Wessel's Veröhnungslehre vielmehr an moderne Theorien — ja ich
te sagen, die Neulichkeit ist hier frappant. Aber in dieser seiner, wenn immer
vollen, so doch keineswegs im Sinne der eigentlichen Reformatoren aufgebauten
rie haben wir wohl auch den Grund zu suchen, warum seine Rechtfertigungslehre,
as Maß der lutherischen gehalten, nicht evangelisch ansfällt. Gerade von den Aus-
a Wessel's aber das subjektive Heilsleben scheint uns eine neue Bestätigung für un-
Auffassung seiner Lehre vom Werte Christi sich zu ergeben.

Die Summe der Heilswirksamkeit des Herrn, wie sie dem Menschen dargeboten
, faßt Wessel in dem Namen Jesu zusammen. Wie die Offenbarung des Wesens
es in seinem Namen gegeben ist — eine Darstellung, in welcher Ullmann den Ein-
des Nominalismus mit Recht erkennen wollte — so verhält es sich auch mit dem
en Christi (de sac. poenit. S. 48, a. wird das nomen Jesu mit dem der Trinität
dem des Herrn zusammengestellt). Dieser Name ist nun das einzige Heil für den
schen (de inc. et pass. 16, a. non est aliud nomen hominibus datum in quo
teat nos salvos fieri. Ita neque alia via ad salutem consequendam quam Jesus
. Denn nur im Namen Jesu sendet Gott den heil. Geist; denn tantum amat in
s incarnati verbi agnitionem et fidem, ut ubicunque in rationali mente, verbi
as facti pia agnitio fuerit, mox illi menti spiritum suum infundat. Mit dem
te ist aber auch der Sohn in der Mitte (a. a. D.), dabei unterscheidet er ausdrück-
zwischen einem äußerlichen Wissen von diesem Namen und einer wirklichen An-
nung (ep. ad Hoek 108, a.). Dieser Bedeutung des Namens Jesu für alle
nschen scheint nun nach Wessel auch eine gewisse Prädisposition zu entsprechen. Wir
den freilich bei dem ebenfalls de inc. et pass. 16, a. sich findenden Satz, daß der
ne Jesu sey nichts Anderes quam cum pietate creata notitia Jesu das Wort
ta nicht so premiren dürfen, daß wir daraus die Ansicht folgern von einer anima
raliter christiana, da der Beisatz cum pietate doch auf einen erst im bewußten
u sich vollziehenden Prozeß hinweist. Dagegen schreibt Wessel auch dem gefallenen
schen eine natürliche Sehnsucht zu nach der innigsten Gottesgemeinschaft und scheint
dieselbe Dialektik anzuwenden, die wir auch schon bei Augustin treffen, daß er
sich zeigt, wie der natürliche Glückseligkeitstrieb nirgends seine Ruhe finden kann,
allein in Gott (de sac. poenit. 52, a.). Besteht ihm das Ebenbild Gottes darin,
die geistigen Verordnungen auf Gott hinweisen mens, intelligentia und voluntas (a.
. 51, b.) und hat der Mensch diese Theile — die metaphysische Grundlage des
ichen Ebenbildes noch an sich, so kann auch die natürliche Sehnsucht nach der ethi-
i Vollenbung dieses Ebenbildes nicht fehlen. Nun ist aber in Christus nicht nur
wir sahen, das vollendete Ebenbild Gottes gegeben, sondern er wirkt auch die por-
a interioris hominis reparatio, die selbst wieder eben in der Vollenbung des Eben-
s Gottes besteht, d. h. in der conformatio zu Gott (a. a. D. S. 65, a. n. b.).
dem also, so muß auch der Mensch von Natur eine Beziehung zu Christus haben,
zweifel, als er von Natur zur Vollenbung des in ihm keimartig vorhandenen Eben-

bildes Gottes prädisponirt ist. Obgleich Wessel so im Menschen mehr positive Elemente noch annimmt als Augustin oder die Concordienformel, so steht ihm nichtsdestoweniger fest, daß den Anfang im Heilsleben nur die Gnade machen kann: es war ihm dies, wie wir sehen, schon aus metaphysischen Gründen, die er aber nicht reinlich von den philosophischen scheidet, unwidersprechlich (de prov. 12, a. Nos quod salute coronamur ex nostro certamine sed tua nobis propugnante sit gratia ut dona tua coronamur nobis non merita nostra). In concreto aber nimmt er darauf weniger Rücksicht, sondern alle seine Äußerungen über den Heilsprozeß lauten so, daß die Freiheit des Menschen als ungeschwächt vorausgesetzt erscheint.

Die Grundlage nun bei dem Heilsprozeß ist allerdings auch für Wessel der Glaube. Aber es dürfte nicht ganz leicht seyn, den genauen Begriff des Glaubens bei ihm zu ermitteln. Das erste Moment in demselben ist ohne Zweifel das theoretische. In dem bereits von uns benutzten Stelle (de sac. poenit. 52, a.) wird als die unterste grundlegende Stufe im geistigen Leben das Wissen angeführt und gesagt: die cognitio veritatis magnum habet in se fructum, si sapientem habeat colonum. Per enim potest sciens accedere ad Deum, ut amicus Dei fiat, si cognoscendo Deo adhaereat, proficiat paulatim ut gustet, quam suavis est dominus et concupiscendo gustet et concupiscendo inardescet, ardendo amabit et vivet Deo ut spiritus cum Deo fiat. Es ist damit eigentlich der ganze Heilsprozeß nach Wessels Anschauung ausgesprochen. Das hier geforderte Wissen kann natürlich nur durch den Glauben zu Stande kommen. Dem entspricht denn auch, daß das nomen Jesu als notwendig geschrieben wird und daß mit der fides die agnitio zusammengestellt wird, daß er (de potest. eccl. et pass. S. 16, a.) sagt, liquet, quantum expedit orebro in ejus meditatione consistere. Wenn aber freilich die Liebe die letzte beste Frucht seyn soll, so kann auch im Anfang ein Moment eine Mitbetheiligung des Willens und Gefühls nicht ganz fehlen. Darum finden wir auch eine Menge Äußerungen, welche diese Momente mehr oder weniger hervorheben. Schon das meditari und recollere enthält auch ein praktisches Element. So wird denn de prov. 12, a. das desiderare mit dem audire und credere zusammengestellt, so werden (a. a. D. S. 10, b.) bona voluntas und fides abwechselnd genannt. Namentlich aber, wo er die johanneische Stelle — von dem Anschauen der Schlange — ausdeutet, geschieht das durch Ausdrücke, wie ad cor altum accedere (de potest. eccl. et pass. S. 19, a.). In dieser Erhebung des Herzens, welche (a. a. D. S. 10, b.) ausdrücklich mit der Anerkennung der Gottheit Christi zusammen genommen wird, tritt nun auch schon das weitere Moment des confidere (de prov. 10, b.) während auf dieser confidere wieder unterschieden wird davon (11, b. credere sufficit ad salutem confidere vero ad gratiam — worin der Unterschied besteht ist freilich nicht ganz klar). Damit steht im Zusammenhang, daß Wessel den Glauben als theologische Disposition bezeichnet, ihn also bestimmt dem Willen zuscheidet (de potest. eccl. S. 32, a.). In diesem umfassenden, wenn auch keineswegs präzisen Begriff vom Glauben kann es nicht Wunder nehmen, wenn derselbe auch wieder mit der Liebe so nahe verbunden wird, daß wir schwer zu scheiden haben, so z. B. wenn der Glaube als vinculum vitae bezeichnet wird und die Liebe als Stärkung dieses Bandes daneben gestellt wird (de inc. et pass. S. 29, b.). Doch einen vollen Begriff vom Glauben gewinnen wir erst, wenn wir uns auf das Objekt desselben beziehen.

Dieses kann nach dem Angeführten nur Gott seyn. Auch der Glaube an Gott bezieht sich wesentlich auf das Göttliche an ihm, weil wir, sagt er (a. angef. D. S. 10, b.) von der intuitiven Erkenntniß der Dinge in dem Worte abgekommen sind — non potest ad hanc sublimem vitam reditus nisi per carnem sublimatam — zu der sublimi caro aber wird der Zugang nur eröffnet durch die sancta caro — zu dieser humilitata u. s. w. Es erinnert das an die origenistische Auffassung, wonach der Glaube ein ἀναβιβάζειν ist. Freilich bleibt Wessel keineswegs bei einer solchen Bestimmung des Objectes stehen. Wie er ja überhaupt den Intellektualismus ablehnt

ch der Glaube nicht eben überhaupt nur zu dem Ebtlichen hinaufführen, son-
 zieht sich auf Gott mit einer praktischen Abwendung. Da begegnen uns dann
 biblische Ausdrücke, wenn es z. B. (de sac. poenit. 62, b.) heißt, an der
 Leiden Christi habe Theil, wer credit promittanti etc. Schon dieser
 führt aber zu noch bestimmteren Andeutungen. Die Versprechung ist eben die
 rhebung in Christo. Unser Glaube an Gott bezieht sich auf den das Opfer
 nnehmenden (de ino. et pass. 30, b.). Dieser Glaube aber kann eben sowohl
 am selbst bezogen werden (a. a. D.) fides, qua vel in Christum vel in Deum.
 es denn (a. a. D. 26, b.) credero est bibere sanguinem ejus, so ist es
 der Gekreuzigte, zu dem das Herz sich erheben soll. Am Ausführlichsten aber
 sich a. a. D. S. 29, a. ff. aus. Hier ist es das holocaustum Christi, das
 be sich aneignet (suum facit) und quotiescumque cum pietate summi sacer-
 olimus ejus munero justis sumus. Damit scheinen wir auf den Boden ächt
 r Dogmatik versetzt zu seyn und wenn wir weiter noch hben, daß quotquot
 eum so viel sey, als quotquot credunt in nomine ejus, so scheinen wir so
 möglich den Begriff des Glaubens als *θεῶν ἁγιωσύνην* ausgesprochen vor
 haben und dennoch vermag ich der deßfalligen Ansicht Ulmanns (S. 521, a.)
 zustimmen, daß Wessels Ueberzeugung sich ganz mit der protestantischen decke,
 kann sie nicht lutherisch genannt werden. Denn die Eigenthümlichkeit dieses
 Glaubensbegriffs hängt doch aufs Innigste mit der lutherischen Auffassung
 ristus für uns“ und damit auch mit der Rechtfertigungslehre zusammen.
 ie nun aber hier zu, so wird sich, wie schon angeführt wurde, eine tiefgrei-
 ferenz nicht läugnen lassen. — Zunächst negirt Wessel mit der gesammten
 anisch-geleiteten Dogmatik, daß der Mensch gerecht werde durch des Ge-
 rke, ja überhaupt durch Werke. Ex operibus legis heißt es (a. a. D. 30, a.)
 ficabitur omnis caro coram illo etiamsi primum mandatum opere compleat
 justus erit in conspectu Dei. Mit Paulus schließt er allen Werkrühm aus.
 it er in der Position mit der gesammten evangelischen Lehre alter und neuer
 immig, daß allein durch den Glauben die Rechtfertigung erfolge. Es bedarf
 ter einzelnen Anführungen, fast auf jeder Seite ist dieser Satz ausgesprochen.
 sel geht noch weiter: auch der Glaube ist keineswegs Grund der Rechtfertigung,
 as Wort Christi. Sed propter verbum loquentis Dei justificatur, vivificatur
 in fide et ex fide vivens — fide dico tanquam argumento, sed non tan-
 isa (a. a. D. 29, b.). Sollte aus dieser Negation nun aber weiter gefolgert
 ollen, daß also eben der Glaube nur als Organ der Aufnahme in Betracht
 bne, so würde dem gerade der Ausdruck argumentum entsprechen, der, um
 nn auszudrücken, in der That unpassend gewählt wäre. Doch wir brauchen
 an solche einzelne Worte zu halten. Wir fragen, was ist denn Rechtfertigung?
 sie nicht im lutherischen Sinn mit remissio peccatorum zusammenfällt, ersehen
 iner These (a. a. D. S. 31, a.) Ergo in sanguine non solum peccatorum
 sed et justificatio et salus. Da wird also justificatio als das Positive un-
 von der remissio peccatorum. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Wessels
 catio ganz im Sinne Augustin's als thatsächliche Gerechtmachung auffaßt —
 cht, ohne auch von diesem sofort sich wieder wesentlich zu unterscheiden. Diese
 : Gerechtigkeit besteht nicht eigentlich noch in der Eingießung eines neuen Le-
 ps, sondern in der thatsächlichen Verbindung mit Christo und dadurch mit
 mten Trinität durch den Glauben. Christus ist hier der Mittler, aber nicht
 die Strafe für uns auf sich genommen hat, — sondern sofern er durch seinen
 Gesetz vollkommen erfüllt hat. Wie Wessel de sac. poenit. 49, a. von un-
 factio sagt, sie sey nihil aliud quam perfecta vita in Deo, so ist auch
 tisfactio nicht die Strafe, die er für unsere vergangenen Sünden erduldet
 en der auch im Tode bewährte vollkommene Gehorsam, der alle Anforderungen

reformirten Dogmatik haben wir also die unio mystica schon hier am Heilsproceß, und so wenig als diese unterscheidet Wessel zwischen der durch den Geist vermittelten und der unmittelbaren Einwohnung Christi. — Einen Person des gerechten Christus, der zugleich Quelle des Lebens ist, ergreifend können wir freilich am Ende auch ein *ὄργανο ληπτικόν* nennen, aber signifi doch der Ausdruck *vinoulum vitas* um so mehr, da hieraus sich auch ergi nach der Anschauung Wessel's der Glaube nur lebendig seyn kann. Wir gehört, wie *justificare* und *vivificare* als Wechselbegriffe gebraucht werde kann auch Wessel so oft den Ausdruck gebrauchen, daß der Glaube das so fern er ihn eben mit der Heiligungsquelle in Verbindung bringt. Es erkl damit auch die so nahe innere Verwandtschaft zwischen Glaube und Liebe. ist eben nur das verstärkte Band mit Gott — es ist zwischen beiden Begrif ein qualitativer als quantitativer Unterschied. Ist einmal der Mensch in mit Gott durch Christus, so kann es sich nur darum handeln, diese Verbind und fester zu machen. Die Gränzen zwischen Glauben und Liebe werden die Werke nach Außen können eben so gut aus dem Glauben als aus der geleitet und als Wirkung des Glaubens angesehen werden. *Nostra opera fidei alunt et confortant* (de ino. et pass. 19, b). Darin gel der ganze *ordo salutis* auf, alle die Stufen, die Wessel angibt, geleit zwar keineswegs immer gleichmäßig, sind im Ganzen nur als einzelne speci anzusehen und nur das Ziel, die innigste Vereinigung mit Gott, bleibt ihn (de sacr. poenit. 41, b), der heil. Geist *tantam gratia sapientia charitadinem operatur in cordibus aliorum Dei ut prorsus deiformes ac cum Deo spiritus*).

Insbefondere nun aber tritt die, wie gezeigt, von der *justificatio* u *remissio peccatorum* nirgends als gesondertes Element heraus, im Gegen bemüht sich, ausdrücklich zu zeigen, daß die Sündenvergebung eigentlich auf ständige Stellung Anspruch machen könne. Er bildet so das andere Extrem sichts des Montanismus namentlich Tertullian's, dem das ganze Leben nach lediglich unter den Gesichtspunkt der *satisfactio* erscheint und eben darum Dasse möglich dünkt. Aber auch mit der lutherischen Lehre ergibt sich hier schneidender Gegensatz. Zunächst ist Wessel's Widerspruch gegen die scholast von der Sündenberechnung eine Folge seiner organischen nicht atomistis

ihre scharf spricht er sich (a. a. D. S. 61, b) gegen das immerwährende Bedenken: vergangenem Sünden aus, wenn man die Leute dazu veranlassen wolle, so veranlasse man sie immer, ihre eigenen carnifices zu seyn. Zwar will Wessel nun nicht läugnen, daß Gott einen zerشلagenen Geist ansehe. Aber was ist die contritio? Antwort: *sed enim est cor contritum nisi cor ad minima comminutae et contractae durici, obduratae mentis humiliatum cor?* (a. a. D. 55, b), oder erklärt er, die contritio nichts Anderes, quam *justa peccatorum aestimatio*. Sie kommt zu Stande, wenn das Herz zwischen den zwei Mählsteinen *facere bonum quod praecipit Deus, pati flagella quas incipit perire* wird (sp. ad Hoeck 108, b). Beides aber ist erst denkbar als Folge der justification: *justificatio gratiam, sapientiam praesupponit, contritio meritum et charitatem*. Eine Trauer, welche nicht aus der Liebe zu Gott hervorgeht, sondern aus Furcht vor der Strafe, ist Selbstsucht und ist eine fruchtlose, darum weisse Trauer, wie sie Judas hatte. Die wahre contritio ist also nur möglich innerlich der viel größeren, überwiegenden Freude an der wahren Liebe. Sie ist nicht begehrt, für sich einen Moment einzunehmen. Und auch Gott sieht doch eigentlich nicht die contritio, sondern die *radix* derselben, die Liebe an. Die contritio ist also bloßes *videns*, und demgemäß kann auch die Sündenvergebung nur *accidens* seyn. Sie ist also die habituelle Gerechtigkeit nur begleitende Moment. Da aber diese nie vollendet, so muß sich fragen, ob denn nicht dann die Sündenvergebung wieder völlig ungewiß werde? Darauf antwortet Wessel (a. a. D. 60, b): *novit autem ille, qui mensuram istam charitatis infudit, quando reliquum usque ad perfectum esset infusus*. Von a parte Dei ist der Heilsproceß eben mit seinem Anfange vollendet; aber auch aktiv ist der Glaube so sehr das Entscheidende, daß der Mensch sich gerettet weiß, auch nur ein *minimum* von Glauben ist; *quicumque vel tantum credit in Christum, ut non faciat contra Christum licet laqueat, vivit* (de inc. et pass. 30, a). Damit hört denn die Strafe auf, wenn auch die Nothwendigkeit der purificatio bleibt. Vorausgesetzt ist dabei, daß eben der Glaube an die Macht der Gnade, die das Werk ausführt, glaubt, ihr traut (vgl. weiter unten). Die *coertitudo salutis* ist für ihn überhaupt von geringer Bedeutung, da nach jener Ansicht der Mensch eben ganz in der Gewißheit der unmittelbaren Verbindung mit Christo in der Gegenwart leben soll.

Wenn sollte nicht bei der ganzen Theorie die frappante Ähnlichkeit mit Schleiermacher auffallen, der in der That auch, wie Luther, sagen könnte: hätte ich den Wessel maner gekannt poterat hostibus meis videri Schleiermacherus omnia ex Wesselo misso. — Wir unsererseits glauben mit dieser Darstellung unsere Auffassung der Veröhnungslehre Wessel's, sowie seiner gesammten Anschauung über die Sünde und Lösung gerechtfertigt zu haben.

Wir haben im Bisherigen den Gegensatz Wessel's zu der herrschenden Kirchenlehre nicht ausdrücklich hervorgehoben, — aber welcher Abstand ist zwischen der atomistischen Auffassung des Heilslebens, wie sie die Grundlage des ganzen kirchlichen Lehraufbaues war, und zwischen der sublimirten Innerlichkeit, die uns in den angeführten Stimmungen entgegentritt! Dieser Gegensatz an sich ist noch nicht das Unerhörte, — Mystik, mit der ja Wessel so genau zusammenhängt, hat zum Theil noch innerlicher seyn versucht, — aber sie zog sich eben damit so sehr in diese Innerlichkeit zurück, daß der Gegensatz gegen die Außerlichkeit insofern wieder minder bedeutungsvoll wurde, die beiden Welten jegliche Beziehung zu einander verloren. Das Reformatorische Wessel ist nun, daß er eben von dem Standpunkte seiner Innerlichkeit aus doch eine Kritik der Kirchenlehre versuchte, mit den wissenschaftlichen Bestimmungen der Scholastik auseinandersetzen bestrebt war. — Wessel unterzog nun aber zunächst dieser Kritik einigen Theile der Kirchenlehre, in welchen der äußerliche Charakter derselben sich am Fallendsten darstellte und in welchen der Widerspruch mit der biblischen Lehre am Gewöhnlichsten zu Tage trat, um von hier aus dann den Gegensatz auch in den Grundbegriffen eigentlich von selbst hervortreten zu lassen. Es ist in dieser Beziehung

ganz bezeichnend, wenn ihm Jakob Höd (S. 103, b) bemerkt, er (Wessel) gebrauchte die Worte thesaurus und participatio eben in einem solch heterogenen Sinne den gewöhnlichen Lehrern gegenüber, daß eigentlich keine sachliche Verständigung damit erreicht werde.

Jene in besonderem Maße unbiblischen Dogmen waren nun die von den Sakramenten und im Zusammenhange damit die von den Sacramenten. Beide aber hat Wessel nicht angreifen, ohne zugleich über die Lehre von der Kirche sich auszusprechen, und die notwendige Basis jener Dogmen ist. In der Anschauung von der Kirche hatte die mittelalterliche Dogmatik die Summe aller Heilmittel. Indem nun Wessel in der Linie an der Kirche ihren Charakter als Gemeinschaft hervorhebt, untergräbt er das Fundament der seitherigen so schwer wiegenden Lehre von den Heilmitteln. Auch knüpft hier, wie die anderen vorreformatorischen Männer, im Allgemeinen an Augustin, aber wie bei ihm die Prädestinationslehre überhaupt zurücktritt, da er schon tiefere geistliche Positionen gewonnen hat, so bestimmt er die Kirche auch nicht, wie Jesu Wille, als *communio praedestinatorum*, sondern er bleibt dabei stehen, daß sie die *communio sanctorum* und daß zu ihr Alle gehören, so viel ihrer *una fide, una spe, una charitate Christo cohaerent* (de oomm. sanot. 67, b). Aber hatte Wessel nur die innere Einheit der Gemeinde, wie sie durch den heil. Geist gewirkt ist, und der äußeren *unitas* sich reflektiren lassen wollen (s. meine Abhandlung über Augustins Lehre von der Kirche, Jahrb. für deutsche Theologie, Bd. VI. S. 210 ff.), so hat nun Wessel einen Schritt weiter und geht von der *ecclesia propria diota* zur *ecclesia invisibilis* fort, indem er (a. a. D. 68, a) erklärt: *unitas ecclesiae sub uno tantum accidentaliter est, adeo ut non sit necessaria licet conferens multum in sanctorum communione*, und schon vorher (67, b): *Nihil hanc sanctorum unitatem unionem praesidentium diversitas distrahit, nihil idemprimitas promovet*. Hat Wessel grundsätzlich mit dem *opus operatum* gebrochen (vergl. meine Abhandl. a. angef. D. S. 243). Dagegen erinnert die ausdrückliche Hervorhebung der Gemeinschaft auch mit den Gestorbenen (67, b), mit der *ecclesia triumphantium*, nicht ohne uns vollendet werden kann (68, a), an jene zeitlose Gemeinschaft der Prädestinirten, — aber freilich ohne daß er die Konsequenzen weiter daraus zöge; er betont vielmehr die Einverleibung in diese Gemeinschaft als von unserem Willen weit theilweise abhängig, *post Deum et salvatorem potius in voluntate fidelium quam potestate Papae constitutum, quis quando particeps fiat omnium timentium Deum* (de purg. 78, b). Der Gedanke der Persönlichkeit ist ihm offenbar viel weiter gegangen, als von den Prämissen der reinen Prädestinationslehre aus möglich war. Der Mensch steht in unmittelbarem Verhältniß zu Gott. Darum ist der Einzelne von dieser Gemeinschaft der Heiligen nicht abhängig. Obgleich in concreto nicht, auch für Wessel die Mitgliedschaft an dieser heiligen Gemeinde zugleich zusammenhängt mit der Wiedergeburt, so ist es doch nicht die Gemeinschaft selbst, welche den Einzelnen cooptirt, auch hat Gott nicht den Einzelnen nur als Glied dieser Gemeinde der Ewigkeit versehen, sondern innerhalb des Zeitlichen nimmt Gott den Einzelnen in die Gemeinschaft auf. *Neque ab hac communione quisquam excommunicare potest, quae participem facere nisi solus Deus* (de oomm. sanot. 69, b). Darum bezieht sich auch auf die unsichtbare, nicht nur auf die sichtbare Kirche, wenn Wessel erklärt, daß nicht an, sondern nur mit der Kirche glaube (ep. ad Jac. Hoek 111, a). Nichtsdestoweniger will Wessel keineswegs läugnen, daß auch ein besonderer Nutzen aus dieser Gemeinschaft dem Einzelnen wieder zufließe. Er weiß von einem *thesaurus ecclesiae*. Er lehnt denselben (de purg. 78, b) als *coeleste regnum, nuptialis fruitio, sanctum dotium*. Die Theilnahme daran ist *quaedam beatitudinis, quaedam sanctificationis* (a. a. D. 78, a). Die Gemeinschaft ist also auch für das sittliche Leben förderlich, welchem Sinne dieß gemeint sei, wird deutlich, wenn wir hören, daß der Einzelne eben für den ein solcher sei, der ihn liebe und sich nach ihm sehne. *Namini*

ulla res thesaurus est nisi quatenus eor apponit (de comm. sanct. 68, a). Nun sagt Wessel, wer einem Propheten im Namen eines Propheten gibt, wird eines Propheten Lohn empfangen. Warum das? nisi quia, qui amat dona Dei in altero et veretur ea et colit sic ejus cultus ille et amor et veneratio ad meritum reputabitur, tanquam ipse Dei dono donatus esset, quia charitas una omnis virtus est. Wer darum mit höherer Verehrung die Gerechtigkeit eines Anderen liebt, als der selbst, der sie vom Herrn empfangen hat, wird noch mehr den Lohn eines Gerechten empfangen, als der Gerechte selbst, den er liebt (a. a. D. 75, b., auch der folgende schwierige Satz: quoniam actus objectalis eo saepe gradu in metro elicitur, quo multis actibus formalibus apud Deum acceptior sit, wird nicht anders auszulegen sein, als daß man unter dem actus objectalis die Liebe zur fremden Tugend, unter dem actus formalis die eigene Gerechtigkeit versteht). Wir können diesen Gedanken wohl nicht anders als so verstehen, daß wir die Theilnahme an dieser Gerechtigkeit der Gemeinschaft parallelisieren mit der Theilnahme an der Gerechtigkeit Christi. Aber wir werden dann auch sogleich hinzusetzen müssen, daß diese erstere Theilnahme nur eine accidentielle ist gegenüber von der grundlegenden Gemeinschaft Christi. Christus ist für Wessel zwar wesentlich Haupt der Gemeinde, — aber er ist nicht nur das: er nimmt seinen Platz kraft Naturrechts ein und steht mit jedem Gliede in unmittelbarer Beziehung — und die Kirche nimmt nur Theil an dieser Beziehung. Wenn Christus eben insofern die Sünden vergibt, als er die charitas infundit, so muß gesagt werden, daß Sünden und Bösen, Sündenvergeben und -Behalten principaliter Gott zukommt, ecclesias tamen participatione per spiritum sanctorum ecclesiae datum principaliter dimittentem et retinentem (de sacr. poenit. 45, b). Damit ist denn die Vermischung zwischen dem Geiste und dem erhöhten Christus abgewehrt, wie sie bei Augustin sich findet (vgl. meine Abhandl. a. a. D. S. 241 f.). Auch diese Art von Sündenvergebung, wie Wessel sie zuletzt schildert, ist nur Sache der unsichtbaren Kirche, — aber diese ist doch in diesem Falle nicht mehr so ganz unsichtbar. Die Menschen, deren Gerechtigkeit so anziehend auf die draußen Stehenden wirken soll, müssen einmal in ihrer concreten Gestalt natürlich bekannt sein, und sodann setzt und verlangt Wessel ausdrücklich eine Einwirkung der mit dem Geiste Begabten; der treue und kluge Knecht im Hause seines Herrn nihil facit praeter et extra voluntatem domini sui et quidquid facit in domo domini sui, dominus ratum et firmum habet. Seit enim omnino voluntatem domini sui quia prudens et eam semper facit quia fidelis (a. a. D. 47, a). Es könnte scheinen, als ob das auf eine donatistische Consequenz hindränge. Allein dieß ist keineswegs der Fall. Hier nähert sich doch auch Wessel wieder jener eben hervorgehobenen mystischen Consequenz, wornach Inneres und Äußeres nicht in so genaue Beziehung gesetzt sind. Es ist hier ein Punkt, der uns hauptsächlich erklärlich macht, warum die reformatorischen Anschauungen Wessel's verhältnißmäßig wenig auf das kirchliche Leben einwirkten, warum die unmittelbare Bewegung, die z. B. eben die donatistischen Ansichten Bittles hervorriefen, hier nicht eintraten. Wessel hat kein Bedürfnis, solche Einwirkungen von Geistesbegabten organisiert zu sehen, wie es eine donatistische Denkweise verlangt. Andererseits läßt er auch nicht mit Augustin die eben vom heil. Geiste geregelte Thätigkeit der unsichtbaren Gemeinde das Thun der amtlichen Organe der sichtbaren Kirche gewissermaßen ergänzen, und endlich fordert er auch nicht mit der Energie, wie die Reformation, die reine Verwaltung der Sakramente. Er begnügt sich zunächst damit, daß Gott und Christus sammt dem heil. Geiste das Heil in den Einzelnen wirken und sie zur Einheit verbinden. Freilich läßt er nun nicht diese unsichtbare Gemeinde eigentlich rein nebenhergehen neben der sichtbaren; es wurde bereits ausgesprochen, daß er kirchliche Mißbräuche kritisiert, — aber in der Lehre von der Kirche ist er diese Kritik nicht mit voller Schärfe geübt. Das Verhältniß, in welches er die Kirche als äußere Anstalt treten sehen will zu der unsichtbaren Gemeinde, hat er nicht ausgesprochen. Er entwickelt nicht das Bedürfnis, das diese unsichtbare Gemeinde

wird, daß die Zustimmung am zureichendsten notwendig sey, ut comm. m
Aber auch das Wort und die Predigt treten ihm verhältnißmäßig zurück,
erschleint dies die Heilmittel verwaltende Amt verhältnißmäßig irrelevant;—
finden, daß er die Mittel des Heils und ihre Verwaltung nicht nur eben
Dienst, sondern auch durchaus als sekundär und zufällig ansteht. Wenn e
lichen Thatbestand annimmt, so geschieht das nicht, weil er mehr, sondern
niger Gewicht darauf legte, als die späteren Reformatoren.

Dem kirchlichen Thatbestand gemäß konnte Wessel in der sichtbaren Kir
nur die hierarchische Anstalt suchen, an deren Spitze der Pabst stand. Er
an, — er gibt zu, daß es ein sacerdotium gibt — aber es gibt eben e
unum ordinis et sacramentale, alterum naturae rationalis et commu
(de sacr. poenit. 47, b), aber nur das letztere hat Werth. Es gibt eine
papalis, aber diese bezieht sich nur auf das Äußere, Äußerlichste, — ei
Excommunication kann foris ad oculos separare — aber sie bringt zur gi
communication nichts hinzu, noch viel weniger kann sie Gott zwingen, zu
circa (a. a. D. 47, a). Es gibt ein ministerium, das allerdings mit seiner
am tiefsten in das Innere hineinreicht, aber eben nur so weit, als es in
dueller Geistesbegabung gelbt wird (a. a. D. 46, b) und zum vivificare
zum deicio a vita viventes reicht es nicht hin (a. a. D. 46, a u. b). W
also, daß das kirchliche Amt eine in irgend welcher Weise ihm selbst einwoh
tät habe, und zwar führt er aus, daß weder in Beziehung auf Glaubenssi
die Gestaltung des sittlichen Lebens ihm eine solche Autorität bewohne.

Was das Erste betrifft, so beginnt Wessel seinen Traktat de potesta
stica (S. 31, b) sofort mit dem Satze, daß man dem Pabst nur zu glaub
fern er recht glaube, womit er nicht nur die Untrüglichkeit des Pabstes b
er sofort auch mit konkreten Beispielen widerlegt, sondern er vindicirt dam
das Recht der Kritik. Er macht hier eben seinen Satz geltend, daß der
theologische Tugend sey und sich nur auf Gott beziehe. Er bezeichnet die
daß die subditi simpliciter ad credendum verpflichtet seyen, geradezu für i
et blasphemias plenum (a. a. D. 31, b). Der Pabst ist aber in diesem
hange nur der Repräsentant des gesammten Klerus. So wenig der Pabst
infallibel ist, so wenig auch die übrigen Prälaten oder ganze Concilien.
Wessel zwar den Gedanken Augustin's, daß doch zuletzt immer wieder die R

erem Maße die Universitäten. Mit dem ganzen Selbstbewußtseyn eines Pariser Akademikers machte er gegen Höl (S. 113, a) die Autorität der Pariser Fakultät gegen den Papst geltend. Aber Wessel will freilich darum so wenig auf die alten Scholastiker hören, als auf den Papst. Die Schafe, welche die Geistlichen zu weiden haben, sind ihm Vernunft und freiem Willen begabt (de pot. soci. 34 a). Aber auch die Vernunft ist nicht hinreichend zur Kritik der Vorgesetzten, denn sie ist eine individuelle und muß sich als solche der ecclesia doctorum virorum gegenüber selbst als verdächtig erscheinen (a. a. D. 37, b). Darum beruft sich Wessel eben auf die *semper apparens evangelii veritas*. Mit aller Schärfe hat Wessel das Schriftprincip, so oft sich Gelegenheit darbietet, ausgesprochen in der unumbundensten Weise z. B. a. a. D. *propter Deum enim evangelio credimus et propter evangelium ecclesiae et papae non evangelio propter solentiam*, und den bekannten, diesem letzteren Satze gerade entgegengesetzten Ausspruch Augustin's konnte er darum nur für ein *verbum originis de credendo non comparationis aut praeferentiae* erklären (a. a. D., über das Recht dazu siehe meine Abhandlung a. a. D. S. 235 f.). Die Autorität der Schrift beruht auf ihrer Inspiration. Sie ist einfach der heil. Geist, der durch sie redet (de purg. 94, b). Darum ist sie nicht copulativa auch nicht im geringsten falsch. Sie ist, wie schon gesagt, klar, legt sich selbst aus (de purg. 87, b), und auch ihre Suffizienz setzt er im Allgemeinen voraus, wenn er auch die Tradition nicht positiv verwirft und (sp. ad Hosok 110, b) die *regula fidei* sogar auf gleiche Linie mit der Schrift zu setzen scheint. Wir dürfen nicht sagen, Wessel habe die Schriftlehre im evangelischen Sinne vollendet, soweit sie außerhalb eines bestimmten systematischen Zusammenhanges möglich war. Dagegen hat er die Schrift als Heilmittel, wie hier wiederholt werden möge, bei Weitem nicht im evangelischen Maße gewürdigt. Ich habe eine einzige Stelle finden können, in welcher die *veritas evangelii* eine *viva clavis regni* heißt (de purg. 82, b). Denn (a. a. D. 88 a) die Nothwendigkeit der Höllefahrt Christi damit begründet ist, daß die Heiden, um gerichtet werden zu können, haben das Evangelium erhalten müssen, so daß das darin liegende Moment wieder paralysirt dadurch, daß unmittelbar darauf die Verkündigung des gegenwärtigen Christus für Alle im Zwischenzustand verlangt wird, da so das Evangelium ohne Hülle erscheinen werde. Es kommt also hier im Dieffests das Evangelium gerade noch nicht wesentlich als Heilmittel in Betracht, und so sehr Wessel die kirchliche Tyrannei verwirft, so macht er eben doch nicht darauf gehörig aufmerksam, daß das Evangelium gebunden und damit das Reich Gottes zugesprochen sei. Die Wirksamkeit Gottes und Christi bleibt ihm eine unmittelbare und seine Opposition gegen die weltlichen Gewalten ruht mehr auf dem Gedanken der Freiheit als der Gebundenheit des menschlichen Willens. — Bezeichnend ist nun aber, daß, während Luther die Freiheit eines Christenmenschen im Glauben gegeben findet, Wessel sie in der Liebe sucht. Die Liebe kennt kein Gebot. Für Magdalena wäre es schwerer gewesen, *non sequi, non compati, sed tollere crucem, quam simul crucifigi* (de purg. 96, b). In dieser neutestamentlichen Freiheit wären aber die Christen beeinträchtigt, wenn sie die *statuta* der Prälaten annehmen müßten als göttliche Gesetze (a. a. D. 32, b). Der Hirte kann die Schafe nicht binden, *nisi quantum ligantur vinculis charitatis* (a. a. D. 33, b). Die weltlichen Gebote sind also nur *consilia*, die keinesfalls *ligant ad peccatum mortale* (diesem Punkte ganz mit Joh. v. Wesel einstimmend). Wessel verwirft darum auch die absolute Verbindlichkeit der Gelübde (a. a. D. 34, a). Die Unterwerfung unter Gebote kann zwar sittlich geboten seyn um des Friedens willen, aber die *charitas* ist für Wessel nicht, wie für Augustin, wesentlich eine *charitas* zur *unitas*, und als höchstes Gebot, sondern der Friede ist nicht gut mit Schlechten und auf Kosten der Wahrheit (a. a. D. 36, b). Wessel lehrt darum offen das Widerstandsrecht gegen die weltlichen Geistlichen, resp. auch gegen den Papst, wenn er es auch in concreto wieder sehr behutsam angewendet wissen will (a. a. D. S. 37 ff.).

Noch wichtiger aber als diese Begrenzung der Jurisdiction und des Regiments der

Geistlichen ist das, was Wessel wider die Macht derselben über das im engeren Sinn sittlich-religiöse Leben vorbringt. Diese Macht schloß sich in der mittelalterlichen Kirche hauptsächlich an die Lehre von den Sakramenten an. Wir können darum diese Seite von Wessel's Polemik am besten auch an seine Sakramentslehre anschließen.

Indem wir über das Allgemeine derselben einige Bemerkungen auf den Eckstein aufsparen, gehen wir sogleich auf die Taufe über.

Diese ist auch ihm Bad der Wiedergeburt — *baptismus morte ad vitam operatur* (de purg. 86, b). So lange nämlich der Mensch keine Liebe hat, ist er nicht Mensch: *interior enim homo qui secundum Deum creatus est, non est homo quamdiu mortuus est. Mortuus autem quamdiu non in vitam illam que per charitatem est, respirat* (a. a. D. 85, b; vgl. die oben angef. Stelle: *qui hoc operari nämlich Christi non trahitur non est*). Regenerirend kann die Taufe nur sofern durch sie Liebe eingegossen wird. Diese Liebe aber kommt nur von dem heiligen Geist. Gott also ist es allein, der da tauft, und die Menschen, die da taufen, sind nur Diener des Sakraments. Dieß ist nun freilich allgemein kirchliche Lehre. Wenn Wessel sagt, daß die Taufe nicht reinigen könne, auch nicht die *gratia peccatorum* ja selbst nicht der *spiritus sanctus illapsus et praesens* (a. a. D. 86, b) *nisi in studio ipsum perfecte mundum fuerit*, so liegt darin doch etwas Weiteres, als schließlich alle Dogmatik wird zugeben müssen. Wir müssen nämlich sagen, daß Wessel's Prämissen damit nicht nur der character indolebilis geläugnet ist, sondern auch das Wesentliche der lutherischen Tauflehre — da ihm die Sündenvergebung Folge der positiven Eingießung der Liebe ist, so hat das Subjekt nicht etwa in der Taufe das Brett, an das es sich immer wieder klammern kann, nicht eine ideale Zuthheilung des Heils, an die es sich immer wieder halten kann, sondern es in der Taufe nicht thatsächlich die Liebe empfängt, was aber wesentlich von der Disposition abhängt, so hat es eben nichts. Da aber die in der Taufe ausgesprochene Rechtfertigung nicht etwa anabaptistisch durch Wiederholung derselben später geschehen ist, und da umgekehrt, wo die wahre dispositio vorhanden ist, auch die göttliche Eingießung folgen muß, so folgt, daß die Taufe eben doch nur den Werth eines Sakraments haben kann. Es ist das nicht eine bloße Consequenzmacherei, sondern es wird dem unbefangenen Leser sich aufdrängen. Wenn die Stelle etwas klarer wäre, in der Wessel von der Taufe für die Todten in der ältesten Kirche spricht und wo der *baptismus* eigentlich nothwendig gleich Fürbitte genommen werden muß, so hätte man hierin einen direkten Beweis für das Obige. Aber wenn wir auch gern damit züchten, so kann doch das Weitere nur zur Bestätigung unserer Ansicht dienen.

Ist die Taufe nicht schlechthin die *conditio sine qua non* der Wiedergeburt, können die Priester auch nicht als *ministri* etwas Wesentliches zur *vivificatio* beitragen und der Anfang des Heilslebens kann nur auf schlechthin freie That Gottes geführt werden. *Hanc vero mundationem, renovationem, formationem, reformationem non accepit Petrus in pastorem commissionem* (a. a. D. 85, b). Könnte gerade aus diesen Worten schließen wollen, daß nun aber wenigstens im Anfang eine solche *pastoralis commissio* sich finde, wie wir ja gesehen haben, daß der ziehenden *charitas Christi* auch die *charitas der Gemeinde* eine solche Gewalt in sekundärer Weise hat. Vergl. auch *de sacr. poenit. 48, b. Nec sacramenta divinitus ad hoc data, quibus solis efficaciter impius convertitur bene quibus conversus adjuvetur*. Allein auch die weitere Reinigung will Gott vorbehalten wissen — und die *pastoralis commissio*, welche er (a. a. D. 85) für die Getauften stehen läßt und nur in Beziehung auf die Heiden läugnet, ist sam auf die bloße Mitwirkung zur *praeparatio* beschränkt, um nur den fernsten davon abzuwehren, als könnte das Priestertum mit irgend einem Maße von *gratia* eine innerliche Wirkung hervorbringen. Selbst die Apostel sind durch die *gratia extrinsecus cooperatores Deo* (ep. ad Engelb. Leidensem 100, b).

Aus dieser mangelhaften Auffassung der Taufe, nach welcher sie wohl auch nicht mehr ist, als eine Fürbitte der Kirche, nur eben nicht mit so sicherem Erfolg wie bei Augustin (vgl. meine Abhandl. a. a. D. S. 231 f.), ergibt sich auch Wessels Stellung zur Buße. Im Bußsakrament zeigte sich ja, wie in keinem anderen, die Kirche in ihrer anstaltlichen Erscheinung als souveräne Macht über den Einzelnen. Zugleich aber sprach sich gerade in der Stellung, welche die mittelalterliche Kirche der Buße im Verhältnis zur Taufe angewiesen hatte, die völlig atomistische Anschauung von der Sünde aus. Man hätte also denken sollen, daß Wessel vor Allem auch dieses Verhältnis in's Auge fassen werde. Hatte er in der *charitas* ein neues Lebensprincip gewonnen, so mußte sich doch für ihn fragen, wie denn nun überhaupt ein gänzlich neuer Anfang des Heilslebens nach der Taufe möglich sey. Wenn er auch nicht von seinem Sage aus: *quomodo perfecta charitate fuit, qui postea recidivat* (ep. ad Hoock 121, b), die Frage erheben wollte, ob überhaupt der Vergnadigte wieder fallen könne, — die *perfecta charitas* ist ja in allemweg etwas Anderes, als *charitas* überhaupt —, so hätte man doch glauben sollen, seine Bestimmung des Begriffs „Todsünde“, als der Sünde in *mortuis* (de sac. poen. 59, b), werde ihn zu der Frage über die Art, wie man aus dem Gnadenstande fallen könne, veranlassen. Aber wir finden darüber keine Andeutungen. Die Möglichkeit des Falls setzt er voraus, doch unterscheidet er Taufe und Buße nur einmal, so daß die erstere die *alios perfidias*, die letztere die *alios ecclesias* angehe (a. a. D. 63, b). — Dieser Unterschied ist aber auch eigentlich wieder keiner, sofern Wessel eben an dieser Stelle aus dem Fehlen der Satisfaktionen bei der Taufe schließen will, daß auch die Buße keine erfordern könne. — Was dürfen wir nun aber Anderes voraus schließen, als daß ihm die Taufe die principielle Bedeutung nicht hatte, die sie hat, als daß er sich den Anfang des Heilslebens auch als beliebig im Laufe des Lebens des Einzelnen stattfindend dachte? In zweiter Linie folgt aber daraus, daß ihm eben auch das Bußsakrament selbst lediglich äußerliche Bedeutung haben konnte. — Eine so vollständige Kritik hat er von keinem anderen Dogma geliefert als von diesem, so gewaltig tritt der ganze Gegensatz seiner Anschauung zur kirchlich-herrschenden nirgends hervor, als in diesem Punkte.

Nach einander hat er die drei Theile des Sakraments seiner Kritik unterzogen. Was zuerst die *contritio* betrifft, so wissen wir bereits, wie er diese nur als Folge oder Moment der *charitas* ansehen konnte, die *contritio* als einzelner Akt mußte ihm geradezu ein Umding seyn. Nicht minder aber als diese war ihm die *satisfactio* im kirchlichen Sinne etwas an sich Werthloses. Er will solche Satisfaktionen zwar nicht völlig verwerfen, er läßt sie als seelsorgerliche Rathschläge zu, aber sie sind ihm Sache der *utilitas*, nicht der *charitas* (a. a. D. 63, b), also auch nicht unter allen Umständen verpflichtend. Die eigentliche *satisfactio* besteht ihm nur in der vollkommenen Gesetzeserfüllung. Gott sieht den *poenitentem*, nicht die *peccata* an, darum sind die Satisfaktionen im Einzelnen thöricht (a. a. D. 58, b). — Es bleibt also nur noch die *confessio* übrig. Allein auch diese ist erst Folge der Rechtfertigung: *habet itaque anima tibi Deum praesentem per gratiam, quascunque vivens peccatum suum confitetur cumque jam Deus, qui vita est, inhabitat, quam inhabitando vivere facit* (a. a. D. 49, a). Ist es aber einmal so weit, dann kann auch die *confessio* nichts Wesentliches mehr seyn. *Quicumque ergo Deum laudant, magis vivunt quam qui sua peccata confitentur domino adversum se*. Die *confessio* ist ein Zeichen des Hasses gegen das Böse, *magis aber est amare lucem quam odire peccatum* (a. a. D.; vgl. auch ep. ad Hoeck 122, a). Ist damit die *poenitentia* in allen ihren Theilen als einzelner Akt unmöglich, so muß die darauf folgende Absolution natürlich eben so unmöglich seyn. Der einzige Schlüssel zum Bösen ist die Liebe *per spiritum sanctum diffusa in coribus aliorum regni*. Diesen Schlüssel hat zunächst Petrus, dann aber die ganze Kirche erhalten. *Solvere und ligare ist similitudine charitatis in consortium recipere vel dissimilitudine a consortio excludere*. Da dieß aber mehr Sache der *pietas* als

autoritas ist, so kann kein Heiliger *nullo sexu vel conditione* verhindert werden, zu binden und zu lösen (a. a. D. 44, a). Damit ist einmal der Schlüssel den Händen der Priester entnommen und die *remissio* vom Sacrament getrennt. Aber immer noch scheint er doch thatsächlich wirksam zu seyn. Allein aus dem Obigen geht auch noch etwas Weiteres hervor. Nicht nur läugnet Wessel, daß der Priester als solcher Richter sey, da hiedurch Christus des Papstes Stellvertreter würde, wenn er im Himmel für gelöst halten müßte, was hier pro libito vom Papst gelöst ist (a. a. D. 65, a), sondern auch das Lösen durch die Frommen, welche mit dem heil. Geist begabt sind, hat nur declaratorischen Werth, ist nur das Amt der alttestamentlichen Priester, welche den vom Ausatz Geheilten als solchen erklärten (ep. ad Hoeck 116, a). Auch die Frommen reinigen nicht, sondern anerkennen nur, daß Gott reinigt und vergibt. Das *judicium* der Menschen folgt erst auf das göttliche (de sac. poen. 47, b). Wenn aber Wessel dabei betont, daß überhaupt Niemand sicher sey, ob er Vergebung habe, wenn er vom Papst schlechthin, nicht nur vom sittlich unwürdigen sagt, er wisse ja von sich selbst nicht, ob er zur Gemeinschaft der Heiligen gehöre, so kann daraus doch nur folgen, daß überhaupt die Erkenntniß des eigenen und noch mehr des fremden Herzenszustandes schwierig, ja in concreto eigentlich unmöglich ist. Was bleibt also von den Bußsacramenten übrig? — ja es kann zufällig die *confessio* zusammentreffen mit der Vergebung, es kann das Sacrament aus einem *attritus* einen *contritus* machen (ep. ad Hoeck 115, a), aber es ist nicht eben auch nur ein zufälliges Zusammentreffen, wenn gerade der Empfänger keinen *obscuro* ponit, was aber für Wessel auch einen ganz anderen Sinn hat, als für die Kirchenlehre. Es ist auch hier kein wirksamer Zusammenhang des Sacraments mit der innerlichen Reinigung gesetzt, — das Sacrament geht ganz zufällig nebenher und das *ministerium* des Papstes und der Priester ist auch hier nicht das *ministerium* in einem wirksamen Gnadenmittel, sondern nur eine äußere *cooperatio*, deren Werth in dem Hinwirken auf eine *dispositio* durch Lehren, Ermahnen u. s. w. liegt (de sac. poen. 64, a).

Mit dem Bußsacrament und seiner Bedeutung fällt natürlich eigentlich von selbst die Lehre von den Indulgenzen, die sich doch von Anfang nur als Appendix der ersten entwickelt hatte. Konnte Wessel die Satisfaktionen nur für Thorheit ansehen, dem großen *mandatum* der Liebe gegenüber, beschränkte er die *jurisdictio* des Priesters durchaus auf das *forum externum*, waren nach seiner Anschauung alle Bischöfe und Priester bis zum Papst hinauf lediglich Diener an Wort und Sacramenten, so konnte ja eine Indulgenz nur noch als Ungeheuerlichkeit erscheinen. Freilich gab er Satisfaktionen oder, wie er sich ausdrückt, eine *poenitentia injuncta* im Gegensatz zu der *injuncta* zu, — welche letztere eben in der Mahnung bestand, *noli amplius peccare* (de sac. poen. 63, b) — so konnte er auch der kirchlichen Obrigkeit das Recht nicht bestreiten (a. a. D. 47, a), diese kanonischen Strafen aufzuheben und zu ermäßigen. Dieß hat auch Wessel zu thun nicht im Sinne, wohl aber weiß er, daß die Indulgenz in praxi etwas ganz Anderes ist, als in der Theorie. *Popularis*, sagt er (a. a. D. 66, b), *aliter de indulgentiis et aliter Romani pontifices*; *Papa enim plenariam remissionem ab injuncta poenitentia — populus inoffensum transitum ad beatitudinem* (a. a. D. 66, b), aber es sind ihm auch die Fäden bekannt, die zwischen beiden Anschauungen vermitteln, und diesen geht er darum sorgfältig nach. Der Grundsatz, von dem er dabei ausgeht, bleibt immer der: *quae immediate inter Deum et hominem gerantur haec sibi Deus dijudicanda reservavit* (de purg. 77, a). Sollte nun aber auch eine *remissio* durch Menschen möglich seyn, wie man dieß wenigstens tropisch zu sagen kann (ep. ad Engleb. Leid. 100, b), so ist doch eine theilweise Vergebung nicht möglich. Der Unterschied wie zwischen *culpa* und *poena*, so auch zwischen ewigen und zeitlichen Strafen, ist völlig ungerechtfertigt. *Quomodo enim remissa peccata quae adhuc imputantur ad poenam?* fragt er (de sac. poenit. 59, b). Eine vergebenen Todssünde kann so wenig zur Strafe aufbehalten werden, als eine geheilte Wunde ein

Todeswunde seyn kann. Zurechnung zur Strafe und Vergebung schließen sich aus, aber auch zeitliche Strafen können nicht eintreten, denn hat Gott die ewige Strafe vergeben, warum nicht auch die zeitliche? Eine Satisfaktion nach der Vergebung ist eine detractio der sacramentalis sufficiens, ist eine falsificatio des Wortes absolvo te und, was das Schlimmste ist, die Satisfaktionen periclitant sacramentum quia protrahunt usque in peractam totaliter poenitentiam injunctam — (a. a. D. 59, e) —, die einzige Stelle, in welcher Wessel ein Bedürfnis der durch das Sakrament zu erlangenden certitudo salutis durchblicken läßt. — Nun sind freilich auch nach der Vergebung der Todsünden, d. h. nach der vivificatio noch venialia vorhanden, es ist eine immundicia vorhanden qualis multa saepe ex infirmitate, ex mala priori consuetudine ex multiplici societate u. ff. auch im Staude der Gnade vorhanden seyn kann (a. a. D. 58, a), — allein es fällt ihm diese punitio nicht unter dem eigentlichen Gesichtspunkt der Strafe, sondern es ist eine castigatio (ib. 60, a). Aber wollte man auch diese castigatio Strafe nennen, so gehrt doch auch sie vor das göttliche forum „manent igitur“, sagt er (ep. ad Hoeck 117, b); „tales poenae temporales finaliter divino foro taxandas tantum.“ Denn auch die peccata venialia können nur durch weitere Eingiehung der Liebe vergeben werden, — was der Pabst nicht vermag (a. angef. D. 122, a), sie bleiben also als bindend auf ewig, bis sie thatsächlich aufgehoben werden (de purg. 77, b). Eine plenaria indulgentia wäre nichts Anderes als omnis obstaculi beatificam visionem impediens sublatio activa (de sac. poen. 64, b). Kann so Wessel von dem Gedanken der Unabtrennbarkeit von Strafe und Sünde aus die auf dem Gedanken der Trennbarkeit derselben beruhende Lehre von den Indulgenzen nur so ganz verkehrt halten, so greift er ebenso auch das andere Fundament derselben an, nämlich den Gedanken der Trennbarkeit von Person und Verdienst und von der Uebertragbarkeit des letzteren. Einmal sind merita qualiacunque personalia non realia, gratia non jure provenientia (de comm. sanct. 71, a), das meritum non solum penatur ex genere actus sed magis ex animo operantis (a. a. D. 74, a). Mit dem letzteren Sage weist er die besondere Verdienstlichkeit gewisser Dinge, wie der Virginität, zurück, — die charitas ist die einzige Tugend, nach der alles Verdienst bemessen wird. Sodann aber will er auch Nichts von einer supererogatio wissen: wenn auch einer einen höheren Grad sibi et caeteris fructuosum et per hoc illis supererogatum erreicht pro suo tamen gradu nihil supererogavit. Denn jeder facere tenetur, was er thun kann praedicando, intercedendo, docendo u. s. w. (a. a. D. 71, a). Nur die thörichten Jungfrauen verlassen sich auf fremdes Del (a. a. D. 71, b). Christus allerdings hat den Lohn seiner Arbeit und servitus auf uns übertragen (a. a. D.), aber er ist allein auch der distributor. Der Pabst vermag super meritum passionis Christi so wenig, als er über die Taufe vermag (de purg. 78, a). Allerdings haben wir nun gesehen, daß Wessel ja doch von einem thesaurus ecclesiae etwas weiß — wie die Juden an allem unschuldigen Blut von Abel bis Barachja sich schuldig machten, so ist umgekehrt auch der Einzelne Theilnehmer an allen Gyltern der Kirche, aber der Pabst hat darüber kein arbitrium, nur so weit er fideli ministerio ein Sehnen erwecken kann, kann er auch mittelbar in den Segen der Gemeinschaft einführen (a. a. D.). Nur bei dieser Beschränkung ist er wirklich Diener Christi und was er thatsächlich seyn soll, servus servorum Dei. — Wessel kennt, wie wir ebenfalls bereits wissen, nun allerdings auch eine Thätigkeit der Kirche für den Einzelnen, nämlich die Fürbitte, und in diesem Sinne hat auch der Pabst eine gewisse Macht über den thesaurus (a. a. D. 68, a), aber einmal hat er offenbar keine Macht gerade über die wirksamsten Fürbitten, die der Heiligen, der ecclesia triumphantium (a. a. D.), sodann ist zu dem Gebet im Namen Jesu keine päpstliche Intervention nöthig (ep. ad Hoeck 108, a), und endlich sind auch die beständigen Fürbitten der Heiligen nicht wirksam ohne die dispositio dessen, für den gebeten wird (a. a. D. 73, a). Wir sehen, wie auch hier Wessel sich ängstlich hütet, das unmittelbare Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen durch irgend welche wirksame Vermittelung zu treiben.

reten und jene ganze regre ist der reinenenone zwioerpruag dagegen. *et* des Subjekts an die Kirche und ihre Anstalten, auch die Sacramente, stellt er Innerlichkeit und Einheitslichkeit des gesammten Heilslebens gegenüber. Gott allein wirken den Glauben im Menschen, durch welchen derselbe mit Gott in dung und damit in den Stand der Gnade tritt, und welcher unmittelbar in übergeht, in deren Wachsthum der ganze Proceß des Heils besteht, durch den thum der Mensch immer mehr Christo und Gott gleichgestaltet werden soll, die Sünde und damit auch alle noch etwa restirende Schuld überwunden werden si deren Entwicklung Wort und Sacrament ebenso nur einen mittelbaren Einfl wie auf ihre Entstehung. Dies letztere gilt nun namentlich auch noch von d Sacrament, das Wessel noch in's Auge faßt, dem Abendmahl.

Wessel bekämpft hiebei vor Allem das *opus operatum*, die Darbringung i für eine bestimmte Person. Der Nutzen der Messe bestimmt sich nicht nach d des Darbringenden oder Empfangenden, sondern nach der *dispositio* des l *comm. sanct. 72, a*). Diese *dispositio* besteht eben im Hunger und Dur Der Opferbegriff wird hier also zunächst ganz außer Acht gelassen. Es hand die *manducatio* des Lebensbrodes — ohne welche freilich kein Leben mō Aber zu dieser *manducatio* ist keine äußere Darbringung nöthig. Immo manducat etiamsi nusquam extra offeratur (*a. a. D. 73, a*). Damit i Uebereinstimmung mit dem bisher Entwickelten die Zwingli'sche Abendmal Princip ausgesprochen. In Beziehung auf das Einzelne seiner Abendmah den historischen Zusammenhang Zwingli's mit ihr verweisen wir der Kürze so mehr auf die eingehende und geistvolle Darstellung Ullmann's (*a. a. D. S.* als seine Abhandlung über die Eucharistie in der *sarrago* keinen Raum fand, wegen der Abneigung Luther's dagegen. Wir führen nur an, daß Wess einem Laufen, so auch von einem *communicare* für die Todten weiß — al Abendmahl mit Augustin und der ganzen alten Kirche, auch abgesehen von in die innigste Beziehung zum Gebet bringt (*a. a. D. 72, b*).

Alle Sacramente sind ihm *fidei instrumenta tanto semper efficacia, fides negociosa, sopitae fidei ociosa sunt sacramenta* (*a. a. D.*). Wir in diesem allgemeinen Satze nur eine Bestätigung davon sehen, daß Wessel Leben von aller äußeren Causalität möglichst frei machen will. Seine Säu hung auf die Wort und Sacrament aeaenüber nöthiae *dispositio* lauten f

wisse Vorliebe für das Eremitenthum neben tiefer Verachtung des Mönchthums. Wir fügen diesen Zug um so mehr beiläufig an, da wir in Betreff der Ästhetik Wessel's ebenfalls auf Ullmann (a. a. D. S. 633—642) verweisen möchten.

Je mehr Wessel auf die positive Ausgestaltung des neuen Lebens Werth legt — auf die reformatio nicht nur auf die regeneratio, je mehr ihm die Sündenvergebung nur accidens, nicht Mittelpunkt ist, je mehr er die Sündenvergebung in gewissem Sinn im Wachsen begriffen ansieht, um so mehr muß er auch geneigt seyn, diese Entwicklung über das jetzige Zeitleben hinaus zu verfolgen. Wessel ist ein eifriger Verteidiger des Fegfeuers, freilich so wenig im römischen Sinne, daß sein Gegensatz gegen dieses Dogma nur um so stärker hervortritt, je mehr der Name auf Gleichartigkeit hindeuten scheint. Die hauptsächlichsten Differenzpunkte zwischen der Lehre Wessel's und der der römischen Kirche liegen in der verschiedenen Auffassung des Zweckes und der Art dieses Zwischenzustandes. — Was den ersteren betrifft, so läugnet Wessel natürlich mit den Satisfactionen auch den satisfactorischen Zweck des Fegfeuers, es ist ein purgatorium, kein satisfactorium, denen, welche mit Christo zusammenhängen, ist ja seine satisfactio gänzlich gegeben. Mag es auch nützlich seyn, daß die Menge es für ein Fegfeuer hält, so ist es doch eben so wenig ein ignis poenalis als ein satisfactorius. Wäre poenaliter affligi so viel als purgari, so würde folgen: daß magis torqueri magis purgari wäre und die bösen Dämonen nahezu für gereinigt angesehen werden müßten (de purg. 82, b. 83, a). Der ganze Zweck ist vielmehr eben in dem Namen ausgesprochen: purgatorius ignis est, qui interioris hominis sordes etiam carne soluti comitantes purgat potius quam torquet (a. a. D. D. 79, a). Da zur Gemeinschaft mit Gott volle Liebe, volle Unverwundlichkeit gehört, hier aber Niemand vollkommen ist, so muß es einen Ort solcher Entwicklung geben. Gegen die Behauptung seines orthodoxen Gegners Hbd (ep. ad Wessel. 104, a), daß die sordes größtentheils aus dem Leib kommen und mit ihm abgelegt werden (vgl. dazu Mdhler's Vorwurf gegen die Protestanten, daß sie von einer mechanischen Befreiung von der Sünde so viel reden, Symbolik 3. Aufl. S. 216), macht Wessel geltend, daß die Grundsünde, die Selbstsucht, nicht dem Leib angehöre, sonst hätte sie der Tenschel nicht (ep. ad Hoock 120, b). Andererseits kann es auch im Reinigungsort nicht mehr für eigentliche Bekehrung Raum geben — non enim ibi regenerantur a morte ad vitam (a. a. D. 81, b). Doch ist dabei zu bemerken, daß von hier aus Wessel auch auf den Gedanken eines unbewußten Glaubens und damit auch einer unbewußten Wiedergeburt getrieben wird, da auch Heiden die Predigt Christi dort vernehmen (a. a. D. 87, b ff.). Auch dies ist bezeichnend für Wessel's Anschauung von der unmittelbaren Wirksamkeit Gottes in den Menschen. — Aus diesem Zweck ergibt sich nun von selbst auch die Art, wie sich Wessel das purgatorium denkt (Art und Wesen des Fegfeuers sucht er biblisch zu begründen, namentlich aus 1 Kor. 3. — wir lassen uns aber auf diese Beweise nicht ein). — Das Fegfeuer kann nur ein ignis rationalis seyn (ep. ad Hoock 118, b ff.). Er beruft sich dafür auf Gregor von Nazianz und bestimmt dies Feuer näher dahin, daß es sordes rationales imperfectae sapientiae, imperfecti de deo iudicii et imperfectae iustitiae de Deo purgare debet (a. angef. D. S. 24, a). Es kann also kein materielles Feuer seyn, wie auch aus der Korintherstelle nur zwei Worte: Christus und probare, nicht tropisch sind (de purg. 79, b). Dieses Feuer ist nun nichts Anderes, als das von Christus gebrachte Feuer, das Feuer der Frömmigkeit, die für sich purgatrix ist (ep. ad Hoock 120, a). Hier ist es die Liebe, welche auch hier das eigentlich Treibende und Brennende ist, es gerade durch sie wird auch ein gewisses Moment der Strafe hereingebracht — nihil minus illa pietas immo flagrans amor dilatus languorem et poenam —, aber wie dieser moeror aus der Liebe stammt, so erlangt er auch fortwährend Wachsthum derselben (a. angef. D.). Die Verstorbenen sind also in statu non libero, non sub virga lictoris, ut in igne praeparato diabolo et angelis ejus sed sub disciplina patris instituentis et eorum cotidiano profectu gaudentis (de purg.

81, b). Diese *institutio* wird näher den Engeln zugeschrieben vermöge e hierarchicus — sie vollenden die drei Theile des göttlichen Ebenbildes — per sapientialem cognitionem Dei, die Intelligenz erleuchten sie per sublimationem Dei — aber nicht ohne Mitwirkung der Dreieinigkeit (a. a. D. 74). Wir haben hier eigentlich eine ideale Kirche als Anstalt, aber auch hier wahr den Areopagiten hinausgeschrittene Wessel wieder die Unmittelbarkeit des B zwischen Gott und Menschen. Ja es ist doch wieder Christus selbst, der seilium hier verkündigt und zwar ohne Hüllen als der Hirte, der sich seiner H annimmt. Er wird das ewige Evangelium verkündigen, das nicht der Vermitt organischen, leiblichen Lebens oder der phantasmata bedarf (a. a. D. 90, l wir ihn sehen als den Inbegriff der Schätze aller Weisheit u. s. f., als die Liebe, dann müssen wir wohl vollständig durch sie gezogen werden (a. a. L Das purgatorium kann so nur ein Ort der Freude seyn, in den zu kommen den Frömmsten nothwendig, aber eben so erwünscht ist. Das Licht scheint hier, die Entwicklung geht viel rascher als hier. Die Verstorbenen sind aus dem Gefängniß, befreit vom Fleisch, von den Nöthen der Gebrechlichkeit los, den Striden des Feindes, in der promptitudo des Geistes hergestellt, hören l und die Stimme des Befehlsgebers nicht als taube Hörer, sondern gerüstet zu fällung der Gebote (a. a. D. 84, b)*). Sie sind mit einem Worte im Pa und zwar glücklicher als die ersten Eltern, nicht nur weil sie vor dem Fall (a. a. D. 84, a), sondern auch weil sie mehr Liebe und Gnade haben als A Magdalena hat trotz ihrer früheren Sünde mehr Gnade, denn sie sieht den Ers unter vielen Brüdern — et quanto clarior veritas, tanto clarior et am charitas (de purg. 97, a). Wiederholt betont Wessel, daß die Sünde in il kungen völlig aufgehört haben werde (a. a. D. 76, b). Es ist dieser letztere er namentlich gegen einseitige Ueberschätzung der Virginität gerichtet ist, gemein gelisch, — aber dennoch zeigt sich auch in dieser letzteren Ausführung, daß | das Gefühl der Schuld ein untergeordnetes, die Sünde ein accidentielles No So wenig er läugnet, daß sie eine Verlehrung sey, so kommt er doch gerad was er über Adam und Eva sagt, der Ansicht nahe, daß sie eigentlich natürli mußten auch Adam und Eva erst gereinigt werden — so hatten sie wenig Anfang an peccata venialia. Darum kann denn auch für die gefallene Men Gedanke, gerettet, begnadigt zu seyn, nicht mehr Werth haben oder überhaupt keinen besonderen Werth haben neben dem anderen, daß das Ziel, das Gott de heit gesteckt, erreicht sey. — Es ist bezeichnend, daß Wessel, obgleich er das d und seinen Engeln bereitete Feuer nennt, doch nicht, wie Augustin, neben d und visio Dei das Gegenbild der ewigen Unseligkeit stellt. Auch in dieser vergißt er die Sünde. Es zieht ihn, wie Zwingli, vielmehr hin zu einer oration — zu einer Vereinigung alles Lebendigen in völlige Einheit mit Got hat diese Perspektive nicht ausgeführt, allein sein ganzer Standpunkt brachte el daß sein Auge doch wesentlich hinausgerichtet war auf das Ziel — auch in | zierung ein Gegensatz zu der deutschen Reformation mit ihrem Veruhen in mittelbaren coartitudo salutis. In dieser — mit einem Worte, in der Rechtf lehre hatte Luther die ungeheure Anziehungskraft für das Volk, durch diese erst zum Reformator. — In der That, so lähn es scheint, Luther's eigenes über sein Verhältniß zu Wessel anzugreifen, wird es doch sich nicht läugnen l bei allem Reformatorischen in Wessel diesem die eigentliche reformatorische | fehlt. Er hat nichts durchschlagendes Populäres. Gemüth und Phantasie den Hintergrund, ich möchte sagen: auch seine Mystik trägt etwas Rationalis

*) Es mag dieß auch eine ungefähre Vorstellung davon geben, wie sich Wessel den dachte.

sich. Sein ganzes Wesen berührt sich mehr mit den Schweizern, namentlich Zwingli — und es kann von hier aus nicht zufällig erscheinen, daß Wessel's Vaterland dem reformirten Typus zusiel. Es hängt mit diesem Mangel an Genialität und der größeren Empfänglichkeit für Fremdes zusammen, daß er einerseits mehr als die Reformation noch mit der Scholastik und in größerem Maße mit Augustin verwandt ist, während er andererseits wieder vorwärts deutet auf modernere Erscheinungen. Immerhin aber hat er die mannichfaltigen Elemente seiner Bildung mit so viel Originalität verarbeitet, daß wir nicht ansetzen dürfen, unser obiges Urtheil festzuhalten, daß er in dogmatischer Beziehung der bedeutendste Vorläufer der Reformation sey.

Trog der Verehrung, in welcher Wessel während seines Lebens stand, namentlich in dem Kreise der Brüder vom gemeinsamen Leben, konnten seine Schriften doch dem Schicksal nicht entgehen, von der fanatischen Wuth der Bettelbrüder verfolgt zu werden. Sie traten daher auch nicht sofort an's Licht, sondern erst die beginnende Reformation erneuerte das Andenken dieses Mannes wieder. Durch Luther's Vermittelung trat die erste Sammlung seiner Schriften unter dem Titel *sarrago rerum theologicoarum uberima* 1521 an's Licht und erlebte sofort in den folgenden Jahren 1522 und 1523 mehrere Auflagen. Die letzte ist durch Strack in Gießen besorgt, 1617, nachdem schon 1614 eine Gesamtausgabe seiner Werke in Orbnungen erschienen war. Die *sarrago* enthält folgende Schriften: 1) *de benignissima Dei providentia*; 2) *de causis, mysteriis et effectibus dominicae incarnationis et passionis*; 3) *de dignitate et potestate ecclesiastica*; 4) *de sacramento poenitentiae*; 5) *quae sit vera communio sanctorum*; 6) *de purgatorio*; 7) eine Anzahl Briefe, namentlich den Brief an *Hbd de indulgentiis*. Die Gesamtausgabe enthält weiter noch vor Allem den Tractat *de eucharistia*, der wohl Luther'n schon mitgetheilt war, aber aus dogmatischen Gründen von ihm nicht veröffentlicht ward. Ferner eine ausführlichere Schrift *de causis Incarnationis et de Magnitudine Dominicae passionis* in zwei Büchern, und endlich drei *ascetische* Schriften: 1) *de Oratione*; 2) *Scala Meditationis*; 3) *Exempla Solae Meditationis*. In dogmatischer Beziehung können alle diese genannten Schriften, welche nur die Gesamtausgabe enthält, der *sarrago* gegenüber nichts wesentlich Neues enthalten, mit Ausnahme der Abhandlung über das Abendmahl. Die Schriften Wessel's, wie sie in der *sarrago* enthalten sind, machen größtentheils den Eindruck einer gewissen *Mosaikarbeit*. Es sind *Thesenreihen*, einzelne *Aperçus*, von denen zum Theil klar ist, daß ihre Zusammenstellung nicht von Wessel selbst herrührt. Man bekommt ganz den Eindruck, daß Wessel ein Mann war, der eigentlich immer mit der Feder in der Hand lebte, aber eben darum sich selten besonders hinstellte, eine Arbeit von größerem Umfange vorzunehmen. Darnach kann es auch nicht auffallen, wenn die Angaben über verlorene Schriften etwas schwankend sind. Hardenberg nennt fünf solche: 1) *liber notularum de Scripturis sacris et variis Scripturarum locis*; *de Creaturis*; *de Angelis*; *de Daemonibus*; *de Anima* — offenbar auch ein Conglomerat von Notizen — 2) *liber magnus de Dignitate et Potestate ecclesiastica de Indulgentiis*. — 3) *Libellus Nominalibus*. — 4) *de triduo Christi in sepulchro*. — 5) *duo libelli praetici Medicinae*. — Von seiner großen Notizsammlung, dem *mare magnum*, ist schon *gebet*. — Außerdem hat Ullmann noch vier Schriften namhaft gemacht, die er eigenen *Vermerken* zufolge geschrieben: 1) *liber de futuro seculo*; 2) *liber de peccatis*; 3) *de Notitia et Visione Dei*; 4) *de Moribus veterum haereticorum*. Doch läßt Ullmann von den drei letztgenannten Titeln sehr zweifelhaft, ob sie wirklich Werke Wessel bezeichnen (vgl. Ullmann a. angef. D. S. 667—680. Das Schicksal der Schriften Wessel's hat Muurling in der eigenen *disquisitio VII* S. 117—131 behandelt).

Nachrichten über Wessel's Leben wurden zuerst von Regner Prädicans — von 1508 1539 Rektor der Schule zu Orbnungen, einem eifrigen Verehrer Wessel's, gesammelt, dieselben sind aber verloren. Dagegen haben wir noch das, was Albert Harden-

berg, der bekannte Domprediger zu Bremen, † 1574 mit großem Interesse stellte. Ein Manuscript seiner, in der Oröninger Ausgabe der Werke veröffentlichten Lebensbeschreibung hat Ullmann in München, etwas vollständiger Druck, gefunden. Von späteren sind zu nennen: *Effigies et vitae Profess demias Groningao*, Oröningen 1654, und die friesischen Historiker Sufst und Ubbö Emnius, von denen der erstere in seinem Buche *de Scriptoribus* der letztere in seiner *historia rerum Frisicarum* von Wessel handelt.

Die Forschungen über Wessel's Leben haben im Einzelnen namentlich Gelehrte sich angelegen sehn lassen. Dieselben dürften zum Abschluß gebracht den holländischen Gelehrten Wilhelm Ruurling, der außer der oben benutzten *tatio historico theologica de Wesseli Gansfortii cum vita tum meritis* Trajecti ad Rhen. 1831, eine Antrittsrede hielt zu Oröningen: *de Wesseli germani Theologi, principii atque virtutibus*. Amstelod. 1840, und von in seinem Werke über Johann Wessel, ein Vorgänger Luther's, Hamburg 1 noch mehr in der zweiten erweiterten Auflage dieses Werks, das unter dem *formatorum vor der Reformation* in zwei Bänden, Hamburg 1841 und schien. Diese gründliche, geistvolle Arbeit ist zugleich die einzige ausreichende lung seiner Lehre, die wir im Obigen zwar in einigen Stellen ergänzt oder haben glauben auf Grund namentlich der eindringenden symbolischen Arbeit der Theologie in den letzten 20 Jahren, die aber um so mehr klassisch bleiben selbst monographische Werke über dogmengeschichtliche Stoffe, wie die von Van in Bezug auf Wessel ungefährlich kurz sind. S. Sch

Nachtrag zum Artikel „Waldenser“ S. 521 ff. — Inhalt Cambridge neuerdings wieder aufgefundenen Morland'sche: lung waldensischer Handschriften. — Bei dem Interesse, welches Wiederentdeckung dieser Dokumente knüpft, scheint es nicht unpassend, sondern vielmehr manchen Lesern willkommen sehn, wenn hier nach Bradshaw a. a. O. 1 Angabe des Inhalts jener Handschriften mitgetheilt wird, zumal da die Berg Leger I, 21., Monastier II, 235. nicht ganz mit dem von Bradshaw über Wir nehmen die von demselben befolgten Benennungen der verschiedenen Bände, nach Bradshaw in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts geschriebene Papier und Pergament, $3\frac{1}{2}$ Zoll hoch, $2\frac{1}{2}$ Zoll breit, besteht aus sechs Theilen, alle von derselben Hand, ausgenommen vielleicht der letzte. Der enthält 1) Genesis, eine Uebersetzung von Genesis Kap. 1—10; 2) einen Theil die Natur der verschiedenen Thiere; 3) einen Tractat über die Sünden, *lo li peccos*; 4) eine Predigt vom Worte Gottes (*De la parolla de Dio*). geglaubt, daß diese Predigt die Jahrzahl 1230 trage, aber Bradshaw liest 1 zweite Theil ist in lateinischer Sprache geschrieben und enthält Belehrungen Geistlichkeit gerichtet, mit den Anfangsworten: *sequitur de impositione* 1 Der dritte Theil enthält eine Rede, die mit den Worten anhebt: *alcuns v la parolla de Dio segont la lor volunta*; die Rede selbst handelt von den von Uebersetzungen (*trametament*), nämlich von Gott allein, von Gott und vom Menschen allein, und von den usurpirenden Predigern. Der vierte Theil Tractat, betitelt „Herman“. Der fünfte Theil ist eine Sammlung von Schriftstücken, darin ist *doctor evangelicus*, d. h. Wicliffe, angeführt. 1 Theil enthält, nach drei kurzen Paragraphen, eine kleine historische Erzählung die freiwillige Armuth der Kirche; leider fehlt das Ende; es ist darin gesagt, Jahrhunderte (*dai oent an*) nach Peter Baldo eine Verfolgung sich erhob, 1 zu der Zeit des Schreibenden sich erstreckte; *dai* ist zum Theil ausradirt.

B, wahrscheinlich in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts geschrieben,

gament, $4\frac{1}{2}$ Zoll hoch, $3\frac{1}{2}$ Zoll breit, besteht aus drei Theilen von derselben Hand. Der erste Theil enthält 1) die sieben Bußpsalmen, 2) den Prolog zum Evangelium Johannis, in lateinischer Sprache, 3) glossa pater noster, — Auslegung des U. B., 4) Treçenas, es sind 4 treçenas, die den vier Vierteln der Jahressonntage entsprechen. Jede treçena enthält dreizehn Sonntage mit den dazu gehörigen epistolischen und evangelischen Perikopen, betitelt: 1ster, 2ter, 3ter Sonntag der ersten, zweiten (u. s. w.) treçena; 5) Doctor; 6) Penas; 7) li goy (Freuden) de paradis; 8) La pistola (Brief) de li amic. Nun folgen die Gebichte: 9) Novel confort; 10) Lo novel sermon; 11) La nobla Leyazon, welche die Jahrzahl 1400 trägt, wie wir gezeigt haben S. 526; 12) Payre eternal; 13) La baroa. Es fehlt also: l'avangali de li quatre semenz, Lo desprozi del mont. Der zweite Theil enthält: 1) einen Tractat über die zehn Gebote; 2) die 12 Artikel des Glaubens; 3) die sieben Todsünden; 4) die sieben Gaben des heiligen Geistes; 5) die theologischen Tugenden; 6) die Cardinaltugenden; 7) von den Gütern des Glückes, der Natur und der Gnade; 8) von sechs Dingen, die in dieser Welt besonders geehrt werden; die übrigen neun Seiten enthalten zwei Predigten und eine Stelle über die Mißbräuche (abusions). Der dritte Theil ist an beiden Enden defekt und enthält sieben Predigten.

C, ungefähr um die Mitte des 15. Jahrhunderts geschrieben, auf Papier, $3\frac{1}{2}$ Zoll hoch, $2\frac{1}{2}$ Zoll breit, besteht aus drei Theilen, von derselben Hand herrührend. Der erste enthält zwei Predigten, die eine handelt de la confession, die andere de la temor del Segnor. Der zweite Theil enthält nur Eine Predigt. Der dritte Theil enthält 1) eine Predigt (?), betitelt: tribulacions; 2) eine Uebersetzung von 2 Makk. Kap. 7.; 3) eine dergl. von Hiob Kap. 1. 2. 3. u. 13.; 4) eine dergl. vom ganzen Buche Job; 5) die 14 ersten Verse der Nobla Leyazon, welche die Jahrzahl 1400 enthalten (f. S. 527).

D, in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts geschrieben, auf Pergament, $3\frac{1}{2}$ Zoll hoch, $2\frac{1}{2}$ Zoll breit, ist an beiden Enden defekt und enthält 1) eine Sammlung von medicinischen Recepten, ohne Anfang; 2) eine Rede über „tribulacions“ (Anfechtung), mit den Worten beginnend: ayai comença sant Isidori; 3) eine Predigt über die sieben Todsünden und die Heilmittel dagegen, über den Text: donca vos mesquins porque tarçan de ben far etc.; 4) eine Predigt über das Almosen, über den Text: o vos tuit liqual lavora etc.; 5) drei kleinere Schriftstücke, beginnend: a) Dio bat li ome, b) Nota que la son quatre cosas que nos apollan, c) Nos vehen esser na; 6) mehrere kurze moralische Betrachtungen; 7) eine kurze Rede über die zwölf Freuden des Paradieses; 8) eine kurze Uebersicht der christlichen Lehre, mit den Worten anhebend: a tuit li fidel karissimos christians sia salu en etc., unter acht Rubriken vertheilt, aber in der Mitte der dritten abgebrochen.

E, von ungleicher Handschrift, auf Papier geschrieben, $4\frac{1}{2}$ Zoll hoch, $3\frac{1}{2}$ Zoll breit; es finden sich darin die Jahrzahlen 1519, 1521; wirklich scheint Alles ungefähr aus derselben Zeit herzurühren. Der Band enthält vier Theile, wovon die zwei ersten Theile einer lateinischen Grammatik sind: 1) de interrogationibus, de participiis, de casu genitivo locali, de comparativis, de gerundiis; 2) de verbis, wobei die Worte in dem waldensischen Dialekt übersetzt sind. Voran steht: anno domini millesimo q 1521. dies: 9 mensis Januarii. Der dritte Theil enthält Auszüge aus den Sprüchen und dem Prediger Salomo, aus Jesus Sirach, woran 4) einige Sentenzen Gregor's des Großen folgen; 5) ein Gedicht, dessen Anfangsworte sind: tout ce que la terre courist; 6) ein Gedicht von 282 Verszeilen, das also anhebt:

Comensament de tout ben es
temer diou soubre tout quant es.

7) ein Schriftstück unter dem Titel: sequitur liber Arithmetti (cus) extratus a Johanno Albi filio mgi Johannis Albi notariis de Fenestrellis sub anno domini 1519 et die 22 mensis Augusty. Der vierte Theil enthält 1) Albertani moralis-

1) *opus de loquendi ac tacendi modo*; 2) *liber primus de amore et de def. et proximo et de forma vite ejusdem domini Albertani*; 3) *Versus: die esse anfangen*:

Nat caro nostra cinis

Modo principium modo finis;

4) *Exortation de bien vivre et bien mourir*, in 100 Zeilen, deren Anfang *qui a bien vivre veult entendre*; 5) *optima consilia*; 6) *Sentenzen, beides sophus*; 7) *versus morales*.

F, geschrieben wahrscheinlich am Ende des 14. Jahrhunderts, auf Pa 5½ Zoll hoch, 4¼ Zoll breit, enthält den größten Theil des Neuen Testaments Capitel der Sprüche und des Buchs der Weisheit Salomo's in folgender O Matthäus, wovon jedoch der Anfang fehlt; man möchte wissen, wie viel sei Lukas nur 1—3, 6., das Evangelium Johannis, — der erste Brief an die Th die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, vom ersten Brief an die Th nur die ersten Worte, die beiden Briefe an Timotheus, der Brief an Tim Hebräerbrief nur das 11. Kapitel. Darauf folgen Spruchwörter Kap. 6. und 1 Weisheit Kap. 5 u. 6., die Apostelgeschichte, der Brief Jacobi, die beiden Brief

Wir enthalten uns aller Urtheile über den Werth dieser Sammlung, die aus Bradshaw's angeführter Abhandlung kennen. Sie wäre wohl einer genau forschung werth.

Da Dr. Grünmacher in seiner S. 522 angeführten Abhandlung über die waldensische Sprache auf Proben derselben, die ich in der Schrift über die in Waldenser gegeben habe, Rücksicht genommen, so benütze ich diese Gelegenheit, in meinem Werke stehen gebliebene Druckfehler zu verbessern. In der Nobla ist v. 36. zu lesen *encontra* statt *emontra*; v. 39. *cum bonta* statt *de bont* *aguel* statt *agnel*; v. 162. *homecidi* statt *homedici*; v. 46. *Numerl. spera* *sperancia*; v. 70. *Numerl. laqual* statt *laaal*.

Sodann ist im Texte der *Cantios* bei Niedener, Zeitschrift für die bibl logie 1861. 4tes Heft, zu lesen:

Seite 528	Zeile 18	von unten:	<i>autissima</i> statt <i>antissima</i> .
" 544	" 9	von oben:	<i>perazoncianca</i> statt <i>perazoncianca</i> .
" 544	" 15	von oben:	<i>sentier</i> statt <i>senties</i> .
" 561	" 11	von oben:	<i>pelalha</i> statt <i>pelaoha</i> .
" 593	" 18	von oben:	<i>vinatienca</i> statt <i>vinacienca</i> .
" 593	" 18	von unten:	<i>l'ama</i> statt <i>la mia</i> .
" 594	" 20	von oben:	<i>ama</i> statt <i>amia</i> .
" 594	" 10	von unten:	<i>laisarey</i> statt <i>laisarey</i> .
" 594	" 5	von unten:	<i>aquesta local</i> statt <i>aguesta local</i> .
" 598	" 9	von oben:	<i>Sunamitienca</i> statt <i>Sunamitiena</i> .
" 599	" 13	von oben:	<i>pom</i> statt <i>pomi</i> .
" 599	" 20	von oben:	<i>tio</i> statt <i>lio</i> .
" 600	" 8	von oben:	<i>de la gleisa de</i> statt <i>de la gleisa de</i> .

Noch erlaube ich mir, Herrn Dr. Grünmacher zu bemerken, daß ich v. Nobla *Leyazon* die richtige Lesart habe: *temer* (*timore*), die allein einen Sinn gibt, während *Raynouard*, seinem Abschreiber folgend, die falsche Lesart hat.

Binet, Alexander Rudolf. Unter den Männern, welche in der Geschichte neueren französischen Protestantismus eine hervorragende Stellung einnehmen, keiner, der durch geistige Begabung und Adel des Charakters Binet übertrifft, er durch psychologischen Tiefinn, durch originelle Auffassung des Christenthums

Talent für ascetisch-rhetorische Darstellung unstreitig den ersten Rang behauptet durch nicht nur auf die Kirche und Theologie seines engeren Vaterlandes, sondern lutherischen Protestantismus überhaupt einen außerordentlichen Einfluß bereits ausübt und ohne Zweifel immer mehr ausüben wird. Binet's Bedeutung liegt aber ausschließlich auf dem Gebiete der Kirche und Theologie; sein tiefsames und vielseitiges Talent umfaßte auch andere Sphären des geistigen Lebens, insbesondere die Poesie, die Rhetorik, die Pädagogik und in gewisser Hinsicht auch die Philosophie. Alles, dem Zwecke dieses Werkes gemäß und so weit es in dem engen Rahmen dieser Blätter möglich ist, die religiös-theologische Seite des Mannes nebst den einzigen Schriften desselben ins Auge gefaßt werden. Zuerst aber müssen wir einen Blick auf seinen äußeren Lebensgang werfen, wobei zugleich ein Theil seiner Schriften, seine kirchenpolitischen Ansichten zur Sprache kommen.

Binet wurde am 17. Juni 1797 zu Dachs, einem kleinen Orte am See, bei Yverdon, geboren. Seine Eltern stammten aus dem hart an der französischen Gränze liegenden waadtländischen Dorfe Crassier. Die Mutter war eine einfache Frau, ohne höhere Bildung, aber voll Gemüth und gesunden Verstandes, der Vater ein Mann von Talent, edlem Charakter, großer Strenge und Gewissenhaftigkeit. Derselbe, ein früherer Autodidakt, erst Schullehrer, später Sekretär in der Regierung, unterrichtete seine Söhne anfangs selbst und erzog sie nach den Grundsätzen einer längst vergangenen Zeit. Er setzte alle seine Hoffnung auf Alexander's jüngern, ungewöhnlich begabten Bruder (der jedoch frühzeitig starb), während ihm jener nur geringe Anlagen zusah. Gleichwohl bestimmte er ihn zum Studium der Theologie, ohne daß dabei eine besondere Neigung auf Seiten des Sohnes zu Grunde lag. Vielmehr wendete dieser mehr zur Literatur hin; die Poesie übte auf sein Gemüth einen ganz ähnlichen Zauber aus; auch zeigte er frühe schriftstellerische und selbst poetische Fertigkeiten. Allein der Vater überwachte sorgfältig seine Arbeiten, damit er seinen Lieblingen nicht zu sehr nachhänge, und corrigirte oder vernichtete schonungslos alle Produkte. Ueberhaupt schien die ganze Erziehungsweise des Vaters wie dazu geordnet, die Individualität des jungen Menschen zu unterdrücken; aber die poetischen Beredsamkeiten, von denen die ersten, die man von ihm hat, seinem siebenzehnten Jahre her, zeugen dafür, wie ein tiefes Gemüth und ein energischer Geist auch unter engster Zucht seine Selbstständigkeit zu bewahren vermag. Einen andern Beweis legte der kaum neunzehnjährige Binet beim Begräbniß eines verehrten und gelehrten Lehrers an der Akademie ab, indem er gegen das Herkommen vor einer zum Begräbniß sehr ansehnlichen Versammlung seine Empfindungen in beredten Worten aussprach. Diese Rede, in welcher sich ein bedeutendes schriftstellerisches Talent kundgibt, wurde gedruckt.

Binet machte also seine Studien auf dem Gymnasium und der Akademie in Lausanne. Von Anfang an zog er durch seinen Fleiß, sein Betragen und seine ungewöhnlichen Anlagen die Aufmerksamkeit seiner Lehrer auf sich. Aber die Theologie, welche an der Akademie getrieben wurde, konnte auf einen tiefen Geist, wie der seinige, entscheidenden Einfluß ausüben. Doch fehlte es nicht ganz an ernstlichen Einbrüden für die Theologie; denn unter den Professoren der Theologie waren einige, welche mit einem lebhaften theologischen System eine lebendige Frömmigkeit verbanden. Auch sehen wir, daß Binet gewisse Lücken, die der öffentliche Unterricht übrig ließ, auszufüllen suchte. So z. B. rief er unter den Studirenden der Theologie eine Gesellschaft ins Leben, deren Zweck seyn sollte, sich wesentlich mit der Uebersetzung einer gewissen Anzahl Abschnitte der heil. Schrift nach dem Grundtext zu beschäftigen.

Im Jahre 1817 trat ein Wendepunkt in Binet's äußerem Leben ein. Die Professoren an der Lausanner Akademie wurden von Basel aus um einen Lehrer der französischen Sprache und Literatur für das dortige Gymnasium und Pädagogium an-

gegangen. Ihre Wahl fiel auf Binet. Er hatte eben sein zwanzigstes Lebensjahr zurückgelegt, als er die Stelle antrat. Erst zwei Jahre später lehrte er nach Lausanne zurück, um sein theologisches Examen zu machen und die Ordination zu empfangen, verheirathete sich dann noch in demselben Jahre mit einer nahen Verwandten und begab sich wieder nach Basel. Die ersten Jahre seines Aufenthaltes in dieser Stadt waren für ihn sehr mühevoll. Er gab wöchentlich bis auf zweiunddreißig theils Privat-, theils öffentliche Unterrichtsstunden und predigte zudem öfter. Diese Thätigkeit wurde bald gehemmt durch einen Unfall, an dessen Folgen er sein ganzes Leben hindurch litt. Auch sonst hatte er viel Schweres. Die Verachtung, welche ihm gewisse Collegen für seinen Lehrgegenstand auf rücksichtslose Weise zu erkennen gaben, verursachte ihm in Verbindung mit der ihm von seiner Erziehung her eigenen Schüchternheit große innere Leiden und Kämpfe; aber die Anhänglichkeit seiner Schüler, die er in seltenem Maße genoß und durch seine Liebe zu ihnen weckte, die geistvolle Art, womit er sein Fach behandelte und es zum Range einer Wissenschaft zu erheben wußte, über Alles aber seine christliche Sanftmuth überwandten am Ende jene Schwierigkeiten. Doch, wir müssen es uns versagen, auf Binet's zwanzigjährige Wirksamkeit in Basel näher einzugehen, und uns darauf beschränken, den Gang zu bezeichnen, den seine geistige und religiöse Entwicklung in der neuen Umgebung nahm.

Es war für dieselbe gewiß von der größten Bedeutung, daß er gerade in diesem Alter in eine an den mannichfachsten Bildungselementen so reiche Stadt versetzt wurde. Er brauchte diese alle, indem er sie durch seine Individualität bestimmte und Alles in sein eigenes Wesen verwandelte. Dieß gilt auch in Beziehung auf deutsche Wissenschaft und Anschauungsweise, mit denen er in Basel zuerst in Berührung kam. Selbstständige Ansichten zu haben, das war es, worauf er schon früh hinarbeitete. Dieses Bedürfnis gibt sich unter Anderem kund in einem Briefe, den er am 24. Juli 1818 an seinen Freund Rouvard (damals Professor der französischen Literatur an der Akademie zu Lausanne, seit 1846 an der Universität Bonn) schrieb und den wir nicht umhin können, hier wiederzugeben, da er uns einen Blick thun läßt in Binet's damaligen Gemüthsstand und in die für seine ganze weitere Entwicklung bezeichnende Anschauungsweise: „Ich muß gestehen“, schreibt er, „während ich mit Vergnügen sehe, daß meine Ideen sich durch das Studium entwickeln, fühle ich mit Kummer, daß viele Begriffe sich verwirren und bekämpfen und daß ich über viele Gegenstände dem peinlichsten Skepticismus zur Beute bin. Da ich deswegen gegen meinen Willen leide, so mache ich mir's nicht im Geringsten zur Ehre und halte dafür, daß der Skepticismus, ob er nun freiwillig oder unfreiwillig, immer eine Krankheit sey. Die Wahrheit zu sagen, leide ich deshalb mehr, als daß ich mich darüber beunruhige. Ich möchte vielmehr annehmen, die Ursache dieses Zustandes liege zum Theil in meiner neuen Stellung und meinen neuen Studien, oder es gebe vielleicht eine Zeit für die Wallung der Ideen und Lehren, wie es ein Alter für den entstehenden Aufruhr der Leidenschaften gibt. Die Seele hat ihre Kindheit, wie die Sinne. Nachdem man lange auf dem Ruheliffen der „gemachten Ansichten“ geschlafen, ist es wohl nöthig, daß man erwache und untersuche. Ist dieß ein Uebel? Ich kann es nicht glauben. Wenn diese neue Prüfung viele Sdgen unwirkt, so weicht sie unsere alten Huldigungen rechten Gottheiten; sie macht, daß wir sie mehr lieben, sie beugt der Gleichgültigkeit vor, zu welcher ein trüges oder feiges Vertrauen uns hätte fortreißen können. Vielleicht verhält es sich mit den Wahrheiten, die einem aufgedrungen worden sind, wie mit einer Gattin, die man nicht selbst gewählt hat: man hat für dieselbe wenig Anhänglichkeit. — Wenn es darunter heilige Wahrheiten gibt, die in diesem Conflict einigermassen in Gefahr kommen könnten, so bewahrt sie das Gefühl. — Ich freue mich, Ihnen sagen zu können, daß es mich deren mehrere gibt, die von der Untersuchung nichts zu fürchten haben, weil sie sich in mein Herz gesücht haben. Von der Art sind die Religion und die Vaterlandsliebe. Und warum sollte ich sie mit Beweisgründen stützen? Wenn Gott sie in

Herz wie in ein ehrwürdiges Asyl gelegt hat, wo er sie gegen mich selbst vertheidigen will, sollte es nicht eine schwere Inconsequenz seyn, sowohl sie anzugreifen, als sie mit fremden Stützen zu unterstützen? „Ruf man nicht in vielen Fällen dem Gefühl eben so gut wie der Vernunft trauen?“ (vgl. *Chrétien évangélique*, 1861, p. 10). Die letzteren Worte sind besonders bedeutsam, weil sie den Grundsatz bezeichnen, den Binet sein ganzes Leben hindurch bei der Erforschung und Aneignung der religiösen Wahrheit leitete. Als er dieselben schrieb, war er aber noch keineswegs im Vollbesitz der evangelischen Wahrheit. Seine Glaube war um diese Zeit wesentlich Autoritäts- und Gewohnheitsglaube, noch nicht das Resultat einer selbstbewußten, mit allen Kräften des Gemüths vollzogenen Aneignung der Wahrheit. Wie wenig erleuchtet seine religiöse Erkenntniß damals und noch längere Zeit war, geht unter Anderem auch daraus hervor, daß er (1820—1822) an den Aarauer „Stunden der Andacht“ nicht nur Geschmack fand, sondern seinem Freunde Monnard, der die bescheidene Aufgabe unternommen hatte, dieselben in's Französische zu übersetzen, seine Dienste bei derselben anbot. Er behielt sich freilich sowohl in religiöser als in literarischer Beziehung eine gewisse Freiheit vor und machte von dieser einen ausgedehnten Gebrauch. Später fand er, jenes Erbauungsbuch sey der Ehre, die sie ihm angethan, nicht würdig gewesen.

Die Zeit, da Binet zu einer tiefern und vollständign Erkenntniß der christlichen Wahrheit gelangen sollte, war nicht mehr fern. Es ist aber weder an sich, noch in dem uns angewiesenen Raume möglich, die Umstände alle anzugeben, welche eine Umwandlung in seinen Gefühlen und Anschauungen vorbereiteten. An denselben hatte allerdings Basel seinen Antheil, weniger durch die Theologie, welche damals an der Universität gelehrt wurde und mit der auch er, zum Theil noch als Zuhörer an der letztern, in Berührung kam, als durch das gerade damals sich erneuernde christliche Leben, welches, auf streng biblischer Grundlage ruhend, aber frei von dogmatischer Härte und Ausschließlichkeit, seiner Eigenthümlichkeit am meisten zusagen mußte. Jenes gilt besonders auch von dem im Frühling 1822 nach Basel berufenen de Wette, über den sich in Binet's Briefen manche interessante Bemerkungen finden. Er übersetzte und edirte gleich die erste Predigt, welche derselbe zu Basel hielt („die Prüfung der Geister“ über 1 Joh. 4, 1—3.), und besuchte dort eine Zeit lang dessen Vorlesungen; doch vermochte eine Theologie, welche die Thatsachen der Offenbarung nur als Symbole überstimmlicher Ideen betrachtet, keinen entscheidenden Eindruck auf ihn zu machen. Später, nachdem er selbst zu einer positivern Ueberzeugung hindurchgedrungen war, fühlte er sich von der negativen Richtung des berühmten Theologen immer mehr abgestoßen; dagegen wuchs seine Hochachtung vor dem Talente, dem Wissen und Charakter des Mannes, je näher er ihn kennen lernte. Der Impuls zu seiner neuen Umwandlung kam von einer ganz andern Seite.

Es ist im Allgemeinen bekannt, daß die französische Schweiz um jene Zeit der Schauplatz einer religiösen Erweckung war. Dieselbe war die Uebertragung derjenigen, welche am Ende des vorigen Jahrhunderts in England begonnen hatte, und verdankt ihre erste Entstehung im Waadtlande und in Genf (wo sie übrigens durch einheimische Persönlichkeiten vorbereitet war) der Thätigkeit englischer und schottischer Gläubigen, welche daselbst verweilten, nahm aber bald einen selbstständigen Charakter an. Die Tendenz dieser Erweckung war, gegenüber der herrschenden formalistischen Religiosität, die Erweckung des persönlichen Glaubenslebens durch die erneuerte Predigt des Evangeliums. Den Mittelpunkt bildete, wie in der Reformationszeit, die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, aber im Allgemeinen wurde sie keineswegs so tief aufgefaßt, wie dieß besonders auch von Calvin geschehen war, dagegen wurde sie, wie von dem letztern, auf die Lehre von der absoluten Prädestination gegründet und diese selbst nebst den anderen damit zusammenhängenden Doktrinen von einzelnen Predigern, zumal im Anfange der Bewegung, in der ganzen Härte der reformatorischen Orthodoxie vorgetragen.

Vinet fühlte sich von der neuen Erscheinung zuerst mehr abgestoßen als angezogen. In diesem Sinne drückte er sich unter Andern im Anfange des Jahres 1822 aus. Es handelte sich darum, einen seiner ehemaligen Lehrer, Curtat, einen frommen, aber neuen Tendenzen gründlich abgeneigten Mann, zu vertheidigen. Derselbe hatte gegen die Conventikel geschrieben und die angegriffenen Gläubigen hatten in einer ihrer von dem bekannten Genfer Theologen Malan geleiteten Versammlungen geantwortet, indem sie Gott baten, ihrem Gegner Licht und Liebe zu schenken. Dieses Gebet erschien in einer von Malan herausgegebenen Beschreibung zweier solcher Versammlungen. Dine Zweifel nicht nur durch die auf seinen geliebten Lehrer sich beziehenden Ausdrücke selbst, sondern auch durch das Uebertriebene der in dieser Broschüre sich kundgebenden Theologie gereizt und freilich auch durch seine mangelhafte Kenntniß der evangelischen Wahrheit irre geführt, charakterisirte er in einer vierseitigen Schrift die Lehre der Erweckung als neu, sektirerisch und als ein seltsames Gemisch von Demuth und Hochmuth.

In seiner nähern Umgebung fanden sich Solche, die, von der methodistischen Erweckung angeregt, auch ihn für die durch dieselbe erzeugte neue Anschauungsweise zu gewinnen suchten, und zwar, wie es scheint, nicht immer mit der nöthigen Berücksichtigung seiner Eigenthümlichkeit; denn in seinen Briefen aus jener Zeit beklagt er sich bitter darüber, daß man ihm seine Gefühle freitig mache, seine Frömmigkeit regeln und ihm künstliche Nührungen vorschreiben wolle, wo er ehemals ohne Anstrengung empfunden habe.

Dennoch schenkte Vinet den durch die religiöse Erweckung angeregten Fragen seine Aufmerksamkeit; ungeachtet der engherzigen und nicht eben einnehmenden Formen derselben, welche direkt auf ihn einzuwirken suchten, konnte er sein Ohr der Stimme der Wahrheit nicht verschließen; aber, seiner Individualität gemäß, bahnte er sich auch da allein seinen Weg, keinen anderen Führer wählend, als den himmlischen. Auf welche Weise die innere Veränderung, die wir später bei ihm wahrnehmen, vor sich ging, darüber fehlt jede nähere Kunde. Vinet verbarg mit jener zarten Scheu, die er immer in Betreff der heiligen Geheimnisse des innern Lebens bewies, alle diese Vorgänge in der Tiefe seiner Seele. So viel aber ist gewiß, daß er nur langsam und unter schweren innern Kämpfen zum Frieden gelangte. Es geht dies mittelbar theils aus der Gestalt des Glaubens, der das Ergebnis dieser innern Krise war, hervor, theils aus der Art und Weise, wie Vinet später die Aneignung der religiösen Wahrheit im Individuum darstellte und sein ganzes Leben hindurch für die Freiheit der Religion und Kirche kämpfte. Auch der Zeitpunkt, in welchem jene Veränderung in Vinet's innern Leben zum Abschlusse kam, läßt sich nicht genau angeben, doch kann mit Bestimmtheit gesagt werden, daß sie in den ersten Monaten des Jahres 1823 vor sich ging. In einem Schreiben, welches er unterm 29. April desselben Jahres an die Redaktion des Journal de la Société de la morale chrétienne in Paris richtete über die in diesem angeregte Frage: ist die christliche Moral vom Dogma unzertrennlich? treffen wir ihn schon entschieden auf dem Boden des positiven Christenthums, dessen Kraft er unerkennbar an seinem Herzen erfahren hat; ja man findet in dem Briefe schon das Wesen seiner Moral und seiner Apologetik, wie er sie später entwickelte. Zu den deutlichen Beweisen, daß Vinet um jene Zeit wirklich zum neuen Leben hindurchgedrungen war, gehört ferner ein von ihm im August desselben Jahres (1823) niedergeschriebenes Gedicht, in welchem er alle seine Neigungen Gott zum Opfer zu bringen und Herz und Leben ihm zu weihen gelobt.

Dieses Gelübde hat er auch gehalten. Sein ganzes Leben, im Leiden und Thun, war von nun an im buchstäblichen Sinne ein Dankopfer, demjenigen dargebracht, in ihm die seligmachende Kraft des Evangeliums hatte erfahren lassen. Seine Dankbarkeit zeigte sich besonders in dem begeistertsten Streben, diejenigen, welche diese Erfahrung nicht gemacht hatten, dahin zu bringen, sie zu machen, sowie dem Evangelium Raum zu verschaffen, damit es in unmittelbare Berührung mit den Seelen kommen und seine

kraft an ihnen erweisen könne. Dieß ist die Aufgabe seines Lebens, das Ziel, welches er in den verschiedensten Richtungen seiner Thätigkeit beständig im Auge hatte.

Es währte nicht lange, so bot sich ihm eine Gelegenheit dar, jenen Grundtrieb seines Herzens bei einem Werke zu bethätigen, dem er sich bis an sein Ende mit einer Hingebung und Aufopferung widmete, die sich nur begreifen läßt, wenn man sich erinnert, in welsch' naher Beziehung dasselbe nach seiner Ansicht mit dem eben angedeuteten Hauptzweck seines Lebens stand, — wir meinen sein Wirken für die Gewissens- und Religionsfreiheit.

Es ist bekannt, welchen Widerstand die oben erwähnte religiöse Erweckung in der großen Mehrzahl des waadtländischen Volkes fand. Die Versammlungen der „Mormiers“ (mit welchem Namen man die Erweckten spottweise bezeichnete) wurden tumultuarisch unterbrochen und auseinandergejagt. Die Regierung erließ zuerst einen Beschluß gegen die Erbauungstunden (15. Januar 1824) und sodann ein förmliches Gesetz (20. Mai 1824), durch welches sie die Conventikel bei harter Geldbuße, Gefangenschaft und Verbannung verbot. Diese Ereignisse lenkten Vinet's Geist auf die Frage über die Gewissensfreiheit. Merkwürdig ist dabei, daß er bei Erlaß des ersten Beschlusses der Regierung diese Maßregel vor dem Gesetze und vom Standpunkte des Staatskirchensystems zu rechtfertigen sich bemüht, zugleich aber, gestützt auf den ganz individuellen Charakter der Religion, mit einem von jetzt an wachsenden Widerwillen von diesem System sich abwendet. Nie hatte ihn, wie er selbst sich ausdrückt, Etwas so stark ergriffen. „Wissen Sie“, schrieb er unterm 1. März 1824 an seinen Freund Monnard, „wovon ich seit einiger Zeit träume? Von Gewissensfreiheit. Bis zu gewissen Ereignissen, die mir dieselbe ein wenig zu gefährden schienen, habe ich wenig daran gedacht; jetzt ist das meine fixe und Lieblingsidee.“ — Noch vor dem 20. Mai schrieb er und veröffentlichte kurz nachher eine Flugschrift unter dem Titel: *De respect des opinions*, Bâle 1824, in der er sich nicht an die Regierungen, sondern an Jedermann richtet, auch nicht gerade von den in seinem Heimathlanton ausgebrochenen Unruhen redet, auf die er nur am Ende hindeutet, sondern sich überhaupt gegen die Tyrannei erhebt, welche die Einzelnen in Betreff der verschiedenen Ansichten ausüben, indem sie dieselben ohne Prüfung, bloß auf Grund eigener Vorurtheile, herrschender Meinungen, abgeschmackter Gerüchte u. s. w. verdammen. Er verlangt dagegen, daß man die Ansichten achte, d. h. ihnen das Recht gewähre, sich frei zu äußern; daß man prüfe oder schweige, und selbst, indem man den Irrthum bekämpfe, die Aufrichtigkeit ehre.

In dieser Schrift sind die in Vinet's späteren Werken entwickelten Ansichten über Religionsfreiheit bereits keimartig vorhanden. Die reife Frucht seines Nachdenkens über diesen Gegenstand trat hervor im Anfang des Jahres 1826. Die Pariser Gesellschaft für christliche Moral hatte nämlich um jene Zeit eine Preisausgabe gestellt über die Freiheit der Culte. Mit Freuden ergriff Vinet diesen Anlaß, seinen Ueberzeugungen über einen in seinen Augen so wichtigen Gegenstand Worte zu leihen. Die Anerkennung des hohen und rein religiösen Standpunktes, den er in seiner Arbeit einnahm, fand den glänzendsten Ausdruck in dem Lobe, welches der spätere Minister Guizot als Berichterstatter über das ausgezeichnete Werk in der Sitzung der Gesellschaft vom 13. April 1826 aussprach. Dasselbe erhielt unter dem Titel: *Mémoires en faveur de la liberté des cultes*, par A. Vinet. Paris 1826.

Der Raum gestattet nicht, den Inhalt dieses und ähnlicher Werke des Verfassers im Einzelnen darzulegen. Wir müssen uns darauf beschränken, mit wenigen Worten die Hauptgesichtspunkte anzudeuten. Vinet betrachtete die Cultusfreiheit als eine nothwendige Folge der Gewissensfreiheit und daher beide als eine und dieselbe Freiheit, die er Religionsfreiheit nennt. Unter Gewissensfreiheit versteht er aber nicht nur das Vermögen, zwischen zwei Religionen zu wählen, sondern eben so sehr das Recht, gar keine an-

zunehmen. Die Cultusfreiheit erfordert zweierlei: erstens, daß der Verkündigung der Glaubensansichten kein unmittelbares Hinderniß entgegengesetzt werde; zweitens, daß das Bekenntniß einer Glaubensansicht, von welcher Art sie sey, weder Bevorzugung noch Hintansetzung in Beziehung auf bürgerliche und politische Rechte nach sich ziehe. — Der Verfasser ist natürlich veranlaßt, das Verhältniß zwischen der bürgerlichen und der religiösen Gesellschaft, dem Staat und der Kirche, mithin auch Ursprung und Zweck von beiden, zu untersuchen. Die bürgerliche Gesellschaft beruht nicht auf sittlichen Ideen, sondern ist aus der Nothwendigkeit entsprungen und wird durch die Nothwendigkeit erhalten. Wohl aber entspringt aus der bürgerlichen Gesellschaft eine Moral, und jene hat zur Aufgabe, diese zu beschützen. Die Elemente, welche diese gesellige Moral ausmachen, sind die Sicherheit, das Eigenthum und die Schamhaftigkeit. Alles, was über den Kreis der durch die bürgerliche Gesellschaft ausdrücklich gutgeheißenen Rechte hinausliegt, wie die Gefühle des Herzens und das innere Leben, liegt auch außerhalb der Gränzen der geselligen Moral. Dagegen ist die religiöse Gesellschaft aus der bloßen Gemeinschaft der Gefühle entsprungen; ein geistiges Gefühl, und nicht die Nothwendigkeit, hat die Bildung derselben bedingt. Nicht nur ist der Zwang ihrem Princip gänzlich fremd, sondern sie kann auch nur durch die Freiheit bestehen, denn sie beruht auf dem Glauben, der Glaube aber kann nicht befohlen werden. Demnach findet der Verfasser nur eine Art von Beziehung zwischen beiden Gesellschaften zulässig, nämlich den rein geistigen Einfluß der religiösen auf die bürgerliche Gesellschaft; es sey sogar genauer, zu sagen, der religiöse Geist, und nicht die religiöse Gesellschaft, übe Einfluß auf die bürgerliche Gesellschaft. Was den Staat betrifft, so müsse er sich in geistlichen Dingen als incompetent anerkennen; er enthält sich jeder Einmischung und verläßt diese neutrale Stellung nur dann, wenn die Kirche in sein Gebiet eindringt und die gesellige Moral verletz. — Folgendes sind nun die Consequenzen, welche der Verfasser aus dem aufgestellten Grundsatz zieht: 1) Die Mitglieder der religiösen Gesellschaft sollen in Ansehung der bürgerlichen und politischen Rechte auf derselben Linie seyn, wie alle übrigen Bürger. 2) Die religiöse Gesellschaft regiert sich selbst mit vollkommener Unabhängigkeit. 3) Der religiöse Charakter gewisser bürgerlicher Akte, wie z. B. die Ehe und die Taufe, ist ganz unterschieden von ihrem bürgerlichen Charakter und ihrer Gültigkeit. Selbst der Eid kann nur verlangt, empfangen, aber niemals befohlen werden. 4) Die Regierung hört auf, die Geistlichen unterrichten zu lassen, zu befohlen und zu überwachen. Endlich 6) der Gottesdienst soll öffentlich seyn, damit er weder für die gesellige Moral, noch für den Staat gefährlich werden könne. — Ein wenig weiter hin fordert der Verfasser die Freiheit nicht nur für den christlichen, sondern für alle Culte ohne Ausnahme. — Das Resultat ist: Absolute Trennung der religiösen und der bürgerlichen Gesellschaft, das würden die Strenge des Beweises, das Interesse der Religion und der Menschheit erfordern. Doch überzeugt, daß dieses Gut von der Vorsehung für eine mehr oder weniger entfernte Zukunft aufbehalten sey, und barschen und plötzlichen Revolutionen abgeneigt, begnügt sich der Verfasser für den Augenblick, zu verlangen, daß der bürgerliche Stand der Individuen von ihrem religiösen Bekenntnisse unabhängig gemacht werde und daß alle Sekten geduldet werden, so lange sie die gesellige Moral nicht verletzen.

Durch das genannte Werk wurde der Ruf Binet's als Denker und Schriftsteller begründet. Unter welchem Gesichtspunkte aber er selbst sowohl die Arbeit als die erlangte Auszeichnung betrachtete, bezeichnen folgende Worte aus einem Briefe an *Mr. Ward*: „Der Erfolg, den ich so eben erlangt habe, ist der allerunerwartetste; ich habe in den letzten Zeiten nicht einmal daran, daß meine Schrift könnte bemerkt werden. — Aber Gott hat mich besser behandelt, als ich es verdiente. Ich hatte meine Aufmerksamkeiten nicht genug auf seine Ehre bezogen, um auf seinen Segen zählen zu können, allein er wollte mich ermuntern, ihm zu dienen. Möchte es ihm gefallen, mittelst dieser Schrift etwas Gutes zu wirken.“

Nur im Vorbeigehen erwähnen wir einer kleinen Schrift, welche Binet ein Jahr nach dem Erscheinen des *Mémoire* herausgab unter dem Titel: *Lettre à un ami, ou Examen des principes soutenus dans le Mémoire en faveur de la liberté des cultes*. Lausanne 1827. Dieselbe war veranlaßt durch eine Zeitungserörterung, welche das *Mémoire* hervorgerufen hatte, und bildet eine nicht unwichtige Ergänzung zu diesem Werke. Zugleich ist sie, nach dem Urtheile der Kenner, ein schönes Beispiel des Binet'schen Stils um diese Zeit, einfach, kräftig, vortrefflich.

Die Frage der Religions- und Gewissensfreiheit nahm seine Aufmerksamkeit fortwährend im höchsten Grade in Anspruch. Leider erhielt sein Nachdenken über dieselbe nur zu reichliche Nahrung durch die Ereignisse in seinem Heimathlanton. Zwar ließen die Verfolgungen, welche durch das Gesetz vom 20. Mai 1824 sowohl von Seiten des Volke als der Regierung über die in Folge des Gesetzes von der Nationalkirche sich Trennenden, die „*Dissidenten*“, herbeigeführt wurden, nach drei bis vier Jahren nach. Das Volk ermüdete; auch wurde das Gesetz wegen der Schwierigkeit der Ausführung nicht mehr angewandt. Aber im Jahre 1829 fingen die Verfolgungen von Neuem an und daran schloß sich auch ein schriftlicher Kampf über dieselben zwischen den beiden politischen Parteien. Binet, der auf Seiten der liberalen, antigouvernementalen Partei stand, mischte sich, zwar keineswegs aus Vorliebe für die besonderen Ansichten der Dissidenten, sondern im Namen des heiligen Princip der Religionsfreiheit mit einer Flugschrift in den Streit (*Observations sur l'article sur les sectaires, inséré dans la Gazette de Lausanne du 13 mars 1829*; ohne den Namen des Verf. und ohne Titel), welcher bald eine zweite folgte (*Nouvelles observations sur un nouvel article de la Gazette de Lausanne, du 27 mars 1829*; sur les sectaires. Lausanne 1829). Die erstere dieser Schriften verwickelte ihn und seinen Freund Monnard in einen Proceß mit der Regierung, in Folge dessen er wegen eines Formfehlers zu 80 Franken Buße verurtheilt und für ein Jahr als waadtländischer Geistlicher, Monnard eben so lang als Professor an der Akademie in Lausanne suspendirt wurde. Nach Beendigung des Processes schrieb Binet, veranlaßt durch den staatsrätlichen Bericht über denselben, eine größere Broschüre unter dem Titel: *Essai sur la conscience et sur la liberté religieuse, ou Examen du rapport présenté au Grand-Conseil du canton de Vaud par le Conseil d'Etat, le 30 mai 1829*; Paris 1829, — vielleicht die scharfsinnigste, klarste und beredteste Schrift, die aus seiner Feder geflossen ist. In allen diesen Schriften ist es das unbedingte Recht des individuellen Gewissens auf dem religiösen und sittlichen Gebiete, welches er mit immer größerer Klarheit und Gründlichkeit und zugleich mit einem Ernst vertheidigt, dem man es stets abfühlt, daß es ihm um nichts Anderes zu thun ist, als um die Wahrheit und ihren Sieg. Als Beleg dafür könnte hier noch eine andere kleine Schrift angeführt werden, welche er anonym fast sogleich auf die oben genannte folgen ließ und in der er sich das Vergnügen machte, sie selbst zu kritisiren (*Observations sur l'Essai sur la conscience et sur la liberté religieuse, de M. A. Binet. Genève 1829*).

Bald bot sich ihm wieder eine Gelegenheit dar, seine Stimme für das Princip der Religionsfreiheit zu erheben. Im Dezember 1830 hatte der Canton Waadt, wie um jene Zeit viele andere Länder Europa's, seine liberale Revolution. Eine neue Verfassung sollte dem Volke vorgeschlagen werden und die Freunde der Religionsfreiheit gaben sich (leider, wie der Erfolg bewies, vergeblich) alle Mühe, zu bewirken, daß diese in derselben ausgesprochen werde. Binet gab in dieser Ansicht unter Anderm eine Flugschrift heraus unter dem Titel: *Quelques idées sur la liberté religieuse, Laus. 1831*, in welcher er wieder mit aller Macht der Sprache und der Ueberzeugung die Cultusfreiheit forderte, indem er, wie immer, vom Princip der Gewissensfreiheit ausging. Vorher und nachher that er dasselbe in umfassenden Zeitungsartikeln.

Doch es ist hier nicht möglich, alle einzelnen Flugschriften und Artikel anzuführen, welche besonders von jetzt an in großer Zahl aus Binet's Feder flossen und meistens die Gewissens- und Religionsfreiheit oder andere, gewöhnlich auf seinen Heimathlanton

bezügliche religiöse und kirchliche Fragen zum Gegenstand hatten *). Noch weniger liegt es in der Absicht dieser Arbeit, auf Vinet's Thätigkeit als Professor der französischen Literatur und seine dahin gehörigen Werke näher einzugehen. Denn — um nur dies zu bemerken — obwohl seit 1828 die religiösen und kirchlichen Fragen in erster Linie bei ihm standen, so nahm doch während seines ganzen Aufenthaltes in Basel die Literatur immer eine große Stelle in seinem Leben ein. Er widmete sich damals jenen anhaltenden und anstrengenden Arbeiten, die ihn zu einem der gründlichsten Kenner der französischen Sprache und Literatur gemacht haben. Eine Frucht davon ist seine 1829 bis 1830 erschienene, seither wiederholt aufgelegte Anthologie (*Chrestomathie française, ou choix de Morceaux tirés des meilleurs écrivains français*. Bâle 1829. 30. 3 Bde), welche vortreffliche Skizzen über die einzelnen Autoren nebst Anmerkungen, so wie einen literarhistorischen Abriss enthält, den der bekannte Schriftsteller Sainte-Beuve ein literarisches Meisterwerk nennt. — Seit dem J. 1831 legte Vinet seine zahlreichen Arbeiten in der damals unter seiner Mitwirkung entstandenen, in Paris herausgekommenen protestantischen Zeitschrift „Le Semeur“ nieder. In denselben behandelte er nicht nur die französische Sprache und schöne Literatur, sondern mit großer Meisterschaft auch theologische, philosophische, geschichtliche und politische Gegenstände. Binnen wenigen Jahren stieg er zum Rang eines Kritikers empor, der für die berühmtesten Dichter und Schriftsteller Frankreichs in Sachen des Geschmacks wie des philosophischen Urtheils als Autorität galt, die sie um so williger anerkannten, als Vinet auch auf diesem schwierigen Gebiete mit der größten Strenge seiner Grundsätze den Geist der christlichen Liebe zu verbinden mußte. — Eine Anzahl jener im Semeur erschienenen Artikel gab er besonders heraus unter dem Titel: *Essais de philosophie morale et de morale religieuse*. Paris 1837. Die Einheit derselben liegt in dem Gedanken, daß Christus der Mittler auch im Gebiete des Denkens ist und der Welt sowohl den Frieden des Geistes als des Herzens und Lebens bringt.

Unter all' jenen mannichfaltigen und anstrengenden Arbeiten, denen sich Vinet neben seinem beschwerlichen Schulamte, und übrigens fast beständig leidend, widmete, fand er doch noch Zeit, auch öfter in der französischen Kirche zu predigen. Seine Predigten machten namentlich vom Ende der zwanziger Jahre an einen gewaltigen Eindruck. Im Jahre 1830 ließ er zwei derselben drucken unter dem Titel: *L'intolérance et la tolérance de l'Evangile*, ohne Angabe des Verfassers. Im folgenden Jahre gab er einen ganzen Band heraus unter dem einfachen Titel: *Discours* (von der zweiten Auflage an mit dem vollständigen Titel: „*Discours sur quelques sujets religieux*“ Paris). Diese dogmatisch-apologetischen Predigten erregten nicht nur durch ihre klassisch-konkrete Form, sondern auch durch die Tiefe und Eigenthümlichkeit der in ihnen ausgesprochenen Gedanken in hohem Grade die Aufmerksamkeit des französischen Protestantismus. Wie der Verfasser selbst darüber dachte, kann man aus folgendem Briefe ersehen, den wir besonders deshalb anführen, weil er in Kürze den theologischen Standpunkt angibt, den Vinet um diese Zeit einnahm. „Ich habe“, schreibt er im Juli 1831 an Donnerer, „mein Bischen gepredigt, und ich thue sogar Schlimmeres, ich lasse einige Predigten drucken . . . Ich werde sie Ihnen schicken. Wenn Sie Zeit haben, einen Blick auf dieselben zu werfen, so werden Sie sehen, 1) daß sie nicht famos sind, 2) daß ich mich nicht recht im Klaren bin. Nicht daß in meinen Lehren (bitt' um Verzeihung, Herr Curtat, ich habe meine Lehren in der Mehrzahl gesagt) irgend welche Unentschiedenheit wäre; mehr als je bin ich im Klaren über das entscheidliche Nichts dessen, was nicht das Evangelium ist; in dem Christus, den unsere Väter angebetet haben, den Christus Pauli, Pascal's, Luther's, dem Christus, der ein Sühnopfer für alle Menschen ist, bin ich, Gott sey Dank, fixirt. Vom Rationalismus will ich weder in schwacher

*) Dieselben sind nach seinem Tode gesammelt und herausgegeben worden unter dem Titel: *Liberté religieuse et questions ecclésiastiques*; par A. Vinet. Paris 1864.

noch in starker Dofis, weil ich, wenn ich mich einmal unterwerfe, mit Gott nicht um einige gelehrte Broden meiner verworrenen Philosopheme streiten werde und weil der Nationalismus, in seinem Princip genommen, mit dem Deismus, von dem ich nichts will, vollkommen identisch ist. Aber wenn ich das consequente Christenthum will, so will ich es consequent in allen Richtungen; ich will auch, daß es in seiner großen objektiven Einheit subjektiv individuell sey; ich habe die festgesetzten und übereinkommlichen Formen im Verdacht. Ich ziehe *Manuel's* Weitherzigkeit und Freiheit dem Schnürleib, welchen X. seine Anhänger anlegen läßt, vor“ (vgl. *Chrétien évangélique*, 1861. S. 12).

Unterdessen hatte sich Binet's Ruf als Lehrer, Prediger und Schriftsteller immer weiter ausgebreitet. Von allen Seiten, von Frankfurt a. M., Bern, Lausanne, Genf, Montauban und Paris suchte man ihn bald zum Professor, bald zum Prediger zu gewinnen; aber obgleich manches Emsdrnige in seiner Lehrthätigkeit, die Ueberlast der Schulstunden, vor Allem seine zarte Gesundheit ihm eine andere Stellung wünschbar machte, so konnte er doch aus allerhand Rücksichten sich immer nicht entschließen, einem Rufe an einen anderen Ort zu folgen. Ein Hauptgrund, der ihn daran hinderte, war jedenfalls seine tiefe Anhänglichkeit für die Stadt, in der er nun so lange gewirkt hatte. Auf der anderen Seite wußten auch die Basler seine großen Verdienste um ihre öffentlichen Lehranstalten zu würdigen und waren stolz, ihn zu bestigen. Vielleicht durch seinen wachsenden Ruf unruhig geworden, boten sie ihm im Jahre 1829 das Bürgerrecht an. Aber vor Allem die noch größere Anhänglichkeit für seinen Heimathskanton hielt ihn ab, dieses Geschenk anzunehmen. Einen glänzenden Beweis ihrer Hochachtung gab ihm die Regierung von Basel im Jahre 1835. Bisher hatte Binet nur als außerordentlicher Professor an der Universtität lehren können; nun errichtete man für ihn einen Lehrstuhl der französischen Literatur und Beredsamkeit. Allein schon zwei Jahre später (1837) berief die Regierung des Kantons Waadt, welche in der Mehrzahl ihrer Mitglieder dem christlichen Princip zugethan war, ihren berühmten Mitbürger auf den Lehrstuhl der praktischen Theologie an der Akademie in Lausanne. Binet, der diese Stelle in der theologischen Fakultät, die einzige, zu der er sich einigermaßen geeignet fühlte, seit längerer Zeit in's Auge gefaßt und für die er sich ein wenig vorbereitet hatte, nahm den an ihn ergehenden Ruf an, obschon theils aus Bescheidenheit, theils in dem wirklichen Bewußtseyn, wie mangelhaft seine specielle Ausrüstung für seinen künftigen Wirkungskreis sey, nicht ohne große Bangigkeit. Mit schwerem Herzen und einer längst gebrochenen Gesundheit verließ er sein geliebtes Basel. In Anerkennung seiner vielen Verdienste um die Wissenschaft und vorzüglich seines eigenthümlichen theologischen Charakters, sowie seiner ausgezeichneten Rednergabe beehrte ihn die theologische Fakultät bei seinem Abgange mit dem Doktorgrade der Theologie *).

Mit seiner Ankunft in Lausanne begann für Binet die zweite Periode seiner Wirksamkeit, die kaum halb so lange als die erste, aber ihrer Natur gemäß noch segensreicher und von den nachhaltigsten Folgen war. Der Ruf seines Geistes, seiner vielseitigen Bildung, seiner glänzenden Lehrgabe, sowie seiner lebenswürdigen Eigenschaften hatte ihm zum Voraus die Herzen der Studirenden, seiner Collegen, der Regierung, aller Wohlwollenden geöffnet. Binet's Berufung an die theologische Fakultät des Landes war aber damals von besonderer Wichtigkeit. Wir haben gesehen, daß dieses seit vielen Jahren der Schauplatz einer religiösen Erweckung war. Diese erfreute sich längst auch in der Nationalkirche einer wachsenden Ausbreitung; besonders hatte sie um jene Zeit schon mehr als die Hälfte der Geistlichkeit für sich gewonnen. Die Aechtheit der national-kirchlichen Erweckung erwies sich auch bald in manchen schönen Früchten, sowohl in dem Leben vieler von ihr ergriffenen Mitglieder, als auf dem Boden der unmittelbar

*) Da der bescheidene Mann von dieser Auszeichnung keinen öffentlichen Gebrauch machte, so geschah es, daß ihm dieselbe Ehre im Jahre 1846 zum zweiten Male von der theologischen Fakultät in Berlin zu Theil wurde.

religiösen Thätigkeit, der innern und äußern Mission u. s. w. Auch auf anderen Gebieten, dem der Literatur, der Gemeinnützigkeit, des öffentlichen Unterrichts, war eine rege Thätigkeit erwacht. Faßt man dieses Alles in's Auge, so kann man nicht mahnen, den Anstoß zu segnen, der durch die Erweckung dem gesammten geistigen Leben des Landes gegeben wurde, und anzuerkennen, daß sie ihrem Ursprunge nach ein göttliches Werk war. Sie hatte vor Allem das Große bewirkt, daß die eigenthümlichen Wahrheiten des Evangeliums wieder verkündigt wurden: damit war der Sauerteig in des Volksleben hineingelegt. Aber freilich war er mehr hineingelegt als schon hineingemengt. Noch immer stand die große Masse des Volkes der wiederwachten Predigt des Evangeliums gleichgültig oder feindselig gegenüber.

Vinet hatte von Basel aus die religiöse Bewegung in seinem Heimathskanton sorgfältig beobachtet. Er sah in ihr den Keim eines viel versprechenden geistlichen Lebens, überzeugte sich aber bald, daß dieser Keim in seiner vollen Entfaltung gehindert werde. Auch waren ihm die Ursachen, welche, abgesehen von dem Widerwillen des natürlichen Menschen gegen das Evangelium, in der religiösen Bewegung selbst lagen, nicht verborgen geblieben. Es lag ihm daher nahe, gleich beim Beginn seiner neuen Wirksamkeit zu zeigen, welches seine Stellung zu dieser Bewegung sey und in welcher Weise er ihr zu dienen gedente. Das that er in seiner Antrittsrede (1. Nov. 1837). Indem er in derselben die Frage behandelte: Was hat die Predigt von der religiösen Bewegung empfangen und was kann sie ihr hinwiederum geben? zeigte er unverhohlen seine Freude an der letzteren, unterließ aber nicht, mit der ihm eigenen Zartheit auch auf die Mängel derselben hinzuweisen. So z. B. gab er zu verstehen, daß die Improvisation in Mißbrauch ausgeartet sey, daß es der neuen Predigtweise an Individualität fehle und daß sie sich zu sehr damit begnüge, nur den Verstand, nicht auch Herz und Gewissen, den ganzen Menschen, zu überzeugen. Von der Form sodann zum Inhalt übergehend, verlangte er, daß der Prediger die vollkommene Menschlichkeit des Christenthums mehr betone, daß er die rationale Seite desselben hervorhebe und nicht länger die Moral den Dogma opfere, wie wenn Beides nichts Eines ausmache *).

Bald nach seinem Amtsantritt wurde Vinet auch berufen, an wichtigen kirchlichen Verhandlungen Theil zu nehmen. Es war um eine neue Kirchenverfassung zu thun. Der Staatsrath zog die Geistlichkeit zu Rathe. In die Versammlung ihrer Abgeordneten wurde auch Vinet gewählt. Schon die beiden ihr vom Staatsrathe zur Prüfung vorgelegten Entwürfe theilten sich über den allgemeinen Begriff der Kirche, welcher den neuen Einrichtungen zum Ausgangspunkte dienen sollte. Der Zwiespalt der Ansichten trat in der Abgeordnetenversammlung wieder zu Tage bei Anlaß zweier Hauptfragen: der von dem Personale oder der Zusammensetzung der Kirche, und der von der Verbindung der Kirche mit dem Staate. Pfarrer Bauty betrachtete die Kirche als eine pädagogische Anstalt, bestimmt zur Christianisirung der Massen, und wollte keine andere Bedingung zur Mitgliedschaft an dieser Anstalt, als die Laie. Vinet dagegen behauptete, die Kirche sey eine Gesellschaft, bevor sie Schule sey, und wünschte, daß die Mitgliedschaft an dieser Gesellschaft an eine freie Beitrittserklärung geknüpft werde. Was das Verhältniß zwischen Kirche und Staat betrifft, so bekämpfte Bauty aus allen Kräften die Zulassung der Laien in die kirchlichen Behörden, verlangte, daß die Kirche — mit Ausnahme der Lehre, worüber die Verfügung der Geistlichkeit, unter Vorbehalt des Staates, zustehen sollte — von dem letzteren regiert werde. Vinet dagegen wünschte, daß die Kirche weder durch die Geistlichkeit, noch durch den Staat, noch durch beide vereinigt, sondern durch kirchliche Körperschaften, in denen sich frei erwählte Laien sitzen sollten, regiert werde. Die thatsächlich und durch die Verfassung anerkannte Verbindung beider Sphären achtend, verlangte er nicht die absolute

*) Discours prononcés à l'installation de M. Vinet, etc. Lausanne 1837. Wieder abgedruckt als Anhang zu des Verfassers Comitetil.

Trennung der Kirche vom Staate, wohl aber, daß jene frei sey, und er hielt dafür, daß sie es ohne Dazwischenkunft der Gemeinden nicht seyn könne; aber er wollte, daß die Laien zugelassen werden, um die religiösen Fragen zu behandeln, und nicht nur, um sich mit den weltlichen Angelegenheiten der Kirche zu beschäftigen*). Die in solchen Dingen noch unerfahrene Versammlung schlug einen Mittelweg zwischen Vinet's und Bant'y's Ansichten ein.

Bei dieser Verfassungsänderung wurde auch die fernere Geltung des kirchlichen Glaubensbekenntnisses, der helvetischen Confession, in Frage gestellt. In den hierauf bezüglichen Verhandlungen der Abgeordnetenversammlung hatte sich Vinet auf die Seite der Vertheidiger dieses Bekenntnisses gestellt; auch sprach sich jene schließlich für Beibehaltung desselben aus. Allein der große Rath verwarf die Confession. Vinet fand, dieser habe dabei seine Competenz überschritten, und schrieb einen Brief an die Versammlung, um sie zu bewegen, in einer zweiten Verhandlung auf diese Frage zurückzukommen. Aber vorher schon hatte er seine Ansicht über die Hauptsache der Verhandlung in zwei Artikeln der *Revue Suisse* ausgedrückt. „Vinet's Stellung in dieser Sache“, sagt Scherer mit Recht, indem er den Inhalt dieser Artikel zusammenfaßt, „ist sehr beachtenswerth. Der Boden, auf den er sich stellt, ist der der relativen Wahrheit. Obgleich er die Ideen vorbehält, die er vorher über das Verkehrte der Einrichtung, welche die Kirche mit dem Staate verbindet, ausgesprochen hatte, so acceptirt er doch die Thatsache, nämlich das Daseyn der Nationalkirche. Er vertheidigt das helvetische Glaubensbekenntniß nicht an sich selbst betrachtet, sondern er hält das enge Wechselverhältniß aufrecht, welches zwischen den beiden Ausdrücken Kirche und Bekenntniß besteht; er erklärt, die waadtländische Kirche werde, wie man es auch anstelle, ihr Bekenntniß haben, und Bekenntniß für Bekenntniß zieht er das bekannte dem unbekanntem, dasjenige, welches aus einem historischen und positiven Glauben entstanden ist, demjenigen, welches wahrscheinlich ganz negativ seyn wird, dasjenige, dessen Grundlehren sich immer im Verhältniß zum Leben gefunden haben, dem des Indifferentismus vor“ (a. a. D. S. 64 f. Vgl. Vinet, *Liberté religieuse* etc. p. 205—238. 255—264).

Dem großen Rath wurde ein neuer Entwurf überreicht, der den Classen und der Synode ihren ausschließlich kirchlichen Charakter bewahrte und die helvetische Confession noch beizubehalten suchte. Um den letztern Punkt concentrirte sich diesmal beinahe die ganze Verhandlung. Fast einmüthig sprach sich die Geistlichkeit für Beibehaltung des Symbols aus. Allein die Gegner desselben brachten die Sache vor das Volk: in einer Petition begehrteten beinahe 9000 Bürger die Beibehaltung, etwa 12000 die Abschaffung des Bekenntnisses. Der große Rath entschied sich mit 81 Stimmen gegen 45 für die Abschaffung. Eben so beschloß er, die bestehende Ausschließung der Gemeinden von der Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten beizubehalten. Das ganze „Kirchengesetz“, nach welchem die Kirche in eine fast noch größere Abhängigkeit vom Staate als bisher kam, wurde am 14. Dezember 1839 angenommen. (S. einen Ueberblick desselben im Artikel „Schweiz“ Bd. XIV. S. 122). — Vinet glaubte die Verwaltung, der die Kirche durch dieses Gesetz unterworfen wurde, nicht annehmen zu können und trat am Ende des Jahres 1840 aus der waadtländischen Geistlichkeit aus.

Wir haben oben bei Erwähnung des *Mémoire en faveur de la liberté des cultes* gesehen, daß Vinet schon im J. 1826 die absolute Trennung zwischen Kirche und Staat für das normale Verhältniß erkannt hatte. Von jener Zeit an befestigte sich diese Ueberzeugung bei ihm immer mehr. „Jedes auf einer Verbindung zwischen Kirche und Staat beruhende System ist schon dadurch unvollkommen; nur die völlige Trennung dieser

*) Siehe die Verhandlungen der Versammlung in dem Bulletin de la délégation des classes convoquées par le conseil d'Etat afin de présenter des observations sur les deux projets d'organisation ecclésiastique. Publié par la rédaction du Narrateur religieux. Lausanne 1838. Vergl. auch Vinet, *Liberté religieuse et questions ecclésiastiques*. S. 175—204; Edmond Schärer, *Alexandre Vinet. Notice sur sa vie et ses écrits*. Paris 1858. S. 60—62.

beiden Anstalten kann alle Schwierigkeiten verschwinden machen“, sagt er 1829, und er ist überzeugt, daß der Lauf der Zeiten, der Anblick der großen Wirkungen der Cultusgleichheit, die Fortschritte der politischen Wissenschaft und die neuwachsenden Bedürfnisse die Trennung beider Sphären herbeiführen werden. Schon darum steht er sich nicht veranlaßt, irgendwie an der Auflösung des bestehenden Verhältnisses zu arbeiten, und noch weniger, aus der Landeskirche auszutreten. Dazu kommt seine angeborene Pietät für alles Bestehende, Alte und Ehrwürdige. Dieses Gefühl spricht er mit Beziehung auf die Nationalkirche im J. 1831 in rührender Weise in den Worten aus: „Allerdings bin ich jenem Gefühl, das an die Vergangenheit fesselt, jener Ehrfurcht für die alten Einrichtungen, welche mit der Ehrfurcht für das Alter so nahe verwandt ist, nicht fremder als ein Anderer. Ich würde es mir fast eben so sehr vorwerfen, gegen eine alte Sache, wie gegen einen alten Menschen zu fehlen. Das Alter unserer Kirche empfiehlt mir sie, ihr Ursprung viel mehr, ihre Schriften noch mehr, und ich erwäge außerdem, welche üble Folgen ihre Unterdrückung nach sich ziehen könnte. Allein ich liebe in ihr noch mehr, was sie werden kann, als was sie gewesen ist. Ich liebe in ihr eines der Departements, eines der Territorien der unsichtbaren Kirche. Ich liebe in ihr, was unsere Väter in ihr geliebt haben: eine Freistätte für die mühseligen und beladenen Seelen, eine Herberge für die Wanderer nach der Ewigkeit, ein von der Hand des Herrn auf mein irdisches Vaterland geworfenes Netz. Ich liebe in ihr etwas Aelteres, als unsere ganze Vergangenheit: nämlich, was sie noch von der Kirche Christi an sich hat, oder vielmehr die Kirche Christi liebe ich in ihr.“ — Daher hält Vinet so lange als möglich an der Hoffnung fest, die Kirche könnte ungeachtet ihrer Verbindung mit dem Staate eine gewisse Unabhängigkeit erlangen, und theilt, wie wir gesehen haben, jede Anstrengung derjenigen, welche dieses Ziel in Betreff der Kirche seines Landes verfolgen. Allein jene oben dargelegte, im Jahre 1839 gemachte Erfahrung scheint einen entscheidenden Einfluß auf ihn ausgeübt und ihn von der dringenden Nothwendigkeit der Trennung zwischen Kirche und Staat überzeugt zu haben. Denn noch in demselben Jahre sprach er diese Ueberzeugung aus in einer abermals durch die Pariser Gesellschaft für christliche Moral veranlaßten und gekrönten Preisschrift, die er 1842 herausgab unter dem Titel: *Essai sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de l'Eglise et de l'Etat, envisagés comme conséquences nécessaires et comme garanties du principe*. Paris. Indem wir auf das Buch selbst, auf die gründliche Recension desselben vom Herausgeber dieser Encyclopädie in den Studien u. Kritiken 1844, 2. Heft, S. 499 ff., und auf Scherer a. a. D. S. 86—79 verweisen, begnügen wir uns hier damit, einige Hauptpunkte hervorzuheben.

Das Werk, dessen Methode wo möglich noch mangelhafter ist, als die des *Mémoire sur la liberté des cultes*, was freilich zum Theil auf Schuld des dem Verfasser vorgeschriebenen Thema's fällt, das er zu seinem besondern Zwecke modificirte, zerfällt, wie der Titel anzeigt, in zwei Theile, deren erster eine schöne moralische Abhandlung ist über die Pflicht für Jeden, seine Ueberzeugungen, insbesondere die religiösen, zu äußern, während der zweite eine Erörterung des Verhältnisses zwischen der bürgerlichen und der religiösen Gesellschaft enthält. Dieser zweite Theil ist bei Weitem der umfangreichste. Die Idee, welche die ganze Beweisführung des Verfassers bedingt und sich leicht aus dem Ganzen herausfinden läßt, ist ohne Zweifel die der Individualität. Im Uebrigen lehren dieselben Grundanschauungen, die in dem *Mémoire* herrschen, hier wieder, nur entwickelter und so zu sagen verschärft. So in Betreff der Kirche und des Staates. In dem vorliegenden Werke bekämpft Vinet die Ansicht, daß der Staat der ganze Mensch sey. Der Staat ist, nach seiner Auffassung, der Mensch, sofern man sich von ihm in's Auge faßt, was er mit jedem andern Menschen gemein hat; er stützt sich auf das, was in allen Menschen identisch ist; nun ist aber im Menschen ein Element, das rein individuell, nicht in Allen identisch, das folglich nicht Gemeingut werden kann: es ist das Gewissen. Der Staat ist nicht das Menschentwesen, sondern eine *gewisse*

Institution, die aus diesem Wesen und aus dessen Bedürfnissen hervorgegangen ist; er ist ein Ausdruck der menschlichen Natur und die nothwendige Form des menschlichen Lebens; er ist menschlich, der Mensch aber ist er nicht; er ist nur der Mensch, das Gewissen abgerechnet. — Stützt sich nun der Staat auf die Identität, so dagegen die Kirche auf die Individualität, das Gewissen. Die Kirche ist die Verbindung der individuellen Glaubensüberzeugungen oder der Gewissen. Darin ist zugleich der freie Beitritt und Austritt ein- und jeder Zwang ausgeschlossen. Da dem Verfasser aber dies Alles im System der Verbindung beider Sphären unumöglich scheint, so kommt er auf die These der völligen Trennung zwischen Kirche und Staat; ja, da nach seiner Ansicht die Individualität im innersten Wesen der Religion und insbesondere des Christenthums liegt, so wird ihm die Trennung zum Dogma und die Verbindung zur Härese. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß zwischen Kirche und Staat kein Verhältniß bestehen soll: sie können gegenseitig Einfluß auf einander ausüben, aber einzig unter den Auspicien und im Geiste der Freiheit. Im Vorwort zur deutschen Ausgabe bemerkt der Verfasser: „Ich gebe die Legitimität und das Daseyn von direkten, aber nicht von unmittelbaren Beziehungen zwischen der Religion und dem Staate zu. Die Religion schreibt die Sitten und diese die Gesetze vor.“

Wie man auch über des Verfassers Beweisführung und seine extremen Schlußfolgerungen denken möge, so viel ist gewiß, daß er in diesem Werke bedenkliche Mißbräuche, die Folge der langen Vermengung zweier ihrer Natur nach verschiedenen Sphären, aufgedeckt hat, Mißbräuche, die nach seinem Vorgange immer lebhafter auch von Solchen gefühlt werden, welche die Ursache nicht da sehen wollen, wo er sie sah. Die heilige Enttäuschung über dieselben, die über jeden Zweifel erhabene Ueberzeugung und die glühendste Begeisterung für die Wahrheit des Evangeliums, die allein ihm die Feder in die Hand gegeben haben, steigern seine Darstellung mitunter zur höchsten Beredsamkeit und verleihen seiner Sprache eine wunderbare Schönheit.

Aus dem bisher über Vinet's negative Stellung zu dem System der Verbindung von Kirche und Staat Gesagten könnte man schließen, er werde jetzt, nachdem er sich darüber mit solcher Rückhaltslosigkeit ausgesprochen, auch aus der Nationalkirche ausgestiegen seyn. Das ist aber nicht der Fall. Wir haben bereits die, so zu sagen, gemüthlichen Bande erwähnt, welche ihn bisher in derselben zurückhielten. Dazu kam nun aber noch seine tiefe Abneigung sowohl gegen das Princip, als gegen das ganze Wesen des Separatismus. Er war von jeher der entschiedenste Anhänger des Principes der Massenkirchen, mit dem er nur dasjenige des freien Beitritts verbunden wünschte. So blieb er denn als einfaches Mitglied in der Landeskirche, bis neben dieser eine Kirche entstand, in welcher die Verbindung dieser beiden Grundsätze verwirklicht war. Noch mehr. Auch jetzt, d. h. nach Herausgabe des letztgenannten Werkes, konnte er sich nicht entschließen, direkt auf die Bildung einer vom Staate unabhängigen Kirche hinzuwirken, und hielt sich von Allem, was dahin zielte, fern. Er wollte die Verwirklichung seines Ideals allein von der Macht der Umstände erwarten und unterdessen, „bis auf neuen Befehl von Gott“, nur individuell, auf literarischem Wege, für die Sache arbeiten. (Vgl. u. A.: *Liberté religieuse* etc. S. 360—362*). So benutzte er auch seine Stellung an der theologischen Fakultät in keiner Weise, wie man voraussetzen könnte und wie ihm später von gewissen Leuten im Lande vorgeworfen wurde, seine Zuhörer für seine Grundsätze einzunehmen, obwohl dem Lehrer der praktischen Theologie die Gelegenheit dazu am wenigsten fehlen und er seines Erfolges sicher seyn konnte; denn die Gewalt, die er über die Gemüther der Studirenden ausübte, war eine ungewöhnliche.

Es ist hier der Ort, Etwas von Vinet's Lehrthätigkeit zu sagen. Vinet las die verschiedenen Disciplinen der praktischen Theologie, nämlich nach dem Umfang,

*) Daher er einst äußerte: „qu'on est malheureux, quand on n'a pas le tempérament de ses principes.“

den diese Wissenschaft früher, vor Schleiermacher, hatte, d. h. also die Pastoraltheologie oder Theorie vom geistlichen Amt, in Einem Collegium, und dann die Homiletik und die Katechetik noch in selbstständigen Collegien. Mit diesen Vorlesungen verband er die Geschichte der französischen Kanzelberedtsamkeit im siebenzehnten Jahrhundert, sowie homiletische Erklärungen einiger neutestamentlichen Schriften. Einmal, nämlich im Wintersemester von 1843 auf 1844, las er den ersten Theil eines Collegiums, das er „praktische Philosophie des Christenthums“ nannte. Später war er auch wieder im Falle, die französische Literatur vorzutragen.

Binet's Vorlesungen, die er theils vorher sorgfältig ausarbeitete, theils auf Grundlage zusammenfassender Bemerkungen hielt und erst nachher niederschrieb, zeichneten sich weniger durch gelehrten Inhalt und systematische Form, als durch Reichthum und Ursprünglichkeit der Gedanken und namentlich durch die Methode aus. Seine große Gabe bestand vor Allem darin, die Selbstthätigkeit der Zuhörer anzuregen; er weckte eben so sehr die Gedanken, als er solche mittheilte. Durch eine scharfe, nicht bloß logische, sondern, so zu sagen, psychologische Dialektik regte er nicht nur den Verstand, sondern auch die tiefsten ethischen Vermögen, den ganzen Menschen, an. Was aber diese Wirkung hervorrief, war nicht allein der Inhalt und die Methode an sich, es war die ganze Persönlichkeit des Mannes, die unbedingte Hingabe an die Wahrheit, die Tiefe der Ueberzeugung, die vollkommene Natürlichkeit, und zu alle dem die wohlklingende Stimme, die ungefachte Schönheit der Sprache, der unwillkürlich hervorbrechende Schwung der Rede. „Niemals“, sagt einer seiner ehemaligen Collegen, „waren die Studirenden von einer so gewaltigen und zugleich so milden Macht ergriffen und festgehalten worden.“

Und dennoch wirkten seit der Reorganisation der Akademie im Jahre 1838 an derselben zugleich mit Binet eine nicht geringe Zahl talentvoller Männer, die durch ihr Wissen, ihre Lehrgabe, ihre persönlichen Eigenschaften eine empfängliche und strebsame Jugend in hohem Grade fesselten. Diese von demselben Streben besessenen Männer arbeiteten mit ihm, den sie als ihren geistigen Mittelpunkt betrachteten, an dem gemeinsamen Werke christlicher Bildung im Waadtlande. Der Zeitraum, in den ihre vereinigte Wirksamkeit fällt (1838—1845), ist wohl überhaupt der glänzendste Punkt in der Culturgeschichte dieses Landes, und kaum dürfte ein anderes von so beschränktem Umfang ihm etwas Aehnliches an die Seite zu stellen haben.

Diese Entwicklung eines schönen und glücklichen Zustandes wurde plötzlich durch eine der betriebsendsten Revolutionen unterbrochen (14. Februar 1845). „Die waadtländische Revolution vom Februar 1845“, sagt Scherer, „war weniger eine politische, als eine moralische und sociale. Es war nicht ein Wechsel der Regierungsform, es war Erhebung der Masse gegen alle Superioritäten. Dem Radikalismus war der sogenannte methodistische Dogmatismus der Regierung lästig. Die Jesuitenfrage war der Vorwand; im Grunde wollte man der Ordnung, der Bildung, der Ehrbarkeit ein Leibe. Die Geschichte hat kaum eine gehässigere Bewegung zu erzählen. — Man sah bei dieser Gelegenheit, wie bei vielen anderen, was für eine wichtige Rolle die religiösen Fragen in den Angelegenheiten des Kantons Waadt einnehmen. Die Erweckung hatte die Demokratie doppelt gereizt, zuerst durch ihre evangelische Kraft selbst, sodann durch die Aufnahme, die sie in den höhern Klassen der Gesellschaft gefunden hatte. Daher äußerte sich gegen sie die Volkswrache zuallererst. Die Verfolgungen brachen an mehreren Punkten des Kantons aus“ (a. angef. D. S. 144). Nicht nur die Beschlüsse der Dissidenten, sondern auch diejenigen, in welchen nationalkirchliche Pfarrer außer dem öffentlichen Gottesdienste Erbauungsstunden hielten, wurden auf die gewaltsamste Weise angegriffen. Wohnungen wurden erbrochen, Möbels zertrümmert, Frauen geschlagen. Die neue Regierung sah dem Unfug nach oder forderte die Verfolgten, die „Fanatiker“, wie sie sie nannte, auf, ihren Zusammenkünften zu entsagen, weil diese von der Mehrheit des Volkes mißbilligt würden und die öffentliche Ordnung störten.

Für unsern Binet war diese Revolution ein harter Schlag. Sein edles, zu

fühlendes Herz erfüllte es mit tiefem Kummer, seine Freunde um ihre Stellen, sein Vaterland mit einem Male um die Früchte vierzehnjähriger Anstrengung in allen Zweigen der öffentlichen Wohlfahrt gebracht und durch die rohesten Ausbrüche der Unuldamsamkeit entehrt zu sehen. Seinen Schmerz und seine Entrüstung über die letztere drückte er in verschiedenen Journalartikeln aus (vgl. *Liberté religieuse* etc. S. 368 ff.), ferner in zwei höchst bedeutenden Predigten, die er in Lausanne hielt*). Allein er begnügte sich nicht, die Verfolgung zu brandmarken, er hielt es für seine Pflicht, einen Versuch zu machen, um den großen Rath zu bewegen, die Religionsfreiheit in der neuen Verfassung anzuerkennen. Er that dieß in einer kleinen anonymen Schrift (15. Mai 1845). Leider vergeblich. — Noch in demselben Monat legte er in Folge der fortwährenden Bedrückung der Religionsfreiheit von Seiten der Regierung seine theologische Professur nieder.

Unter der Abneigung der obersten Landesbehörden gegen die Religionsfreiheit hatten besonders die Geistlichen der Nationalkirche zu leiden. Schon einmal war im großen Rath ein Antrag gemacht worden, der zum Zwecke hatte, dieselbe auf die empfindlichste Weise zu beschränken, als neue Ereignisse den Dingen eine unerwartete Wendung gaben. Das Volk sollte über die vom großen Rath ausgearbeitete Verfassung abstimmen und die Geislichkeit wurde vom Staatsrath aufgefordert, von der Kanzel eine Proklamation zu verlesen, worin die Bürger zur Annahme der ihnen vorgelegten Akte ermahnt wurden. Allerdings war es eine alte Sitte, daß amtliche Mittheilungen der Regierung von der Kanzel herab verlesen wurden; aber ein Gesetz von 1832 ließ ihr die Verfügung über die letztere nur noch für die Publikation von Erlassen, die sich auf die Religion beziehen. Auf dieses Gesetz gestützt, weigerten sich ungefähr vierzig Pfarrer, dem erhaltenen Befehle Gehorsam zu leisten. Der Staatsrath verklagte sie, gemäß der bestehenden Kirchenverfassung, bei den Klassen, und obgleich sie von diesen fast einmüthig losgesprochen wurden, so suspendirte er doch die widerspenstigen Geistlichen von ihren Functionen. Die Pfarrer versammelten sich in Lausanne und beriethen während zwei aufeinanderfolgenden Tagen in einer ernstlichen, feierlichen Discussion, was unter solchen Umständen zu thun sey. Es ward beschloffen, die Entlassung einzureichen, in dem Sinne, daß das den Behörden sogleich (12. November 1845) angekündigte Entlassungsgesuch erst mit dem 15. Dezember und unter der Bedingung in Kraft treten sollte, daß der Staatsrath seine Maßregeln nicht zurükzunehmen würde. Die Akte wurde von 156 Pfarrern und Geistlichen unterzeichnet. An den folgenden Tagen traten noch 29 Unterschriften zu den ersten hinzu. Der Staatsrath antwortete den Demissionärs, indem er ihnen für ihre definitive Entscheidung eine Frist von zwei Tagen einräumte. Einige dreißig zogen ihre Entlassung zurück, die übrigen blieben ihrem Entschlusse treu, und bald bildete sich neben der Staatskirche eine freie Kirche.

Binet's Stellung zu dieser Demission war eine ziemlich eigenthümliche. Wir wissen, daß er seit 1840 nicht mehr Mitglied der waadtländischen Geislichkeit war; zudem hatte er durch seinen *Essai sur la manifestation des convictions religieuses* die meisten seiner ehemaligen Amtsbrüder in kirchlicher Beziehung von sich entfernt. Die Versammlung, in welcher die Demission beschloffen wurde, erklärte sich ausdrücklich gegen das Princip der Trennung zwischen Kirche und Staat. Binet hatte hinwiederum verschiedene Bedenken gegen die Demission. Er hätte gewünscht, daß dieselbe schon früher stattgefunden hätte, z. B. im J. 1839 bei Erlaß des die Kirche knechtenden Gesetzes, nach der Abstimmung über die Verfassung, oder nach den willkürlichen und tyrannischen Beschloffen der Regierung. Er konnte nicht begreifen, wie man auf die Frage von der Geseßlichkeit oder Ungeseßlichkeit des Befehls, die Proklamation von der Kanzel zu verlesen, ein so großes Gewicht lege. Er sah mit Bedauern, wie man den zu fassenden Beschluß dem Zufall einer Discussion und den Erhitzungen einer großen Versammlung

*) *Les complices de la crucifixion du Sauveur. Lausanne 1846.*

überlassen hatte *). — Seine erste Regung war also ganz Täuschung und Mißbilligung. Doch bald gewannen in seinem Herzen andere Gefühle die Oberhand. Er erkannte an, daß Erfüllung einer Pflicht und Vollziehung eines großen Opfers stattgefunden habe; er sagte sich, daß, wenn die Einsicht nicht auf der Höhe der Sündhaftigkeit gewesen sey, denn doch am meisten an der Sündhaftigkeit liege; er freute sich dieses großen Beispiels öffentlicher Sittlichkeit, gegeben zu einer Zeit, in welcher des sittliche Gefühl sich so geschwächt zeige; es schien ihm, es sey, Alles erwogen, das Princip der Freiheit der Kirche und des geistlichen Amtes im Kanton Waadt eingebürgert, die Rechte der allgemeinen Kirche hätten ihre Stelle in den Gewissen wieder eingenommen, es sey endlich die Handlung der demissionirenden Pfarrer besser, als ihre Theorien, und involvire viele Grundsätze, die sie unbewußt angenommen hätten. Mit einem Worte, Binet wollte nur das Mitgefühl reden lassen. Er hielt dafür, man müsse die ausgetretenen Geistlichen ermuntern und eine nunmehr vollendete Thatfache zu leiten suchen. Als daher die denselben für ihre definitive Entscheidung bewilligte Frist abgelaufen, die Demission somit unwiderruflich geworden war, richtete er sich an die Geistlichen in einer anonymen Schrift: *Considérations présentées à Messieurs les ministres démissionnaires. Par un ministre démissionnaire. Lausanne 1845* (wieder abgedruckt in: *Liberté religieuse* n. s. w. S. 446—497). In dieser mit Recht bewunderten Schrift sucht Binet von dem Demissionsakt die Principien loszumachen, welche ihm in demselben enthalten zu seyn scheinen; er ist bemüht, den Demissionärs das Bewußtseyn zu geben von den Wahrheiten die sie vertreten, ohne es recht zu wissen, und das Vertrauen in die Lage, die sie gegen ihren Willen angenommen haben; er will ihnen beweisen, daß diese Aufhebung aller Bande mit dem Staate, der sie sich so ungeru unterworfen, nicht das Schlimmste sey, wie sie es glauben, sondern eine für die Kirche ruhmwürdige und notwendige Stellung. Die Demissionärs haben die Freiheiten der Kirche verteidigt; die wahre, die einzige Form aber dieser Freiheit ist die Trennung. Das beweisen gleichsam der Begriff des Staates und der der Kirche. In der That strebt der moderne Staat nach einer immer vollständigeren Sekularisation; mit anderen Worten: er strebt dahin, sich immer mehr von der Kirche frei zu machen, und von da an kann er nicht nur unter der Bedingung anerkennen, daß sie sich von ihm beherrschen und treiben lasse. Außerdem ist der Staat nichts Anderes, als der collective natürliche Mensch (*l'homme naturel collectif*), und folglich einer unverhohlenen christlichen Predigt notwendig feindlich und kann eine evangelisch aggressive Kirche nicht annehmen. Die Kirche

*) Zu dieser Darstellung der Sache sey mir gestattet, ergänzend Etwas beizufügen. Ich war kurz vor Eröffnung der Versammlung der Geistlichkeit, worin die übergroße Mehrzahl derselben ihre Demission einzureichen beschlossen, bei Binet. Dieser sagte kurzweg: „il faut que tous donnent leur démission“, und er hätte nicht ungeru das Seinige gethan, um sie zu diesem Schritte zu bewegen. Wer wird es ihm verdenken? Als nun die Retractionen vieler Geistlichen kamen, als es sich zeigte, daß so Manche sich von augenblicklicher Stimmung hatten hinreißen lassen, als der Jubel der Gutgeimnten über die Demission sich ermäßigte, als die Radikalen zu jubeln aufingen und die Gefahr drohte, daß die Sache der Demission im Sand verlaufen könnte, da sprach sich Binet mißbilligend über die en bloc geschehene Demission aus und meinte, es wäre besser gewesen, die Sache nicht in einer Versammlung abzumachen, sondern die Demission lediglich dem individuellen Ermessen jedes Einzelnen anheimzustellen. Doch das hielt ihn natürlich nicht ab, es mit den Demissionärs zu halten, besonders sie aufzumuntern und ihnen die Tragweite des gethanen Schrittes darzulegen. Aus diesem Streben sind die im Texte angeführten *considerations présentées à Messieurs les ministres démissionnaires* hervorgegangen, in welchen er unter anderem sagte, daß „die stolzen und zartfühlenden Geister“ (*les esprits fiers et délicats*) daraus ausgingen, nicht sowohl Macht als Einfluß auf ihre Nebenmenschen auszuüben. In der That hat Binet auf diese Ereignisse durchaus nicht positiv und direkt eingewirkt; die Demission ging aus und wurde am meisten betrieben von Soldaten, die bis dahin seine Grundsätze am wenigsten theilte, ja sogar sie entschieden bekämpft hatten. Binet hatte aber in der geistigen Atmosphäre seines Vaterlandes die Ideen, betreffend das vom Staate verschiedene Wesen der Kirche, die ihr gebührende Freiheit und Unabhängigkeit, kräftig vertreten, ihnen große Autorität verliehen, und auf diese Weise hat er mittelbar, indirekt die Demission herbeiführen helfen. Serjos.

ihrerseits ist nicht die Geißlichkeit; eben so wenig ist sie die Masse der Getauften: die Kirche, das sind die Gläubigen, und damit sie dieß sey, muß sie sich vom Staate trennen, da die Theorie einer Rationalkirche nothwendig eine ganz verschiedene Vorstellung von der Kirche involvirt. Der Verfasser schließt diese beredten Worte mit einem Blick auf die Zeichen der Zeit, insbesondere auf die Haltung, die Sprache, die neuen Formen und den Profelytismus des Unglaubens, und zieht daraus den Schluß, daß die Kirche, um gegen die sie bedrohenden Feinde zu kämpfen, nur ein Hülfsmittel habe, nämlich ihre Kraft in der Freiheit zu stärken.

Die *Considérations* unterscheiden sich von den vorhergehenden Werken des Verfassers über denselben Gegenstand nicht nur durch einen nähern Zweck und unmittelbare Anwendungen, sondern auch durch ein neues Argument. Binet hatte sich bis dahin auf die abstrakte Idee des Staates gestützt; ohne dieses Mittel zu vernachlässigen, dringt er jetzt auf einen andern Gesichtspunkt. Der Staat ist der natürliche Mensch. Das Christenthum gehört in keiner Weise zu den Eigenschaften, welche den Bürger ausmachen, und die politische Regierung vertritt nothwendig etwas ganz Anderes, als das Evangelium. Daher scheint es unmdglich, daß der Staat, insbesondere der demokratische, eine Lehre, die, sofern sie die Kraft des Evangeliums bewahrt, gerade dadurch dem unwiebergeborenen Menschen feindlich und lästig ist, offen als officiële Religion annehme.

Diese Schrift wurde von mehreren Seiten her angefochten, auch von einer sehr beachtenswerthen. Erard, damals Professor der Theologie in Zürich und Herausgeber einer Zeitschrift: „Die Zukunft der Kirche“, griff die eben hervorgehobene Behauptung des Verfassers, der Staat sey nichts Anderes als der natürliche Mensch, an. Erard's Artikel wurde in der waadländischen Kirchenzeitung „l'Avvenir“ übersezt, und Binet glaubte diese Gelegenheit nicht entgehen lassen zu sollen, seine Gedanken genauer zu entwickeln. Er that dieß auf eine lichtvolle Weise in einem an die Person, welche ihm Erard's Aufsatz mitgetheilt hatte, gerichteten Schreiben. Dieses, erst in die Genfer Zeitschrift „Réformation au dix-neuvième siècle“ vom 4. Juni 1846 eingerückt (nunmehr auch in „Liberté religieuse“ etc. S. 555—572 abgedruckte) Stück ist ganz der Vertheidigung des angegriffenen Satzes gewidmet und kann als in der Geschichte der Ansichten des Verfassers über einen Gegenstand, der seinen Geist so beständig beschäftigte, wesentlich betrachtet werden.

In dem angeführten Artikel sprach Binet davon, daß er die Ansichten, aus denen die von ihm vertheidigte Theorie bestehe, in ihrem Zusammenhange und unter einem neuen Lichte darstellen werde. Er spielte damit wahrscheinlich auf eine Arbeit an, mit der er eben damals beschäftigt war und die unter dem Titel erschien: *Du Socialisme considéré dans son principe*. Genève 1846 *).

„Diese Flugschrift von siebenzig Seiten“, sagt Scherer mit Recht, „ist, in ziemlich engen Grenzen, die Zusammenfassung der Ansichten des Verfassers über Moral und Religion, Menschheit und Christenthum, Gesellschaft und Kirche. Man findet in derselben die Principien und gleichsam den Grund seiner Lehren in allen Dingen. Er hatte allerdings schon dieselben Ansichten vorgebracht, aber sie, je nach der Gelegenheit, bald unter diesem, bald unter einem andern Lichte dargestellt, während er sie hier auf ihrer größten Höhe und, so zu sagen, in ihrer größten Allgemeinheit nimmt.“ — Indem wir, was den Inhalt dieser gehaltvollen Schrift betrifft, auf diese selbst, sowie auf die Analyse verweisen, welche Scherer von derselben gibt, führen wir nur noch die Worte an, in denen der letztere die Grundideen des Werkes zusammenfaßt. „Die Anhänger des Autoritätschristenthums und der Nationalkirchen finden sich in die Vertheidigung eines Systems verwickelt, dessen Tragweite und Verzweigungen sie bei Weitem nicht wahrnehmen. Die Menschheit ist zwischen zwei Richtungen, wie die Religion zwischen zwei Lehren getheilt. Die Persönlichkeit in der Religion gibt als moralisches

*) Jetzt auch in dem Bande: *L'éducation, la famille et la société*. Paris 1855. S. 410—499.

und politisches Princip die Individualität; dem Pantheismus seinerseits entspricht der Socialismus. Der Socialismus ist keine Theorie von gestern, sondern eine Richtung, die immer dagewesen ist, und eine Thatsache, die die Geschichte erfüllt. Wie das Heidenthum pantheistisch ist, so ist es auch socialistisch, während das Christenthum die wahre Zukunft der Individualität in allen Dingen ist. Seinem Wesen nach individuell, hat es die Individualität geschaffen und ist die Bürgschaft derselben, wie hinwieder die Individualität der eigentliche Boden und die absolute Bedingung des christlichen Glaubens ist. Jede Untreue gegen das individualistische Princip ist eine Untreue gegen das christliche, und so umgekehrt. Das Alterthum ist socialistisch, weil es heidnisch ist, und die moderne Welt strebt mit derselben Bewegung, die sie vom evangelischen Glauben entfernt und dem Pantheismus zutreibt, dem Socialismus zu. Noch mehr: der Katholicismus selbst ist ein Aufgeben des Christenthums und des Individualismus zugleich; er ist ein christliches Heidenthum und darum auch ein christlicher Socialismus“ (a. angef. D. S. 159).

Es ist bereits erwähnt worden, daß nach der Demission sich bald eine freie Kirche bildete. Binet, der, wie wir gesehen haben, seine anfänglichen Bedenken gegen den Schritt der Geistlichen bald überwand und zudem seit längerer Zeit selbst Demissionär war, betrachtete sich als natürliches Mitglied derselben, schloß sich ihr an, predigte in ihr und, da er sich bemüht hatte, der Seceffion das Bewußtseyn der von ihr vertretenen Principien zu geben, so suchte er auch, so wie er dazu berufen wurde, ihr die Einrichtungen zu geben, die er für die wahre Form dieser Principien hielt.

In Folge der Seceffion hatten sich dreißig bis vierzig von ausgetretenen Geistlichen gebildete Gemeinden gebildet. Diese hatten frühzeitig die Absicht, sich zu einem Ganzen zu vereinigen. Eine Centralcommisslon bereitete einen Verfassungsentwurf vor, welcher einer am 10. November 1846 in Lausanne zusammentretenden Synode vorgelegt, von dieser aber an eine neue Commission gewiesen wurde. Mitglied derselben war auch Binet. Gleichsam um die Geister auf die allgemeinen Grundsätze des schwierigen Werkes, an dem er zu arbeiten eingeladen war, besser vorzubereiten, setzte er sie im *Semour* auseinander. Er beschränkte dieselben auf drei. Erstens sollen die Laien nicht nur Mitglieder der Kirchenräthe werden können, und zwar die Mehrzahl in den letzteren bilden, sondern der Begriff des geistlichen Amtes selbst soll ein anderer werden und es soll verschiedene Ministerien neben dem der Predigt, verschiedene Minister neben der Geistlichkeit geben. Zweitens soll man, was die Bedingungen der Zulassung in die Kirche betrifft, die Formeln bei Seite lassen und sich mit der Thatsache der Seceffion und dem Bekenntnisse begnügen, welche der Akt des Beitrittes zu der letztern in sich schließt. (So, was die Gegenwart anbelangt. Die Zukunft wird für ihre eigenen Bedürfnisse sorgen). Drittens soll es eine Gesamt-, eine Kantonskirche geben, vorherrschen aber soll die Theilkirche, die Einzelgemeinde, ihre Unabhängigkeit und ihr eigenes Leben, in der Weise, daß so viel Freiheit stattfindet, als die Einheit erlaubt, und so viel Einheit, als die Freiheit zuläßt (vergl. *Liberté religieuse* etc. S. 627—637).

Die Commission begnügte sich nicht damit, den ihr zur Prüfung aufgegebenen Entwurf zu berichtigen, sondern machte eine neue Arbeit, welche im Februar 1847 der Synode vorgelegt wurde. Diese Arbeit bestand aus zwei Theilen: einem Entwurf zu einer Verfassung für die freie Kirche des Kantons Waadt und einem Berichte, welcher die Darlegung der Gründe des Entwurfs enthielt. Der von Binet und Chappuis abgefaßte Bericht legte ein besonderes Gewicht auf den Art. 1., der den Einzelkirchen den Vorrang über die Gesamtkirche gab; auf den Art. 5., der von den Mitgliedern eine ausdrückliche Beitrittserklärung forderte; auf den Art. 2., der das Glaubensbekenntniß enthielt und dem er eine gründliche Erörterung widmete. Diese Seiten über das Glaubensbekenntniß sind von Binet selbst geschrieben und „verbienen“, wie Scherer mit Recht bemerkt, „unter allen denen, welche von demselben Gegenstande“

handeln, klassisch zu werden“ *). Folgendes ist die Beweisführung des Verfassers, wie sie Scherer sehr gut zusammengefaßt hat: „Der Glaube der freien Kirche ist bekannt, denn die Art ihrer Entstehung zeigt hinlänglich, was sie glaubt. Das ist jedoch kein Grund, daß sie ihren Glauben als selbstverständlich nicht ausspreche; eine Kirche muß, gleich einem Christen, Freude daran finden, zu bekennen, was sie glaubt. Demnach schiene es natürlich, das Panier der helvetischen Confession, dieses alten Bekenntnisses der reformirten Kirche des Kantons Waadt, wieder aufzupflanzen. Aber die Commission war nicht dieser Ansicht. Die Bildung der freien Kirche ist eine neue Thatsache, und diese muß ihren eigenen Ausdruck finden. Ferner, wenn die Wahrheit unwandelbar ist, so doch nicht ihr menschlicher Ausdruck, und die Glaubensbekenntnisse des sechszehnten Jahrhunderts entsprechen den Bedürfnissen des neunzehnten nicht mehr genau. Sie sind zu theologisch, und zwar von einer zu gelehrten Theologie; sie sind zu polemisch, und zwar von einer zu ausschließlich mit der römischen Kirche beschäftigten Polemik; endlich gehören sie einer Zeit an, wo die Geistlichkeit die Kirche war. Als ein Werk der Theologen sind sie nicht und können nicht seyn der wahre Ausdruck des Glaubens der Gemeinden, und von dem Augenblicke an, wo man das Princip annimmt, nach welchem die Kirche ihren Sitz in der Gesamtheit ihrer Glieder, und nicht bloß in ihren Pfarrern hat, wird es unvermeidlich, die Glaubensbekenntnisse im Sinne dieses Principes zu verändern. Zu allen diesen Gründen nehme man hinzu, daß die helvetische Confession beschnitten worden ist; man ist stillschweigend übereingekommen, den liturgischen und disciplinaren Theil derselben zu verwerfen; manche haben die Anathemen weggelassen, und im Grunde befolgt sie Niemand mehr anders als von Weitem und im Großen. Nun muß aber ein Symbol aufrichtig seyn, und zu diesem Ende muß es sich auf die Hauptfachen beschränken. Der Schluß des Berichterstatters ist, daß die freie Kirche ihr eigenes Glaubensbekenntnis abfassen müsse. Dieses Bekenntnis soll populär seyn: Alles in demselben soll sich auf Jesum Christum beziehen. Nicht vergessend, daß die alte Dogmatik bei Männern, welche sonst von Herzen an den Heiland glauben, einige Stöße erlitten hat, soll das neue Symbol nur diejenigen Wahrheiten enthalten, vermöge deren man Christ ist, außerhalb deren man es nicht mehr ist; es soll die neue Kirche von keiner andern evangelischen Kirche trennen; Alles in demselben soll zum Herzen sprechen und sich in einer christlichen Seele leicht zum Hymnus und Lobgesang umwandeln; das Gedächtniß des Kindes soll es ohne Mühe behalten, und der Sterbende soll es noch in der Todesstunde wiederholen können.“

Folgendes ist nun das Bekenntnis, welches die mit diesen Grundsätzen einverstandene Commission der Synode vorschlug: „Die freie Kirche gehört durch ihre Lehren der evangelischen Kirche an, die im sechszehnten Jahrhundert ihren Glauben mit so bewunderungswürdigem Einklange in ihren symbolischen Büchern und insonderheit in der helvetischen Confession ausgedrückt haben. Sie bezeugt mit ihnen und mit ihren Vätern die Götlichkeit und die vollkommene Genugsamkeit der heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments und erkennt an, daß es im Zustande des menschlichen Abfalls nur Ein Mittel des Heils für die reinigen Sünder gibt, nämlich den Glauben an Jesum Christum, Gott geoffenbaret im Fleisch, einigen Mittler zwischen Gott und den Menschen und Hohenpriester des neuen Bundes, der dahingegeben ist um unserer Sünden willen und um unserer Gerechtigkeit willen auferweckt, der den Gläubigen und der Kirche durch den heiligen Gottesgeist, den er vom Vater sendet, alle zur Heiligung und zum Heile nothwendigen Gnaden mittheilt, und endlich die Macht hat, alle Diejenigen vollkommen zu erlösen, die sich Gott nahen durch Ihn.“

Die am 23. Februar 1847 zusammengetretene Synode nahm zwar die Principien des Entwurfes an, blieb ihnen aber bei den einzelnen Artikeln desselben nicht treu. Sie stellte z. B., im Widerspruche mit den Wünschen des Berichterstatters, die Gesamt-

*) S. dieses Stück in Liberté religieuse etc. S. 638—659.

Kirche den Einzelkirchen voran; sie strich die ausdrückliche Beitrittserklärung als Bedingung der Aufnahme in die Gemeinde; besonders aber wurde das Glaubensbekenntnis berichtigt und umgearbeitet und so eines hergestellt, das in der That, wie Binet sich ausdrückt, „weder die Einfachheit eines Gemeindebekenntnisses, noch die Fülle und systematische Strenge einer theologischen Formel hat“ *).

Man begreift, daß Binet Veränderungen, welche alle Principien einer Arbeit, an die er große Hoffnungen geknüpft hatte, umstürzten und die ganze Oekonomie derselben zerstörten, schmerzlich empfand. Durch eine schon sehr angegriffene Gesundheit verhindert, an den Arbeiten der Versammlung Theil zu nehmen, mischte er sich indirekt durch einen Artikel der Réformation unter der Form eines „Schreibens an ein Mitglied der Synode“ in die Verathungen. In demselben hob er zwar mit Mäßigung, aber mit Kraft die soeben bezeichneten Mängel hervor (s. Liberté religieuse etc. S. 660—674). Inzwischen schritt die Synode zu einer zweiten, dann zu einer dritten Verhandlung und schloß ihre Arbeiten am 12. März. In einem gleich darauf geschriebenen Briefe spricht Binet die Ueberzeugung aus, daß, Alles erwogen, in der Verfassung keine evangelische Wahrheit im Geringsten verletzt und nichts in den Verfügungen, aus denen sie besteht, weder mittelbar noch unmittelbar mit der Entwicklung des geistlichen Lebens, d. h. mit dem einzigen Zweck der kirchlichen Institution, unverträglich sey; setzt aber — obgleich in der Schlußverathung mehrere der von ihm verlangten Aenderungen genehmigt worden waren — dennoch hinzu: „Ich muß freilich gestehen, daß weder die Schlussarbeit, noch der Entwurf selbst sich bis zu dem Ideal erheben, das ich mir nach meinen christlichen Begriffen von dem, was eine evangelische Kirche seyn soll, gebildet hatte. Man hat kirchliche Wahrheiten, in denen das äußerste Alter die äußerste Neuheit ausmacht, schwächern berührt und nur mit äußerster Zurückhaltung bestätigt.“ (Vgl. Scherer a. a. O. S. 172—174).

Wie bereits bemerkt, hatte Binet im Mai 1845 seine theologische Professur niedergelegt. Einige Wochen nachher wurde er auf den Lehrstuhl der französischen Literatur berufen, auf welchem er schon seit anderthalb Jahren seinen Freund Monnard vertreten hatte und der durch dessen Rücktritt erledigt worden war. Er hatte ihn nur kurze Zeit inne. Die Regierung wollte in allen Gebieten, namentlich aber in dem des öffentlichen Unterrichts, treu ergebene Anhänger der neuen Ordnung der Dinge. Dieser Ansicht gemäß wurden durch ein neues Schulgesetz (November 1846) alle Lehrer an den weiteren Schulen einer Bestätigung unterworfen; die Realschule, das Gymnasium und die Akademie wurden als neue Anstalten, und folglich die früheren Lehrer als entlassen betrachtet. An die letztere, die bei ihrem damaligen Bestande dem Radikalismus ganz

*) S. Liberté religieuse u. s. w. S. 660.

Ergänzend fügen wir bei, daß das Bekenntnis, welches die Synode annahm, immerhin ein sehr kurzes genannt werden muß. Es ist nicht doppelt so groß als der soeben angeführte, älteste compendiose Entwurf der Commission. In den ersten Passus ist das aufgenommen, daß die freie Kirche der apostolischen und anderen Kirchen angehört, welche sich zu der Lehre vom Heile aus Gnade bekannt haben, insbesondere zu den evangelischen Kirchen, die im 16. Jahrhundert u. s. w. Im Folgenden herrscht offenbar die Absicht, das Bekenntnis an das apostolische Symbol anzuschließen. Binet tabelte nun, daß anstatt „Göttlichkeit und vollkommene Genugsamkeit der Schrift“ u. s. w. gesagt wird: vollkommene Genugsamkeit und Autorität der Schrift u. s. w. Er ist nicht zufrieden mit dem Sage, womit das eigentliche Glaubensbekenntnis anhebt: „Sie (die freie Kirche) bekennet sich zum Glauben an Einen Gott, den Vater, den Sohn und den heiligen Geist.“ Er findet diese Anführung der Trinität abstrakt, von rein spekulativer Form, und wünscht, daß man sich mit dem Passus über die Offenbarungstrinität, wie er im Entwurf der Commission steht, und der übrigens auch im Synodalbekenntnis nicht fehlt, begnügt hätte. Wenn im Synodalbekenntnis nach den Worten: Gott geoffenbart im Fleisch, steht: wahrer Gott und wahrer Mensch, so findet Binet diese Bestimmung ganz und gar überflüssig, u. s. w. Der tiefere Grund, warum Binet mit dem Synodalbekenntnis nicht zufrieden war, möchte wohl in seiner bedeutend theologischen Richtung zu suchen seyn, die der Verfasser später treffend charakterisirt hat.

besonders lässig war, wurde fast keiner derselben mehr berufen. Aber nur bei Einem gab der Staatsrath den Grund an: bei Binet. Man warf ihm vor, er besuche die außerhalb der Nationalkirche gehaltenen religiösen Versammlungen.

Schon seit einiger Zeit sah Binet ruhig einer Entsetzung oder einem freiwilligen Rücktritt entgegen. Er hatte sich vorgenommen, wenn ein solcher Fall eintreten sollte, ein paar Jahre keine Stelle anzunehmen, sondern sich mit seiner Familie aufs Land zurückzuziehen und eine Anzahl literarischer Projekte, die ihm längst am Herzen lagen, auszuführen. Er wollte einige seiner Collegien ausarbeiten, z. B. die praktische Philosophie des Christenthums und die Pastoraltheologie; er nahm sich vor, seine Stücke über Pascal und seine „evangelischen Studien“ zu sammeln; er sprach bisweilen von einer Apologie des Christenthums, von einer neuen Uebersetzung der *Imitatio Christi* mit Vorrede und Anmerkungen, von einer Auswahl aus Bossuet's Predigten; er hatte schon mit einem Buchhändler einen Accord getroffen, betreffend die Herausgabe einer Geschichte der französischen Literatur in zwei Bänden; sogar eine Grammatik gedachte er zu schreiben. Allein diese Zeit der Freiheit und der Ruhe sollte ihm nicht zu Theil werden. Nach der Entsetzung der Professoren wandten sich die auf diese Art ihrer Lehrer beraubten Studirenden sogleich an diese mit der Bitte, ihnen noch einige Zeit ihre Vorlesungen fortzusetzen. Binet fand, es sey jetzt nicht der Augenblick, diese jungen Leute zu verlassen. Obgleich er sehr der Ruhe bedurfte und sich darnach sehnte, nahm er seine Vorlesungen über Literatur in einem Privatlokal wieder auf und begann mit den Studirenden der Theologie eine religiös-theologische Erklärung einiger Kapitel des Evangeliums Johannis. Noch mehr. Die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit höherer Bildung des weiblichen Geschlechts und insbesondere der Wunsch, den jungen Waadtländerinnen, welche alljährlich in großer Zahl als Lehrerinnen ihr Brod in der Fremde suchen müssen, ein Mittel zu verschaffen, sich auf ihren Beruf besser vorzubereiten, hatte ihn bewogen, aus allen Kräften die Gründung einer höhern Mädchenschule in Lausanne zu bewirken. Er führte den Vorsitz in dem Comite derselben. Im Jahre 1846 befand sich die Anstalt in ökonomischer Verlegenheit und er hielt nun zum Besten derselben eine Reihe Vorlesungen für Damen.

Ueberhaupt war seine Thätigkeit größer als jemals; er widerstand allen Vorstellungen der Seinen. Seit sechsundzwanzig Jahren war er, mit kurzen Unterbrechungen, immer leidend. Gerade in der letzten Zeit war ein Schein von Gesundheit für ihn zurückgekehrt; aber es war nur ein Schein; unmittelbar vor Weihnachten erkrankte er wieder ernstlich und war bald so schwach, daß er sein Bett fast nur noch verließ, um seine Vorlesungen zu halten, worauf er sich immer sogleich wieder hinlegen mußte. Aber auf seinem Lager fuhr er fort, zu schreiben und zu diktiren. Endlich sah er sich gezwungen, die drei angefangenen Collegien auszusagen. Seine letzte Vorlesung vor den Studirenden der Theologie hielt er am 28. Januar. Er hatte zum Texte gewählt Joh. 17, 4. und schloß mit den Worten: „Möchten wir Alle uns mit Recht diese Worte aneignen und am Ende unsers Lebens im tiefsten Gefühl unserer Abhängigkeit zu dem Vater unseres Herrn Jesu Christi, der auch unser Vater ist, sagen dürfen: Ich habe dich verklärt auf Erden und vollendet das Werk, das du mir gegeben hast, daß ich es thun sollte.“ — In der Folge hatte er noch einzelne leichtere Augenblicke und einmal schien er sich zu erholen; er konnte sich einen Theil des Tages außer dem Bette aufhalten und zur Abwechslung arbeiten. Sein Geist zeigte nicht die geringste Abnahme. Obgleich er sich sehr krank fühlte, hoffte er doch auf seine Wiederherstellung und machte Pläne zu neuen Arbeiten. Am 19. April brachte man ihn nach Clarens. Auch hier fuhr er fort, an seine Arbeiten zu denken, zu lesen und sich vorlesen zu lassen. Erst während der letzten acht Tage überzeugte er sich allmählich, daß sein Ende herannahe. Samstags den 1. Mai ließ er drei seiner vertrautesten Freunde zu sich kommen, um ihnen seine letzten Willensverfügungen zu eröffnen. Die Nacht vom Sonntag auf den Montag war sehr schmerzhaft. Die beiden letzten Tage war er zu schwach, um viel zu

reden. Uebrigens sprach Jemand, der ihn genau kannte, die Ueberzeugung aus, Binet habe sich absichtlich jener Worte enthalten, die man auf den Lippen eines Sterbenden sammelt und anführt. Die einzigen, die man von ihm aufbewahrt hat, sind Bezeugungen der Liebe und Ausdrücke der Demuth. Als einer seiner Freunde ihm sagte, daß man viel für ihn bete, erwiderte er: „Man kann kaum für ein unwürdigeres Geschöpf beten.“ Ein anderes Mal hat er um Verzeihung für alle Aergernisse, wie er sich ausdrückte, die er durch seine Ungebild und Unvertragsamkeit gegeben habe. Seinem Sohne ließ er sagen, er sollte in der Liebe Jesu Christi ausharren, da er ihn gefunden habe.— Am Montag Abend schien er sich besser zu befinden und man faßte ein wenig Hoffnung. Seine Gattin und ein Freund wachten bei ihm. Während jene, beruhigt und sehr ermüdet, eingeschlafen war, las ihm der Freund das hochpriesterliche Gebet vor. Bei den Worten: „Ich habe dich verkläret“, sagte er: „Ich hatte geglaubt, Gott um Verlängerung meines Lebens bitten zu müssen, um ihn mehr zu verklären, als ich es bis jetzt gethan habe“; und als der Freund für ihn beten wollte, sagte er zu ihm: „Bitten Sie für mich um alle Gnaden, selbst um die allereinfachsten.“ Um 1 Uhr Morgens wurde sein Athem gehemmt und er hatte Bedängstigungen. Diese dauerten fort, jedoch ohne großen Kampf. Als Jemand eine Frage an ihn richtete, sagte er: „Ich kann nicht mehr denken.“ Das waren seine letzten Worte.— Er entschlief ohne eigentlichen Todeskampf am 4. Mai 1847, Morgens 5 Uhr. Mehrere hundert Personen strömten von Bevey, von Lausanne und selbst von Genf herbei, um dem geehrten und geliebten Manne die letzte Ehre zu erweisen. Ein von seinen Freunden errichtetes Denkmal bezeichnet seine Ruhestätte auf dem Kirchhofe von Clarens, in einer der schönsten Gegenden der Welt.

Binet hinterließ eine Gattin, die noch lebt, und einen Sohn, der im Jahre 1859, neununddreißig Jahre alt, an einer schweren Krankheit, an der er seit langer Zeit gelitten hatte, starb; seine einzige Tochter war 1838, achtzehn Jahre alt, gestorben.

Nach dieser Darstellung des äußern Lebensganges, sowie der kirchenpolitischen Ansichten Binet's, können wir dazu übergehen, ihn auch von andern Seiten, nach denen er hier in Betracht kommt, in's Auge zu fassen. Vor Allem ist er als Theologe zu würdigen.

Wenn wir Binet einen Theologen nennen, so ist es vielleicht nicht unnöthig, eh in Einzelnes eingegangen wird, mit zwei Worten anzudeuten, wie das gemeint ist. Und hier muß nun sogleich bemerkt werden, daß Binet kein Theologe im technischen Sinne des Wortes ist. Er hat nämlich keine Werke geschrieben, durch welche die theologische Wissenschaft bereichert worden wäre; die weiterhin zu besprechenden, aus seinem Nachlasse herausgegebenen Bücher sind, wie viele tiefe und fruchtbare Gedanken sie auch enthalten, in wissenschaftlicher Beziehung zu mangelhaft, als daß ihnen diese Bedeutung zukommen könnte. Zu einem Theologen im herkömmlichen Sinne fehlte ihm die strengere und umfassende gelehrte Bildung, namentlich ein methodisches Studium der Philosophie, der Geschichte, der Exegese und Kritik. Auch war Binet sich wohl bewußt, was ihm in dieser Hinsicht abging, und sprach oft sein Bedauern darüber aus, daß es ihm nicht vergönnt gewesen, die Lücken in seiner Bildung auf einer deutschen Universität auszufüllen. Dennoch ist man einmal gewöhnt, von Binet als Theologen und von einer Binet'schen Theologie zu reden, und das mit Recht, sofern es in der Theologie nicht bloß auf Gelehrsamkeit, sondern auf Principien, nicht bloß auf die wissenschaftliche Form, sondern auf die gestaltende Kraft und auf die Methode ankommt. Binet hat die theologische Wissenschaft nicht gefördert durch gelehrte Werke oder durch irgend eine systematische Construction, er hat weder ein ganzes theologisches System aufgestellt, noch etwa eine Dogmatik geschrieben; aber er hat eine neue Richtung eingeschlagen, ein Princip angedeutet, eine Methode eingeführt und dadurch zur Umgestaltung der Theologie des französischen Protestantismus mächtig beigetragen. Daneben hat er in seinen Schriften auch manche Elemente niedergelegt, die zum Aufbau eines theo-

gischen Systems verwendet werden können. Die Form, in der er, ohne es zu beabsichtigen oder die Tragweite seines Gedankens zu ermessen, dieß gethan hat, ist, abgesehen von seinen schon besprochenen kirchenpolitischen und den zur praktischen Theologie gehörigen Schriften, theils die ascetisch-rhetorische, theils die der Recension, des Artikels, der Abhandlung. Binet's „Theologie“ findet sich also nirgends beisammen und zu einem Ganzen vereinigt, sondern zerstreut oder angewandt in seinen zahlreichen Schriften: in der Pastoraltheologie, der Homiletik u. s. w., in Predigten und Textstudien, in den erwähnten Schriften über Religionsfreiheit u. s. w., in mehreren Bänden über französische Literatur, in zahlreichen populär-wissenschaftlichen Artikeln über theologische, philosophische, historische, politische, pädagogische und andere Gegenstände. Wir müssen uns hier damit begnügen, die in diesen Schriften zu Tage tretenden theologischen Grundideen, in denen eine neue Richtung, Princip und Methode einer neuen Theologie enthalten sind, sowie einige specielle, seine Anschauungsweise charakterisirende Gedanken hervorzuheben. Wir werden dabei Manches als Binet eigenthümlich bezeichnen, was es, vom Standpunkte der deutschen Theologie aus betrachtet, nicht ist; allein unsere Absicht ist, an seiner theologischen Denkweise besonders Dasjenige hervorzuheben, was er, so weit sich dieß erkennen läßt, nicht unmittelbar anderswoher empfangen, wodurch er sich von der vor ihm im französischen Protestantismus im Großen und Ganzen herrschenden Theologie unterscheidet und einen regenerirenden Einfluß auf dieselbe ausgeübt hat. Zu diesem Ende müssen wir vorerst mit zwei Worten seine theologische Entwicklung von dem Momente seiner oben erwähnten Umwandlung an und namentlich sein Verhältniß zur „Erweckung“ berühren.

Binet war, wie oben gezeigt ist, durch die „religiöse Erweckung“ angeregt worden. Die Predigt der Erweckung war eine Aufforderung zur persönlichen Bekehrung durch das Evangelium der Gnade, ein Dringen auf individuellen, lebendigen Glauben. Dieselbe hatte in den ersten Zeiten bei den meisten Predigern einen einfachen, biblisch-praktischen Charakter und wandte sich vor Allem an Herz und Gewissen der Zuhörer. Allein schon im Anfange der Bewegung zeigte sich bei gewissen Vorkämpfern derselben auch eine dogmatistrende Tendenz, die dialektische Methode des Calvinismus und der im 17. Jahrhundert in die Theologie eingebrungene Intellektualismus. Diese Richtung gewann später die Oberhand über das Element der Innerlichkeit und Unmittelbarkeit, welches in der ersten Periode der Erweckung vorgeherrscht hatte. Von manchen Erweckungspredigern wurde die calvinische Prädestinationslehre auf der Kanzel und in Schriften mit aller Schärfe vorgetragen, während sie z. B. in der Lehre von der heiligen Schrift, von der Rechtfertigung, vom Abendmahl das von dem Reformator betonte mythische Element immer mehr fallen ließen.

Es ist bereits erwähnt worden, daß Binet bei der ersten Berührung mit der Erweckung sich mehr abgestoßen als angezogen fühlte. Was ihn abstieß, war nicht sowohl die von derselben verkündigte evangelische Wahrheit, als die schroff calvinische, durch die Behandlung einzelner Prediger noch schroffer hervortretende Form, in der sie verkündigt wurde. Als er später durch Gottes Gnade zum persönlichen Glauben an Christum gelangte, nahm er die evangelischen Grundwahrheiten, welche den Inhalt der neuen Predigt bildeten, vollständig in sich auf, aber die von einzelnen Beförderern der Bewegung vertretene specifisch calvinische, ja ultracalvinische Dogmatik wies er auch jetzt von sich. Dieß ist der Standpunkt, den er z. B. in seinen im Jahre 1831 erschienenen Discours einnimmt, in denen er sich überhaupt in nähere dogmatische Bestimmungen wenig einläßt. Dagegen erkennt man schon in diesen Reden die Vorliebe des Verfassers für psychologische Betrachtung der religiösen Wahrheit, sein vorwiegendes Interesse für die subjektive Aneignung des Heils. Und diese subjektive Richtung schlug er von da an immer entschiedener ein. Dadurch aber entfernte er sich, ohne sich von dem religiösen Kerne der Erweckung zu trennen, immer mehr von ihrer Theologie. Er selbst wurde sich des zwischen dieser und seiner eigenen Anschauungsweise bestehenden Gegen-

sages immer deutlicher bewußt. Wir haben gesehen, wie er in seiner Lausanner Auftrettsrede unter Anderem den Mangel des subjektiv-ethischen Elementes in der Predigt der Erweckung, sowie den Gang zu einer intellektualistischen Betrachtungsweise rügte, und diese Opposition gegen eine Richtung, in der er eine Hauptursache des ungenügenden Erfolges der erneuten Predigt des Evangeliums erkannte, setzte er bis an sein Ende fort. Er that dieß freilich, gemäß seinem Bedürfnisse, aufzubauen statt umzustürzen, mehr indirekt als direkt. Doch fühlte er sich gedrungen, hin und wieder auch einen offenen Vorwurf an die Erweckung zu richten, und noch in seinen letzten Lebenstagen wurde ein solcher die Veranlassung, daß er sich unumwunden zu der Opposition, die er seit längerer Zeit der Erweckungstheologie gemacht, bekannte und zugleich die Mängel, die er an derselben fand, deutlicher bezeichnete. Er hatte ihr Antinomismus vorgeworfen. Ein Anhänger jener Theologie erwiederte, indem er ihn des Arminianismus oder Semipelagianismus beschuldigte. Binet antwortete, indem er, ohne seine Anklage zurückzuziehen, der waadtländischen Erweckung vorwarf, sie habe die vom Evangelium ausdrücklich bekräftigten Momente der Verpflichtung, des Zeugnisses des heiligen Geistes und des Fortschrittes zu wenig betont, den Antheil der subjektiven oder inneren Seite im Heilswerke zu gering gemacht u. s. w.*).

Wie bekanntlich die Gestaltung der Lehre in einer gewissen Zeit oder Persönlichkeit durch die Opposition bedingt ist, so erklären die vorstehenden Bemerkungen über Binet's Verhältniß zur Erweckung einigermaßen, warum er die bezeichnete Richtung einschlug. Der eigentliche Erklärungsgrund liegt aber, wie wir in der Folge sehen werden, tiefer.

In dem Bisherigen ist die Tendenz der Binet'schen Theologie im Allgemeinen angedeutet; wir müssen sie nun aber genauer charakterisiren.

Schon im ersten Theile dieser Arbeit ist darauf hingewiesen worden, welche große Bedeutung die Idee der Individualität in Binet's Auffassung der Kirche und des Staates, sowie des Verhältnisses zwischen diesen beiden Sphären hat. Binet hat da aber nur auf ein besonderes Gebiet einen Begriff angewandt, der für seine Anschauungsweise überhaupt von entscheidender Bedeutung ist und durch den auch seine religiöse und theologische Betrachtungsweise in hohem Grade bedingt wurde. Ehe wir daher Binet's „Theologie“ charakterisiren, müssen wir seine Ansichten über jenen Grundbegriff, auf welche früher, ohne die Darstellung seines äußern Lebensganges u. s. w. zu lange zu unterbrechen, nicht speciell eingegangen werden konnte, hier näher darlegen und dabei zugleich noch ein paar Punkte berühren, die mit der Idee der Individualität in ungetrenntem Zusammenhange stehen und ohne deren Erwähnung die Darstellung von Binet's Auffassung derselben einseitig und unvollständig wäre.

Es ist bekannt, wie auch Schleiernacher, mit dessen Anschauungsweise, wie wir im weiteren Verlaufe dieser Arbeit erfahren werden, die Binet'sche so manche Verwandtschaft hat, schon in den Monologen die Eigenthümlichkeit betonte und welche umfassende Stellung er ihr in seinem System der philosophischen Ethik gab, so daß man versucht seyn könnte, hier den unmittelbaren Einfluß des großen Theologen auf den ersteren zu erkennen. Allein es kann mit ziemlicher Bestimmtheit angenommen werden, daß dieß nicht der Fall ist, da Binet die Schriften Schleiernacher's wohl nie und am wenigsten damals, als er anfang, ein großes Gewicht auf jenen Begriff zu legen, studirt hatte. Ohne dieß hatte die Hervorhebung des Begriffes der Individualität durch beide ursprünglich ein verschiedenes Motiv. Wie dem auch sey: Binet wurde durch seine eigene stark ausgeprägte Eigenthümlichkeit, durch seine innere christliche Erfahrung, durch Beobachtung Anderer, durch besondere Umstände und Erscheinungen, welche die Freiheit und Selbstständigkeit des Einzelnen in Anspruch nahmen oder aber verletzten, auf die hohe Bedeutung der Individualität geführt, durch das Studium des Christenthums in

*) Vgl. Liberté religieuse etc. S. 678; Réform. au dix-neuvième siècle, 25. Mars 1847.

der Ueberzeugung von ihrer Wichtigkeit befestigt und zu bestimmterer Ausgestaltung eines Begriffes veranlaßt, den er allerdings im allgemeinen Sprachgebrauche vorfand. Insbesondere war es die ganz von dem individuellen Leben ausgehende Erweckung in seinem Heimathlantone, die durch sie hervorgerufenen, die Freiheit und Selbstständigkeit des Individuums beeinträchtigenden Verfolgungen, weiterhin das immer furchtbarere Vordringen des die Persönlichkeit und Individualität hassenden Pantheismus, sowie hinwieder der auch in ihm lebende Geist unserer das Recht freier Individualität zurückfordernden Zeit, was mächtig dazu beitrug, ihn immer mehr von der tiefgreifenden Bedeutung dieser Idee zu überzeugen und ihn zu bewegen, derselben eine ausgedehnte Anwendung zu geben.

Binet hat, so weit wir uns hierüber ein Urtheil erlauben dürfen, das Wesen der Individualität im Allgemeinen richtig erfaßt. „Die Individualität“, sagt er unter Anderem, „von der wir reden und die allein diesen Namen verdient, ist diejenige, durch welche ein Mensch, den allgemeinen Zügen nach allen Wesen seiner Gattung ähnlich, doch nur sich selbst genau gleich, das, was Allen gemein ist, sich aneignet und in sittlicher und intellektueller Beziehung das Recht hat, „ich“ zu sagen.“ (*L'éducation, la famille et la société*, S. 468). Die Individualität ist für ihn nicht, wie für den Pantheismus, eine Unvollkommenheit, sondern das Mittel, um der Vollkommenheit entgegen zu gehen. Sie ist die kräftigste Triebfeder der Hervollkommenung; „denn die wahre Kraft jedes Menschen, sein sittliches Mark liegt in dem, was er Individuelles hat.“ Unsere Individualität ist auch nicht etwa eine Folge der Sünde: „sie ist allerdings die Individualität sündiger Geschöpfe; aber wenn uns die Sünde die Individualität gelassen hat, so ist dieß das einzige Gute, was sie uns gelassen hat; die Wirkung der Sünde besteht vielmehr darin, sie geschwächt zu haben; sie ist an sich nichts Böses; das Uebel ist nur, daß sie schwach, ja sehr oft gar nicht vorhanden ist, und der Ruhm des Evangeliums besteht darin, in den Einen sie zu stärken, in den Anderen, und zwar der Mehrzahl, sie zu erwecken, in Allen aber sie zu läutern“ (a. angef. D. S. 473). „Die Individualität ist die Grundlage unseres eigenen Werthes; denn damit wir etwas sehen, müssen wir überhaupt zuerst sehn; oder, mit anderen Worten, müssen unsere Eigenschaften unser sehn“ (*Etudes sur Blaise Pascal*, S. 103 f.). „Individualität ist Menschesein, ist Leben. Wer nicht ein individuelles Leben lebt, lebt nicht wirklich und bietet den betrogenen Blicken nur das Scheinbild eines menschlichen Wesens dar. Er vertritt seine Bestimmung, denn er bringt sein Daseyn zu wie ein Schatten ohne Wirklichkeit; die Gesellschaft lebt an seiner Statt kraft einer Vollmacht, die er sich hat entreißen lassen. Er duldet es, daß sie die Verbindungen abschneidet, welche der Schöpfer des Menschen zwischen ihm selbst und seinem Geschöpfe veranstaltet hatte; denn nicht mit der Gesellschaft, sondern mit dem Individuum steht Gott in Verbindung, und fällt das Individuum weg, so findet Gott, wenn ich mich so ausdrücken darf, Niemanden, an den er sich wenden kann“ (*L'éducation etc.* S. 471 f.). „Wie wollt ihr Menschen bekommen, wenn ihr nicht zuerst wieder Individuen bildet? Die Individualität verweisen ist so viel, als die Menschheit, die menschliche Wirklichkeit verweisen. Der Gesellschaft Individuen zurückgeben, ist so viel, als ihr Menschen zurückgeben. In der That ist der Mensch nur unter der Bedingung Mensch, daß er selbst ist. Durch das, was er Eigenthümliches hat, liebt, glaubt und gehorcht er“ (*Somour* Bd. 5. S. 138). Insbesondere ist, nach Binet, die Individualität ein wesentliches Element der Religion, des Christenthums: „Wenn der Mensch, wie man es gesagt hat, ein religiöses Wesen ist, so ist er es nur unter der Bedingung, daß er individuell sey, da die Religion nichts Anderes ist, als ein Verhältniß zwischen dem höchsten Ich und dem Ich eines Jeden von uns“ — „Jesus Christus hat das Princip der Individualität gelehrt, indem er es schuf oder, wenn man will, indem er es in Freiheit setzte. Er hat es in die Welt hineingelegt, indem er es in die Religion legte, von wo aus es in alle Gebiete des Lebens überging“ (*L'éducation etc.* S. 315. 448). „Das Evangelium richtet sich an die Individuen. Es wirft sein Wort nicht einem ab-

kräften, negativen, durch die Gedanken aller neutralisirten Menschen hin, sondern dir, mir, ihm, Jedem, wie die Natur ihn macht und gibt. Jeder Mensch wird in dem, was er Eigenes und Ausschließliches hat, bei Seite genommen; von ihm selbst und von ihm allein ist die Rede, wie wenn er ganz allein auf der Welt, wie wenn er die ganze Menschheit wäre. Um Christen zu werden, müssen wir zuerst wir selbst seyn. Um Christen zu machen, will Gott zuerst Menschen finden“ (*Essais de philosophie morale et de morale religieuse*, S. 153). „Der Mensch verliert sich in jedem Sinne des Wortes, wenn er den individuellen Charakter aufgibt; denn wenn auch die Individualität nicht das Heil, noch das Unterpfand des Heiles ist, so ist sie doch die unerläßliche Bedingung desselben. Es gibt kein religiöses Leben, mithin auch kein Heil ohne die Individualität, und der Glaube, der uns zu Gott zurückführt, beginnt damit, uns zu uns selbst zurückzuführen. Man muß Mensch seyn, um Christ zu werden“ (*L'éducation etc.* S. 472).

Es ist nicht nöthig, hier weitläufig auf die Bedeutung aufmerksam zu machen, welche dem Princip der Individualität für manche Gebiete der Wissenschaft überhaupt, insbesondere aber für das Gebiet der Religion, der Kirche und der Theologie zukommt. Binet aber hat das große Verdienst, dieses Princip durch seine klare, energische und beharrliche Hervorhebung desselben im französischen Protestantismus zur Anerkennung gebracht zu haben. Er selbst beschränkte sich zwar darauf, dasselbe im religiösen und kirchlichen Leben geltend zu machen. Und auch hier war er nicht der erste; denn vor und unabhängig von ihm war dieß schon durch die von England ausgehende Erweckung geschehen, die nicht nur das ganze christliche Leben, sondern auch die kirchlichen Formen auf das Princip der Individualität gründete. Doch geschah dieß theils ohne klares Bewußtseyn über das letztere, theils fehlte es an einer theoretischen Begründung desselben. Binet gab beides und erhob zugleich, wie früher gezeigt worden, die Individualität zum wirklichen Princip der kirchlichen Organisation. So ist er zwar weder der Vater des religiösen Individualismus, der vielmehr in neuerer Zeit ein Produkt der Reformatoren, vor Allem Luther's, ist, noch des kirchlichen, dessen Geschichte mit dem protestantischen Sittenwesen im Zusammenhange steht, wohl aber der eifrige Beförderer und wissenschaftliche Begründer dieses zweifachen Individualismus. So ging denn auch all sein Streben als Prediger und Schriftsteller dahin, lebendigen, individuellen Glauben zu wecken, und es war, wie wir gesehen haben, eine Hauptaufgabe seines Lebens, in allen die Kirche betreffenden Fragen dem Princip der Individualität den Sieg zu verschaffen.

Hier bietet sich nun aber unter Andern die Frage dar, was Binet denn bei dieser starken Betonung der Individualität aus jenem andern Elemente der menschlichen Natur, der Sociabilität, machte? mit anderen Worten: wie er sich das Verhältniß zwischen dem Individuum und der Gesellschaft, resp. zwischen dem Individuum und der Kirche, die ihm die religiöse Gesellschaft (nicht „Gemeinschaft“, was bekanntlich ein ganz anderer Begriff) ist, dachte? Binet hat sich natürlich mit dem allgemeinen Gegensatz von Individuum und Gesellschaft viel beschäftigt, und wir müssen hier gerade auch, was diesen Punkt betrifft, auf die nähere Ausführung in seinen Schriften verweisen. (Man vergleiche besonders seine Abhandlung über den Socialismus). Hier nur so viel: Binet erkannte das Element der Gesellschaftlichkeit mit aller Entschiedenheit an und wies ihm in der Religion wie im ganzen Leben seinen Antheil zu, nur ging er nicht von der Gesellschaft zum Individuum, sondern von dem Individuum zur Gesellschaft (vgl. auch *Chrétien évangel.* 1861. S. 75 f.). „Wenn man“, sagt er, „zwischen dem Individuum und der Gesellschaft vernünftigerweise einen Widerspruch aufstellen könnte, so würden wir keinen Anstand nehmen, zu sagen, das Individuum sey edler, als die Gesellschaft. Das will aber gewiß nicht sagen, ein Einziger sey Allen vorzuziehen, sondern nur, die Gesellschaft sey für den Menschen gemacht worden, der Mensch aber, wenn man will, der menschliche Geschöpf, die menschliche Natur sey der Zweck der Gesellschaft, ohne mehr

der einzelne Mensch sich weder entwickeln noch vervollkommen, noch folglich Gott nahen kann. Die Gesellschaft ist ferner für jeden Menschen ein seiner Thätigkeit gegebener Schauplatz, eine seinen Tugenden dargebotene Gelegenheit, eine seiner Selbstsucht entgegen gesetzte Schranke, eine ihm gemachte Offenbarung von mehreren Gesetzen seiner Natur. Das Bewundernswürdige dabei ist, daß er desto mehr Herr seiner selbst ist, je mehr er sich seinen Brüdern hingibt, daß er desto freier ist, je geselliger er ist, daß er desto mehr empfängt, je weniger er fordert, und endlich, daß er desto mehr er selbst ist, je weniger er sich angehört. Weit entfernt, sich zu hindern, unterstützen die menschliche Persönlichkeit und die Gesellschaft einander. Die Pflicht ist der Durchschnittspunkt beider Kräfte. Die Individualität und die Sociabilität wachsen mit einander und vervollkommen sich gegenseitig in der Erfüllung und im Dienste der Pflicht. Jedes der einen gebotene Opfer ist ein Verlust für die andere“ (Semour Bd. 15. S. 94). „Es verhält sich“, sagt Vinet anderswo, „mit der in's Leben der Religion oder des Denkens verflochtenen Seele wie mit einem auf die Wogen geschleuderten und mitten durch den Ocean die Ufer einer neuen Welt suchenden Fahrzeug. Dieser Ocean ist die religiöse oder auch die bürgerliche Gesellschaft. Sie trägt uns, wie der Ocean, als eine flüssige Masse, auf welcher das Fahrzeug nach seinem Willen Furchen zieht, ohne irgendwo Fuß zu fassen. Der Ocean trägt das Fahrzeug, aber er kann es auch verschlingen und verschlingt es wirklich bisweilen. Die Gesellschaft verschlingt uns noch öfter, aber sie trägt uns doch, und wir können nicht an's Ziel gelangen, ohne von ihr getragen zu werden; denn sie ist dem Meere gleich, welches, weniger flüchtig als die Luft und weniger dicht als die Erde, uns gerade im rechten Maße nachgibt und im rechten Maße Widerstand leistet, um unsern Lauf zu dem gewünschten Ziele aufrecht zu erhalten, ohne ihn zu hemmen. Unser Ziel ist nicht der Grund des Meeres, sondern das Ufer. Indem wir diese tiefen Gewässer durchfurchen, müssen wir uns hüten, in ihren Tiefen zu verschwinden. Es ist genug, wenn wir dem Elemente, welches uns trägt, den Kiel unsers Fahrzeuges überlassen. Man kann auf dem Ocean der Gesellschaft wie auf dem Ocean des Erdballes untergehen, und es wäre unnütz, angeben zu wollen, auf welchem der beiden die Schiffbrüche häufiger sehen. Das Fahrzeug, das ein Jeder von uns bernfen ist zu lenken und zu erhalten, ist die Individualität . . . Ich bewundere also das Fahrzeug und den Ocean, allein ein Anderer, nicht ich, sammelt und mißt die Wogen des großen Abgrundes, mein Fahrzeug aber ist mein. Noch mehr! Der Ocean ist für das Fahrzeug geschaffen, nicht das Fahrzeug für den Ocean; die Hauptsache, der Zweck ist, daß das Fahrzeug lande, d. h. daß das menschliche Individuum, welches allein in unmittelbarer Beziehung zu Gott steht und der eigentliche Gegenstand seines Schöpfungswerkes ist, seine Bestimmung erfülle; die Gesellschaft wirkt dazu mit, indem sie den Menschen trägt, aber er ist unterschieden von der Gesellschaft, er darf sich nicht mit ihr vermengen, und wehe ihr wie ihm, wenn sie ihn verschlingen sollte!“ (L'éducation etc. S. 465. 467).

Bei der ganz außerordentlichen Bedeutung, welche die Individualität für Vinet hatte, begreift man, warum die Geltendmachung der Rechte des Gewissens, in welchem jene vor Allem ihren Sitz hat, eine so wichtige Stelle in seinem Leben einnimmt. „Aber“, so sagt mit Recht ein Recensent im *Chrétien évangélique* (1861. S. 76), „wie kräftig Vinet die völlige Unabhängigkeit des Gewissens auch zurückfordert, so hat er sich vielleicht doch noch mehr in den von ihm geltend gemachten Motiven, als in der Wahl des Princips selbst, originell gezeigt. Schon vor ihm hatten Andere die Religionsfreiheit zurückgefordert, aber Wenige hatten sie unter demselben Gesichtspunkte dargestellt, Wenige sie zur Freiheit des Gehorsams gemacht. Vinet will den Gläubigen von jeder Hemmung, wie von jeder Verführung frei machen, damit er rückhaltslos Gott gehorchen könne.“ „Die Freiheit“, sagt Vinet, „ist nur der Anfang des Werkes, das Fußgestell der Bildsäule, die Grundlage und Bedingung des Gehorsams. Die Freiheit ist das Mittel; der Gehorsam des Herzens und Willens ist der Zweck; die Freiheit ist

nothwendig, um zu gehorchen; außerhalb der Freiheit existirt der Gehorsam nicht mehr, ja das Wort selbst ist nicht mehr anzuwenden . . . Es sind dieß zwei Wechselbegriffe, es sind dieß gleichsam die beiden Pole einer und derselben Achse" (*Nouvelles études évangéliques*, S. 450. 467).

So richtig indeß Binet im Ganzen das Wesen der Individualität an sich erfaßte und so großes Verdienst er sich durch die allgemeinere Einführung dieses Begriffes zunächst in das religiöse und kirchliche Leben des französischen Protestantismus erwarb, so läßt sich doch nicht läugnen, daß er dieselbe mitunter über das richtige Maß hinaus erhob und eine zu ausgebehnte Anwendung auf das Gebiet der Religion und Kirche von ihr machte. Inwieweit er das individualistische Princip auch auf die Theologie anwandte, wird sich ergeben, wenn wir nun zu einer kurzen Charakteristik seiner theologischen Anschauungsweise übergehen.

Binet war, ohne Zweifel durch Kant und Pascal angeregt, frühzeitig auf jene Antinomien aufmerksam geworden, welche sich dem denkenden Beobachter überall, auf dem Gebiete der Natur und des Geistes, darstellen und deren allgemeinsten Ausdruck der Gegensatz des Objektiven und Subjektiven ist. Er ging ihnen besonders auf dem religiösen und ethischen Gebiete nach. Natürlich traf er sie in der Offenbarung und zumal im Evangelium wieder. Zugleich aber erkannte er, wie das Christenthum beide Faktoren zuläßt und vereinigt. Diese Eigenthümlichkeit trat ihm vor Allem in der Person Christi entgegen. In ihr fand er die Einigung des Objektiven und Subjektiven, des Göttlichen und Menschlichen; zugleich aber sah er, wie diese in Christo menschgewordene Einheit beider Faktoren sich durch alle Momente seiner Lehre hindurchzieht und den Grundcharakter derselben bildet. „Der Ruhm des Evangeliums“, sagt er unter Andern, „besteht nicht nur darin, die Wahrheit göttlich, sondern auch darin, sie menschlich gemacht zu haben. Jesus Christus ist Gott und Mensch; eben so verhält es sich mit seiner Lehre. Sie ist in den Tiefen Gottes und in den Tiefen des Menschen zugleich geschöpft; sie berührt mit ihren beiden Enden die Geheimnisse des göttlichen Wesens und die Geheimnisse der menschlichen Natur: die Wahrheit zu sagen, ein und dasselbe Geheimniß; denn die Lehre vom Menschen und die von Gott sind zwei Linien, welche, indem sie sich gegen einander neigen, zuletzt in der Spitze des Winkels in einem einzigen und untheilbaren Punkte, wo dem Auge jede Unterscheidung entgeht, dem Geiste jede Analyse unmöglich ist, sich vereinigen und zusammenfallen. Ohne die Zweifeln der Seiten zu läugnen und ohne eine andere Absicht zu zeigen, als diejenige, das zwischen beiden stattfindende Verhältniß festsetzen zu wollen, wußten die Religionen und Philosophien nur der einen von beiden Recht widerfahren zu lassen: ihre Lehre war abwechselnd entweder ganz voll von Gott mit Ausschließung des Menschen, oder ganz voll vom Menschen zum Nachtheil Gottes. Die Einigung der ganzen Fülle der Gottheit mit der ganzen Fülle der Menschheit in Christo war sowohl das Programm oder das Symbol, als die Stütze und das Wesen einer neuen Lehre“ (*Études sur Blaise Pascal*, S. 188 f.). Daß jede sittliche und religiöse Wahrheit zwei Seiten habe und diese nur in ihrer Vereinigung die Wahrheit ausmachen, das ist ein Satz, auf den Binet das größte Gewicht legt. „Ich kann es nicht genug wiederholen“, sagt er ein andermal: „jede Wahrheit, deren Subjekt der Mensch ist, hat zwei Pole und ist nur unter dieser Bedingung Wahrheit. In jeder Wahrheit dieser Ordnung ergänzen und unterstützen einander zwei Momente, die einander nur scheinbar entgegengesetzt sind. Mit anderen Worten: die sittliche und folglich die religiöse Wahrheit ist eine und zusammengesetzt zugleich, und das Leben, das nur die verwirklichte Wahrheit ist, hat die Zusammengesetztheit und diese Einheit zur Bedingung. Jeder lebendige Christ, sey er von den einfachen oder gehöre er zu den Gelehrten, vereinigt diese beiden Momente oder, wenn man will, diese beiden Gegensätze in sich, und er ist sogar nur ein lebendiger Christ, weil er sie, Dank der Wirkung des göttlichen Geistes, vereinigt“ (*Réformation au 19me siècle*, Bd. 3. S. 93 f.).

Gestützt auf diese und zahlreiche ähnliche Aussprüche, nimmt Schreiber dieser Zeilen keinen Anstand, nicht etwa, worauf das oben über seine starke Betonung der Individualität Gesagte führen könnte, diese, sondern die Einigung des Objektiven und Subjektiven als Binet's eigentliches, klar erkanntes theologisches Princip zu bezeichnen. Was die Reformation wollte und durch ihr sogenanntes formales und materiales Princip behauptete, was die religiöse Mission unserer Zeit, was insbesondere auch das Streben unserer deutsch-evangelischen Theologie seit Schleiermacher ist — eben die freie Einigung jener beiden Faktoren —: das war es, was auch Binet als das große religiöse Problem der Gegenwart erkannte und an dessen Lösung er an seinem Theil zu arbeiten suchte.

Mit diesem Princip verträgt sich die dialektische Methode, welche, um das Bedürfnis nach Einheit zu befriedigen, den einen Factor des Gegensatzes beseitigt oder wenigstens verkürzt, selbstverständlich nicht; daher zeigt Binet eine entschiedene Abneigung gegen dieselbe und dagegen eine eben so entschiedene Vorliebe für die contemplative, intuitive Methode, deren Wesen umgekehrt darin besteht, beide Seiten der Antinomie gleichmäßig festzuhalten und zu einigen. „Der reinen Wissenschaft“, sagt er unter Anderm, „gelingt dieß nicht, und die Dialektik sträubt sich dagegen; es ist ihr natürlicher, zu theilen als zu vereinigen. Fügen wir hinzu, daß theilen in jeder Hinsicht leichter, bequemer und klarer ist. Aber in solchen Dingen besteht die Einheit nicht darin, eine der Seiten des Problems willkürlich zu unterdrücken, sondern darin, beide anzuerkennen und in einander zu verschmelzen. Den Knoten zerschneiden, ist nichts, ihn auflösen, ohne zu zerreißen, ist Alles. Das vergessen alle Sekten, und Sektirer sind wir mehr oder weniger Alle. Aber der Geist Gottes ist kein Sektirer, und wenn er unser Herz rührt, so erhebt er uns, unserer Dialektik zum Troge und welches unsere „Ansichten“ sehen, über die Sekte“ (a. a. O. S. 94). Man wird aber bei unbefangener Betrachtung zugeben müssen, daß Binet selbst, so sehr er sich grundsätzlich des Gebrauches der dialektischen Methode zu enthalten suchte, doch mitunter in dieselbe und damit in den von ihm an derselben gerügten Fehler verfiel. „Uebrigens“, so sagt er, „machen ihr (der Theologie) die Zeiten das Gesetz; bald stellt sie sich dem gefährdeten göttlichen Momente zu Diensten, bald eilt sie dem bedrohten menschlichen Momente zu Hülfe, und immer thut sie zu viel in der Richtung der besondern Aufgabe, welche die Umstände oder der Zustand der Geister ihr auflegen“ (Etudes sur B. Pascal, S. 191). Wir haben aber bereits gesehen, daß die Umstände auch ihm eine besondere Aufgabe auflegten, nämlich die Zurückforderung des subjektiven Factors der Wahrheit. Auch ist nicht zu läugnen, daß die Art, wie das entgegengesetzte Moment von einzelnen Wortführern der calvinischen Erweckungstheologie hervorgehoben wurde, wohl geeignet war, auch einen besonnenen Geist mitunter aus dem Gleichgewicht zu bringen. Diese Verhältnisse dürfen ja nicht übersehen werden, wenn Binet's Standpunkt richtig beurtheilt werden soll, obgleich die eigentlichen Ursachen seiner subjektiven Richtung tiefer liegen.

Als solche tiefer liegende Ursachen dürften, abgesehen von seiner eigenen persönlichen Eigenthümlichkeit, sowie von der schon besprochenen großen Bedeutung, welche die Individualität überhaupt für ihn hatte, seine Ueberzeugung von den durch die Spekulation drohenden Gefahren, der unmittelbare Eindruck der heiligen Schrift auf sein Gemüth und endlich der Einfluß Kant's und Pascal's angesehen werden.

Binet war, wie sich aus vielfachen und wiederholten Aeußerungen ergibt, ganz durchdrungen von den mit der Spekulation verbundenen Gefahren, die er nicht nur an Anderm, sondern, da er eine bedeutende Gabe und eine gewisse Neigung für spekulative Erkenntniß besaß, auch an sich selbst mochte erfahren haben. Er hatte daher ein großes Mißtrauen nicht bloß gegen die philosophische, sondern auch gegen die theologische Spekulation. „Es gibt Geister“, sagt er unter Anderm, „die die Logik brutal macht; es sind dieß keine Gemüther mehr, sondern dialektische Maschinen. Vom Gefühl, vom Gewissen und vom Zeugnisse getrennt, kann auch das Denken verdummen. Diesen

Eindruck empfindet man mitunter bei Betrachtung jener gewaltigen Logiker, die man mit Entsetzen bewundert“ (Homilétique S. 202 f.). „Wo die Abwesenheit eines innigen Lebens die Individualität verwischt hat, trägt die Arbeit des Verstandes (intelligence), weit entfernt, sie wieder zu beleben, dazu bei, sie auszulschen. Er zieht uns immer mehr von der selbstthätigen Anschauung (de l'intuition spontanée) ab und macht sie uns immer überflüssiger. Er läßt uns Allem, selbst unserem eigenen Leben, wie einem Schauspiel beiwohnen. Er zieht unsere Ueberzeugungen von außen, statt sie von innen zu empfangen. Er reiht uns aus unserer eigentlichen Heimath heraus und weit von der Welt der unmittelbaren Eindrücke in die Welt der Ideen fort. Das innere Leben selbst wird für ihn eine Idee, eine Sphäre von Ideen. Man beobachtet sein eigenes Leben dergestalt, daß man deshalb zu leben vergift; vor lauter sich-Anschauen hört man auf, sich zu sehen. Die innern Eingebungen, die Drasel des Gemüthes lassen sich nicht mehr vernehmen; man hat fast keine Instinkte mehr; das erste Kapital, die Grundlage der sittlichen Ideen, ihr Ausgangspunkt ist verloren; man ist nicht mehr Mensch, man ist ganz Denken“ (Sourour Bd. 9. S. 379). Vergl. unter Andern auch in den Nouvelles études évangéliques das Bruchstück einer Rede: La convoitise de la pensée. — Auf ergreifende Weise schildert Binet die verderbliche Wirkung der christlichen Spekulation: Discours sur quelques sujets religieux, 4me edit. S. 349—351. Es ist in solchen Stellen freilich zunächst von den Gefahren der ausschließlichen Anwendung der Intelligenz auf die Religion die Rede; allein Binet zeigt eben auch, wie leicht der Christ dahin kommt, jener Neigung nachzugeben. — Es ist hier nicht unsere Aufgabe, näher auf seine Gedanken über die Philosophie einzugehen; folgende Worte deuten an, worin ihm ihre Bedeutung lag: „Wenn die Philosophie als Wissenschaft in Betreff der großen Probleme des Lebens uns nicht gerade ein sehr großes Vertrauen einflößt, so verhält es sich mit der Philosophie als Methode, oder mit dem philosophischen Geiste anders“ (a. a. D. XVI).

Auch durch die Offenbarung selbst sah sich Binet in seiner ethisch-subjektiven Richtung bekräftigt. Dieselbe erschien ihm nämlich als aller bloßen Spekulation abgeneigt und dagegen durch und durch sittlich-praktisch. „Das Evangelium“, sagt er unter Andern, „ist eine Disciplin des Willens oder, um dasselbe mit andern Worten zu sagen, das Evangelium ist wesentlich praktisch . . . Nicht nur ist das praktische Element in demselben in großem Ueberflusse vorhanden, sondern Alles ist ihm untergeordnet, Alles zielt auf seine Entfaltung und auf die Vermehrung seiner Kraft hin. Es ist wichtig, zu bemerken, daß das Evangelium im Unterschied von den andern Religionen die Spekulation nur als Stützpunkt und Hülfsmittel der Praxis zuläßt, und nur in dem Maße, in welchem das Bedürfniß der Praxis es erheischt. Nicht nur ist, wie man sich leicht davon überzeugen kann, kein Dogma müßig; sondern die Darlegung des Dogma's bleibt genau, ich möchte sagen, barsch an dem Punkte stehen, wo eine weitere Entwicklung der nun befriedigten Praxis von gar keinem Nutzen wäre.“ — „Das wahre Christenthum ist praktisch; Alles an ihm eilt der Handlung zu; die Moral ist in demselben so nahe beim Dogma, daß man sie davon kaum unterscheiden kann; von vornherein und absichtlich ist das Christenthum eine Moral. Gott definiert sich darin nicht, beschreibt sich darin nicht; ohne weitläufigen Eingang schreibt er vor und ordnet an. Die Spekulation kommt nur gelegentlich und in zweiter Linie vor: das Wesen Gottes offenbart sich darin in seinem Willen; was er befiehlt, lehrt uns, was er ist“ (Essais de philosophie morale S. 35 f. 301 f.). „In der christlichen Religion ist Alles Moral; die Gottheit Christi, die Versöhnung, alle Geheimnisse sind im Grunde Moral. Ihr Zweck ist die Heil und die Wiedergeburt des Menschen“ (Moralistes des seizième et dix-septième siècles, S. 16).

In seiner Ueberzeugung von den durch die Spekulation drohenden Gefahren, sowie in dem von ihm durch die heilige Schrift empfangenen Eindruck liegen unübersehbare Ursachen der von ihm eingeschlagenen ethisch-subjektiven Richtung. Eine ande-

finden wir in gewissen aus Kant und Pascal geschöpften Principien der Erkenntniß und religionsphilosophischen Grundanschauungen.

Kant scheint unter den deutschen Philosophen der einzige zu seyn, den Binet genauer studirte und der einigen Einfluß auf ihn ausübte. Ein solcher Einfluß dürfte sich in Sätzen wie die folgenden kundgeben, wenn man ihren Ursprung nicht lieber in Binet's Originalität suchen will. „Da der Geist eines endlichen Wesens kein Bewußtseyn von dem Unendlichen haben kann, so kann er auch keine davon abhängige Erkenntniß haben. Nicht als ob wir nicht in einem gewissen Sinne Bewußtseyn vom Menschen hätten. „Unendlich“ ist gleichbedeutend mit „Sehn“. Das Sehn ist, nach der Fülle seines Begriffes, das Unendliche. Das Endliche involvirt das Nichtsehn. Und schon dadurch allein, daß wir das Gefühl des Sehns haben, haben wir das des Unendlichen. Wir sind aber darum nichtsdestoweniger durchaus endliche Wesen, und als solchen ist uns das wahre Bewußtseyn, die wahre Erkenntniß des Unendlichen unwiderprüflich versagt.“ — „Der Mensch erkennt kein Ding an sich und schlechthin, sondern bloß in seinen Beziehungen zu anderen oder in seinen Beschaffenheiten, welche abermals Beziehungen sind. Diese Beziehungen sind der wahre Gegenstand der menschlichen Erkenntniß; und wenn wir vernünftig wären, wenn wir uns beschränkten, so würde uns diese Erkenntniß genügen. Aber dem kann eben unser Hochmuth nicht beistimmen. Er will das Unbedingte und das Absolute erkennen, ohne zu bemerken oder einzuräumen, daß, da die Erkenntniß selbst eine Beziehung ist, jener Anspruch eine *contradictio in adjecto* in sich schließt“ (*Nouvelles études évangéliques*, S. 365—368).

Aber einen noch größeren Einfluß als Kant hat, wie sich mit Bestimmtheit sagen läßt, Pascal auf Binet ausgeübt, mit dessen Schriften er bei seiner Beschäftigung mit der französischen Literatur früh bekannt wurde. In ihm fand er einen Geist, zu dem er sich durch eine innige Verwandtschaft hingezogen fühlte. „Mit der heil. Schrift und mit Pascal“, sagte er, „könnte ich es im Gefängniß recht gut aushalten.“ Binet eignete sich sowohl seinen Ausgangspunkt in Beziehung auf die religiöse Erkenntniß, als die seinen Ponsées zu Grunde liegenden religionsphilosophischen Anschauungen an, indem er diese von den trübenden katholischen und jansenistischen Elementen, mit denen sie bei ihm verbunden sind, befreite und näher entwickelte.

Vor Allem finden wir bei Binet denselben Ausgangspunkt für die religiöse Erkenntniß wie bei seinem Lehrer Pascal. Wie dieser, geht er vom Menschen aus, um dann zu Gott aufzusteigen. Auch sagt er ausdrücklich: „Der rechte Weg bei der religiösen Erkenntniß ist nicht von Gott zum Menschen, sondern vom Menschen zu Gott, weil der Mensch Gott nicht erkennen kann, bevor er sich selbst erkannt hat“ (*Discours etc.* S. 56; vgl. auch *Études sur B. Pascal* S. 10 f.). Aber auch das Princip der religiösen Erkenntniß, wie die Principien der Erkenntniß überhaupt, ist bei ihm dasselbe wie bei Pascal. Wenn es nach dem letztern zwei Mittel gibt, um die Wahrheit zu erkennen, die Vernunft und das Herz, mit andern Worten: zwei Arten von Gewißheit, eine durch die Reflexion der Vernunft, und eine durch das unmittelbare Gefühl des Herzens vermittelte; wenn wir, ihm zufolge, mit dem Herzen die ersten Principien, und ebenso mit dem Herzen, und zwar mit ihm allein, die religiöse Wahrheit erkennen, so finden wir diese ganze Anschauungsweise auch bei Binet; wobei wir bemerken, daß auch ihm das Herz ein Organ der Erkenntniß, das Organ der anschauenden, unmittelbaren Erkenntniß ist. Die Stellen drängen sich unter der Feder; wir dürfen nur wenige anführen. „Der Verstand (*intelligence*) erkennt nur Abstraktionen und Formen: das Gemüth (*âme*) sieht Wesen und Substanzen; der Verstand kennt nur Gattungen und Arten: das Gemüth sieht Persönlichkeiten; der Verstand weiß, das Gemüth sieht“ (*Chrestomathie* Bd. 3. S. 78). „Was heißt für die Vernunft: begreifen? Es heißt das logische Band, die Kette von Ideen, die zwei oder mehrere Thatfachen mit einander verbindet, er-

greifen; es heißt, durch ein Mittel, das nicht die Erfahrung ist, sich überzeugen oder versichern; es heißt, durch den Geist sich in mittelbare Beziehung mit Gegenständen setzen, deren unmittelbare Berührung uns versagt ist. Das Begreifen des Geistes ist also, richtig gefaßt, nur eine Ergänzung für die unvermeidlichen Lücken der Erfahrung. Diese Lücken der Erfahrung kommen entweder von der Abwesenheit der Gegenstände oder von ihrer Natur, die mit der unsrigen keine Berührung hat. Wären diese beiden Hindernisse nicht vorhanden oder wäre es möglich, sie zu entfernen, so hätte der Mensch nichts mehr zu begreifen, denn er würde alle Dinge berühren, betasten, schmecken. Die Vernunft wäre in ihm durch die Anschauung (intuition) ersetzt. Wo die Anschauung stattfindet, gibt es kein Begreifen mehr, weil es etwas Besseres gibt; oder wenn man noch will, daß es Begreifen sey, so ist es ein Begreifen von einer neuen Art, von einer höhern Ordnung, das sich Alles ohne Mühe erklärt, dem Alles klar ist, das sich aber der Vernunft Anderer durch Worte nicht mittheilen kann. Von der Art ist nun aber das Begreifen des Herzens“ (Discours etc. S. 32 f.). „Welches ist das Verhältniß zwischen dem Verstande und dem Gewissen? Der erste ist das Werkzeug des zweiten; im Uebrigen aber findet zwischen diesen beiden Kräften gar kein Wesensverhältniß statt . . .“ (L'éducation etc. S. 106). „Pascal führte jene schöne Lehre von der durch das Herz vermittelten Erkenntniß und Erfassung der göttlichen Wahrheiten, welche der dominirende Gedanke und der Schlüssel seiner Apologetik sind, ein oder zog sie vielmehr, um sie unter der seinem Genius eigenen und seiner Zeit angemessenen Form uns wieder zu geben, aus dem Evangelium. Das Herz, die Intuition, das innige Bewußtseyn der unmittelbar, gleich den ersten Principien, ergriffenen religiösen Wahrheit! Ein kühner und erhabener Satz, den ein viel Größerer als Pascal, vor ihm in jenem denkwürdigen Befehle: „„Glaubet doch den Werken, wollt ihr mir nicht glauben““, vorge schlagen hatte“ (Etudes sur B. Pascal, S. 192 f.). Endlich hat Vinet mit Pascal das gemeinsam, daß er dem Willen eine große Rolle bei der Entstehung der religiösen Ueberzeugung zutheilt. „Der Glaube beginnt erst da, wo der Wille beginnt, wo das Gemüth in Anwendung kommt, wo, um Alles zu sagen, eine That stattfindet. Der Glaube ist ein Werk oder er ist nichts“ (Nouveaux discours, S. 97). Vgl. besonders ebendasselbst die beiden Reden: L'oeuvre de Dieu.

Durch diese starke Betonung des Willens in der Frage um die Entstehung und das Wesen der Religion unterscheidet sich die Anschauung Vinet's wesentlich von derjenigen Schleiermacher's, mit der sie nach der einen Seite so große Aehnlichkeit hat, daß man ihn oft mit dem großen deutschen Theologen zusammenstellt und seinen Einfluß mit dem des letztern vergleicht. Schleiermacher setzt bekanntlich die Religion ganz in's Gefühl und läßt das ethische Moment (gleich dem intellektuellen) auffallend zurücktreten. Vinet dagegen läßt, wie sich aus dem Obigen ergibt, die Religion zwar auch als Gefühl entstehen, aber zur wirklichen Religion, zum Glauben, wird sie ihm, wie es die zuletzt angeführten Worte kurz und deutlich ausdrücken, erst durch die Mitwirkung des Willens. Er nennt daher das Christenthum, je nachdem er eine Seite desselben besonders hervorheben will, bald die Religion des Gefühls (du sentiment: doch selten), bald des Gemüthes (âme), bald des Herzens (coeur; die beiden letztern Ausdrücke auch in dem Sinne des vereinigten Gefühls und Willens), bald, und zwar am häufigsten, des Gewissens (conscience), des Gemüthes und des Bewissens, des Herzens und des Bewissens. Bei dieser Mannichfaltigkeit der Ausdrucksweise ist freilich der ascetisch-rhetorische Charakter vieler seiner Schriften in Anschlag zu bringen. Nur auf den Gebrauch, den er von dem Begriff des Bewissens macht, der in seiner Auffassung des Christenthums, sowie in seiner ganzen übrigen Anschauungsweise eine so wichtige Stelle einnimmt, ist hier noch besonders aufmerksam zu machen. Vinet hat diese, wie wohl allgemein anerkannt wird, außerordentlich schwierigen Begriff auf verschiedene Arten definiert oder vielmehr beschrieben. Bald sagt er ihn auf als sittlich

balb als religiöses, endlich, und später immer mehr, als sittlich-religiöses Bewußtsein, weshalb er den Ausdruck auch geradezu abwechselnd und gleichbedeutend mit „menschliche Natur“ (diese als sittlich-religiöse verstanden) gebraucht.

Wie dem auch sei, das Eigenthümliche der Binet'schen Anschauung in der vorliegenden Frage ist, daß er die religiöse Erkenntniß und mithin die Religion auf die intuitiven und ethischen Vermögen (Gefühl und Willen), mit Zurücksetzung des intellektuellen Faktors, der nur in ein äußerliches Verhältniß dazu gebracht wird, gründet. — Die Energie, mit der er sich diese Anschauungsweise aneignete, machte ihn unter Anderem zu einem der entschiedensten Bekämpfer des rationalistischen und orthodoxen Intellektualismus im französischen Protestantismus und in unserer Zeit überhaupt.

Es ist überflüssig, hier noch besonders auf das Verdienst aufmerksam zu machen, das sich Binet durch Geltendmachung der intuitiven und ethischen Thätigkeit im religiösen Proceß erworben; es liegt in der Natur der Sache und ist durch die Erfahrung bestätigt, daß nur auf diesem Wege eine tiefere und lebendigere Aneignung des Christenthums und mithin eine gründliche Erneuerung des christlichen Lebens, sowie der christlichen Theologie möglich ist. Aber unverkennbar ist die ausschließliche Hervorhebung des Gefühls und Willens mit Zurücksetzung der Intelligenz bis zur Längnung einer objektiven Erkenntniß der Wahrheit auch mit einer großen Gefahr für die Frömmigkeit und Theologie verbunden. Der Blick wird bei dieser Betrachtungsweise unmerklich von dem Christenthum selber hinweggelenkt, die Thatsachen der Offenbarung und die metaphysischen Grundlagen dieser Thatsachen treten in den Hintergrund, und das Bedürfniß des Menschen nach dem Christenthum, sowie das Gefühl des Menschen von den Wirkungen des Christenthums werden zur Hauptsache. Die Auffassung desselben wird eine einseitig subjektive und moralische. Binet, das läßt sich nicht läugnen, entging dieser Gefahr nicht ganz, konnte ihr, seiner Erkenntnistheorie zufolge, nicht entgehen. Zwar, das darf auf das Bestimmteste behauptet werden, hat er nie die Bedeutung der objektiven Wahrheit, der Thatsachen der Offenbarung, verkannt, vielmehr zu allen Zeiten und bei jeder Gelegenheit das größte Gewicht auf dieselben gelegt. „Stärker als alle Beweisgründe“, sagt er unter Anderem, „ist die bloße und einfache Erscheinung einer Thatsache, dergestalt, daß das Gemüth sie nicht betrachten kann, ohne durch dieselbe verändert zu werden. Die Thatsachen sind unsere Meister. Wer uns beherrschen will, muß entweder neue Thatsachen schaffen oder die bekannten unserer Fassungskraft nahe bringen. . . . Die Religion des Evangeliums ist eine im ganzen Leben verbreitete Kraft. Sie ist kein System von Beweisgründen, sondern eine Thatsache, geeignet, in das Herz einzubringen und zu Thaten zu treiben. Durch eine Thatsache, durch eine einzige, aber neue Thatsache, hat Gott für gut gefunden, auf die Menschheit zu wirken“ (Moralistes 122. 128). Aber mit dieser Betonung der Wichtigkeit der Thatsachen hat es bei Binet in der Regel sein Bewenden; sein kantischer Grundsatz, daß das Ding an sich dem menschlichen Erkennen verborgen bleibe und die Wahrheit nur aus ihren subjektiven Wirkungen erkannt werden könne, veranlaßte ihn, von jener mehr abzusehen und dagegen seine Aufmerksamkeit dem Subjekt zuzuwenden. Darum beschränkte sich denn auch, wie einer seiner ehemaligen Collegen, der Philosoph Karl Secretan, richtig sagt und wie sich aus unserer ferneren Darstellung ergeben wird, seine eigene christliche Philosophie ungefähr darauf, zu zeigen, warum das Christenthum uns nöthig ist, sodann darzulegen, welche Wirkungen dasselbe in der Seele, die es durch den Glauben aufgenommen hat, hervorbringt“ (vergl. *Revue chrétienne*, 1861. S. 794). Wenn Secretan hinzufügt: „aber er hätte sich gefürchtet, die Lücke auszufüllen; eine objektive christliche Philosophie erschreckte ihn“, so haben wir oben gezeigt, daß es nicht bloß Furcht war, was ihn davon abhielt, sondern auch ein ihm wohl bewußtes philosophisches Princip.

Es läßt sich demnach nicht verkennen, daß Binet, indem er auf der einen Seite einer einseitig objektiven Auffassung des Christenthums entgegentrat, auf der andern, ohne es im Entferntesten zu beabsichtigen, ja im Widerspruche mit seinem eigentlichen Princip, einer einseitig subjektiven Richtung Vorschub leistete. Soll daher der Segen, den er der französisch-protestantischen Kirche durch Hervorhebung des intuitiven und ethischen Momentes zugewendet hat, nicht zum Unsegen für sie werden, mit anderen Worten: soll der Offenbarungsinhalt des Christenthums sich nicht immer mehr verflüchtigen, so wird die Theologie allervorderst, ohne die beiden genannten Faktoren zu beeinträchtigen, ja diese vielmehr in ihrer primordialen Stellung lassend, im Anschluß an die heilige Schrift dem intellektuellen Momente bei der Aneignung der religiösen Wahrheit wieder einen größeren Antheil einräumen müssen, als es durch Binet und vor ihm durch Pascal geschah. Es muß erkannt werden, daß der Glaube die centrale Thätigkeit aller Seelenvermögen, daß er also auch ein intellektuelles Organ für die Offenbarung ist.

Nachdem wir die wesentlichen Grundlagen von Binet's ethisch-subjektiver Auffassung des Christenthums und damit zugleich seine religionsphilosophischen Grundanschauungen angedeutet, gehen wir dazu über, zu zeigen, wie die letztern in seinen einzelnen zur theoretischen Theologie gehörigen Gedanken sich ausdrücken. Wir sagen: „einzelne Gedanken“, denn, wie früher bemerkt, von systematisch-theologischen Werken ist bei ihm keine Rede. Diese Gedanken gehören der Apologetik, der Dogmatik und Ethik an, und so wollen wir denn auch, was wir darüber zu sagen haben, unter diese drei Rubriken bringen.

Zuerst von den zur Apologetik gehörigen Gedanken. Binet hat nicht nur in seinen Predigten, sondern auch in seinen Schriften überhaupt, Grundsätze ausgesprochen, die zur Umgestaltung der apologetischen Wissenschaft in ihrer herkömmlichen Form beitragen können. Zwar ist er auch in dieser Beziehung nicht durchaus originell, sondern geht, wie in Ansehung der religionsphilosophischen Principien, wesentlich in Pascal's Fußstapfen, dessen Grundgedanken er sich aneignete, vertiefte, weiterbildete und mit großer Kraft und Beredsamkeit darstellte. In den aus Pascal's Pensees geschöpften Principien wurde er ferner befestigt durch die Schrift von Erskine: „Bemerkungen über die innern Gründe der Wahrheit der geoffenbarten Religion“, die er sehr schätzte und deren Verfasser er persönlich kannte, sowie durch die Arbeiten Ph. Alb. Stapfer's (vgl. d. Art.), der, wie Binet in seinem schönen Abriss von dem Leben desselben bemerkt, „in seinen Schriften die Elemente einer neuen Apologetik niedergelegt und vielleicht die Grundlagen einer solchen vorbereitet hat.“

Es ist ein Gedanke, dem man nicht nur in Binet's Predigten, sondern auch in seinen Arbeiten über die verschiedensten Gegenstände immer und immer wieder begegnet, nämlich der, daß zwischen dem Gewissen (der Seele, dem Herzen, der menschlichen Natur u. s. w.) und dem Evangelium (der Wahrheit) eine tiefe Verwandtschaft stattfindet. Die sinnigsten und mannichfachen Vergleichen stehen ihm zu Gebote, um diesen feinen Lieblingsgedanken von den verschiedensten Seiten darzustellen. „Erinnert ihr euch“, fragt er einmal, „des Gebrauches der antiken Gastfreundschaft? Wie man sich von dem Fremdling trennte, zerbrach der Hausvater ein thünernes Gefäß, auf welchem gewisse Schriftzüge gedruckt waren, gab ihm die eine Hälfte und behielt die andere; wenn diese beiden Bruchstücke nach Jahren einander wieder nahe gebracht und zusammengefügt wurden, so erkannten sie sich, so zu sagen, wieder, bewirkten das Wiedererkennen derer, die sie sich gegenseitig darboten, und bildeten neue Beziehungen, indem sie die alten bezeugten. So fügt sich in dem Buche unserer Seele zu angefangenen Linien ihre göttliche Ergänzung; so entdeckt zwar unsere Seele die Wahrheit nicht, aber sie erkennt sie“ u. s. w. (Discours etc. S. 368). „Habt ihr gesehen“, fragt er anderwärts, „wie mit sympathetischer Tinte gezogene Linien bei Annäherung des Feuers ihre deren Blässe mit der Weiße des Papiers, auf dem sie gezogen waren, verschmäl-

sich wieder belebten? Diese unsichtbare Schrift ist das Naturgesetz, wiederbelebt durch die Liebe Gottes, die selbst durch eine wunderbare Thatsache, Gott Mensch geworden, Gott für unsere Sünden sterbend, wiederbelebt ist. Das ist das Feuer, welches erloschene Silben, Wörter, Linien auf dem Papier wieder lebendig macht" (Somour Bd. 2. S. 358). „Die Menschheit“, sagt er anderwo, „ist blind, aber sie hat eine verworrene Erinnerung, gesehen zu haben; sie ist aus ihrem Vaterlande verwiesen, aber von Zeit zu Zeit unterhalten sie einige flüchtige Erinnerungen von einem verlorenen Vaterlande; und wie ein paar in die Luft geworfene Noten an eine ehemals gehörte Melodie erinnern, ohne sie wieder hervorbringen zu können, so versetzen gewisse Umstände des Lebens und gewisse innere Eindrücke in unserer Seele stumme Saiten in Schwingung, die die Erinnerung irgend eines göttlichen Concertes erwecken und dann in's Stillschweigen zurückfallen“ (Nouveaux discours S. 165). „Das Evangelium liegt im Grunde eines jeden Gewissens verborgen, wir meinen jenes innere Evangelium, das ohne das äußere Evangelium nichts seyn würde, ohne das aber auch das äußere Evangelium nichts seyn würde. Denn das Wort hat immer geredet, das Wort hat zu Allen geredet, und da es Fleisch ward, geschah es, um zu den Seinen zu kommen. Es ist also in unserem innersten Grunde, wenn wir bis dahin hinabsteigen wollen, etwas, was Zeugniß ablegt für das Evangelium, und was, unfähig, es im Voraus anzukündigen, doch fähig ist, es bei seiner Erscheinung zu erkennen“ (Essai sur la manifestation etc. S. 439 f.).

Auf diese Uebereinstimmung zwischen dem menschlichen Gewissen und dem Evangelium oder der Wahrheit hat nun, nach Binet, der Apologet sein Verfahren zu gründen, wie denn er selbst, um die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums zu beweisen, resp. zur Aneignung der christlichen Wahrheit zu führen, überall von jenem Gedanken ausgeht. — Findet nun eine so tiefe Harmonie zwischen dem Gewissen und der Wahrheit statt, so kann die Aufgabe des Apologeten nicht darin bestehen, dieselbe dem Menschen erst durch äußere Gründe zu beweisen, sondern einfach darin, sie ihm vorzuweisen und ihn einzuladen, unmittelbar mit ihr in Berührung zu treten. „Die Wahrheit“, sagt Binet, „hat ihre Rechtsgründe (titres) in sich selbst; sie ist sich selbst Beweis; sie beweist sich, indem sie sich zeigt . . . Ein Jeder, der nicht unter dem Namen des Glaubens eine freiwillige Herabwürdigung oder einen Selbstmord des Geistes und Herzens predigt, ein Jeder, der in demselben jenes „„consentement de soi-même à soi-même““, das Pascal zu einem Merkmal des Glaubens machte, wiederfinden will, wird über die Nothwendigkeit einer Begegnung zwischen der Wahrheit und dem Herzen des Menschen mit ihm einverstanden seyn. . . . Nach dem Urtheil Einiger ist dies Alles Nationalismus; für Andere ist es reiner Mysticismus; nach unserer Ansicht ist es einfach das Evangelium oder, um die Sprache der Anklage zu reden, Spiritualismus. Das Evangelium kann nur spiritualistisch seyn und es ist nur unter dieser Bedingung Evangelium: jede andere beraubt es dieses Merkmals, denn jede andere läugnet im Princip, was Jesus Christus um so hohen Preis eingeführt hat, das unmittelbare Verhältniß des Menschen zu Gott, die herrliche Freiheit der Kinder Gottes oder, um eine weniger erhabene Sprache zu reden, die religiöse Individualität“ (Etudes sur B. Pascal S. 193 ff.). — Was wird nun aber bei dieser Auffassung aus dem von der alten Apologetik allein oder doch in erster Linie angewandten äußern oder historischen Beweis? Hören wir abermals Binet selbst. „Es ist augenscheinlich, daß Gott wollte, seine Religion, die eine Geschichte ist, solle Beweise haben gleich denen jeder anderen Geschichte. Man müßte, um diese Absicht zu verkennen, die Bibel nicht geöffnet haben und, um sie zu verachten, Gott selbst verachten. . . . Aber Alles erwogen, bleiben drei Dinge gewiß: das erste, daß diese Beweise dem Unglauben, dem es noch eben so wenig, wie zur Zeit des Apostels Paulus, an scheinbaren Argumenten zu fehlen scheint, um den Glauben in unserm Geiste zu schwächen, noch nicht Stillschweigen auferlegt haben und noch lange nicht auferlegen werden; ein zweites, eben so gewisses Ding ist, daß, nachdem man mittelst jener Beweise geglaubt hat, noch ein

wichtigeres Werk, als das erste, übrig bleibt, nämlich: mit den Wahrheiten, die man mittelst des Geistes aufgenommen hat, sich mit dem Gemüthe zu identificiren, und das ist eigentlich der Glaube; das dritte endlich ist, daß sehr glücklichweise dieses letztere Werk für Viele nicht nur das erstere ergänzt, sondern an sich allein genügt und jede andere Demonstration ersetzt*) (Études évangéliques, S. 196—198).

Nach Binet liegt also der eigentliche Beweis für die Wahrheit und Gütlichkeit des Evangeliums oder des Christenthums in seiner Uebereinstimmung mit den tiefsten Bedürfnissen des Herzens (des Gewissens u. s. w.), wobei noch besonders hervorzuheben ist, daß er (wenigstens in späterer Zeit) unter dem Evangelium, unter der Wahrheit, von der der Mensch zu überzeugen und mit welcher er deshalb in unmittelbare Berührung zu bringen ist, nicht sowohl die heil. Schrift, am wenigsten aber irgend eine Lehre, sondern die lebendige Person Jesu Christi selbst versteht. Das ergibt sich im Allgemeinen aus seinen Predigten und, was namentlich die Lehre betrifft, auch aus bestimmten Aussprüchen. Vgl. u. A. Nouvelles études évangéliques, S. 147 f.

Binet hält also dafür, eine wahre religiöse Ueberzeugung könne sich nur aus der Berührung des innern und des äußern Evangeliums, des in uns wohnenden und des in Christo Mensch gewordenen Logos ergeben. Wie tief er sich aber die zwischen dem Gewissen und dem Evangelium stattfindende Verwandtschaft auch denkt und welches Gewicht er auch darauf legt, daß beide in unmittelbare Berührung mit einander gebracht werden, so weiß er doch wohl, daß diese nicht genügt, um den Menschen von der Wahrheit zu überzeugen, mit anderen Worten, ihn zur Aneignung des Heils zu führen, sondern daß zu diesem Ende das Gottverwandte, das Gewissen, das Herz u. s. w. durch die Gnade belebt und zubereitet werden muß. „Das Herz ist der Spiegel der Wahrheit; aber wenn dieser Spiegel unrichtig gestellt ist, so wirft er das Licht nicht zurück, bis eine göttliche Hand ihn der Sonne zugewendet hat; das Herz muß zubereitet werden“ u. s. w. Doch es ist unabhig, noch mehr Stellen anzuführen.

Das sind die einfachen Grundzüge der Binet'schen Apologetik. Diese ist, wie gesagt, nicht unbedingt seine Schöpfung, sondern der Hauptsache nach eine evangelisch verklärte Reproduktion der Grundgedanken der Pascal'schen Apologie und, was die starke Hervorhebung des sogen. innern Beweises betrifft, namentlich auch der von Erskine entwickelten Grundidee. Manchem Leser wird auch an den wenigen mitgetheilten Aussprüchen Binet's die merkwürdige Verwandtschaft seiner apologetischen Principien mit den von den drei größten Apologeten des christlichen Alterthums, Clemens von Alexandrien, Origenes und Tertullian befolgten, sowie mit einzelnen Gedanken derselben, namentlich seine ganz ähnliche Betonung des Testimonium animae naturaliter christianae, u. s. w. auffallen; und diese Verwandtschaft ist um so merkwürdiger,

*) Mit Bezug auf die Predigt insbesondere sagt Binet: „Man kann die Wahrheit mit Gründen beweisen, die sie immer außer uns lassen; der größte und beste Beweis ist der innere; durch ihn allein bringt die Wahrheit wirklich in uns ein. Wenn ein Mensch, nachdem er die Beweise, welche die Apologetik sammelt, sorgfältig studirt hatte, in seinem Herzen überzeugt wird, so könnte er den ersten Theil seines Schatzes verlieren und bliebe darum nicht weniger im Besitze der Wahrheit. Da nun aber dieser so vortreffliche Beweis der Fassungskraft der Einfachsten zugänglich ist, so muß man ihn so viel als möglich beibringen“ („Histoire de la prédication“, S. 398). Und ferner: „Die Zeit, in der wir leben, verlangt vielleicht nicht sowohl die Anseinersehung der äußern Beweise der Religion, als die Darlegung ihres inneren Zusammenhanges und der Uebereinstimmung ihres ganzen Organismus mit allen Bedürfnissen des menschlichen Herzens und allen Verhältnissen des menschlichen Lebens. . . . Sie hält dafür, daß an diese Weise gelehrt Christenthum würde für ein Volk der lebhaftesten Sporn zum Nachdenken, das kräftigste Mittel geistiger Berebung und die Quelle aller sichern und gesunden Ideen werden, nach denen es sein Leben einzurichten hätte“ (Homilétique etc. S. 599 f.). — In Schriften aus einer frühern Zeit betrachtet Binet den äußern und den inneren Beweis noch als zwei verschiedene Wege, die beide gleich gut zur Wahrheit führen. (Vgl. Discours S. 17 f.; Nouvelles études évangéliques S. 69 ff.).

würdiger, da Binet die Schriften jener alten Apologeten ohne Zweifel nicht kannte. Das Treffliche und Berechtigte aber an der von Binet empfohlenen und in seinen Predigten u. s. w. befolgten Methode, sowie das große Verdienst, das er sich durch die Geltendmachung des wieder in Vergessenheit gerathenen inneren Beweises im französischen Protestantismus erworben, brauchen wir hier nicht erst hervorzuheben. Scheint sich doch namentlich unter den Homileten die Ueberzeugung immer mehr Bahn zu brechen, daß besonders in unserer nach religiöser Mündigkeit strebenden Zeit der Prediger einen fleißigen Gebrauch von jener intuitiven, in Herz und Gewissen der Zuhörer eindringenden Methode machen müsse. Dennoch dürfte der geistvolle, die Bedürfnisse seiner Zeit innig verstehende Mann auch hier in seiner berechtigten Opposition etwas zu weit gehen, wenn er dem äußeren Beweise zuletzt fast alle Bedeutung für die Bildung einer festen religiösen Ueberzeugung abspricht. Es ist hier nicht der Ort, auf die hochwichtige Frage von dem Verhältniß zwischen dem äußern und dem innern Beweise, von deren richtiger Lösung bekanntlich die Gesundheit der Theologie, der Kirche und des religiösen Lebens abhängt, weiter einzugehen; nur darauf möchten wir noch hinweisen, daß sich hier jene oben an Binet getadelte Verkennung des intellektuellen Momentes im religiösen Proceß fühlbar macht. Allerdings dringt, um mit Binet zu reden, „allein das Gemüth in das Innerste der Thatsache“, aber die Thatsache selbst hat doch auch ihre Bedeutung. „Der Glaube“, sagt Dörner mit Recht, „ist so geartet, daß, könnte bewiesen werden, Christi Erscheinung sey nicht historische, glaubwürdige Wahrheit, er nicht mehr bestehen könnte“ (vgl. diese Real-Encycl. Bd. XVI. S. 3). Eine vollständige Apologie des Christenthums muß beide Beweise, den äußern und den innern, mit einander verbinden. — Binet's Gleichgültigkeit in Bezug auf die äußern oder historischen Beweise erklärt sich übrigens aus verschiedenen Gründen. Vermöge seiner Individualität fühlte er sich ganz besonders zu psychologischer Betrachtung der religiösen Dinge veranlaßt; seine eigene religiöse Ueberzeugung hatte sich allem Anscheine nach ohne Beihülfe geschichtlicher Beweise gebildet; endlich mochte auch seine mangelhafte theologische Bildung ihn hindern, die Bedeutung derselben gehörig zu würdigen und ihnen in seiner Darstellung mehr Raum zu gewähren.

Es konnte nicht fehlen, daß Binet's Lieblingsgedanke, die Wahrheit des Christenthums liege in seiner Uebereinstimmung mit den tiefsten Bedürfnissen der Seele (des Gewissens u. s. w.) und sey mithin durch Darlegung dieser Uebereinstimmung zu beweisen, auch eine bedenkliche Deutung erlitt. Eine solche machte sich bald nach seinem Tode bemerkbar und war seitdem im Schooße des französischen Protestantismus Gegenstand mannichfacher Verhandlungen, auf die wir natürlich hier nicht einzugehen haben. Nur die Frage, ob Binet selbst jenem Sage, abgesehen von der Apologetik, noch eine weitere Bedeutung gegeben habe? darf hier nicht ganz übergangen werden. Wir knüpfen dabei an eine Bemerkung seines oben wiederholt angeführten Biographen Edmund Scherer an. Der theologische Charakter und Standpunkt dieses gelehrten und hochbegabten Mannes ist bekannt. Scherer, besonders ausgezeichnet durch Talent für formell-dialektische Behandlung theologischer Fragen, war, so weit wir seine theologische Entwicklung kennen, durch den in der „Erweckung“ zu Tage getretenen religiösen Individualismus, besonders aber durch das Studium Schleiermacher's in seine subjektivistische Richtung hineingerathen. Aber auch die geistvolle und nachdrückliche Art, womit Binet, den er persönlich kannte und verehrte, die Bedeutung der Subjektivität im religiösen und kirchlichen Leben hervorhob, mußte nothwendig dazu beitragen, daß er immer entschiedener jenen Weg einschlug. Er selbst betrachtet seinen gegenwärtigen Standpunkt als die consequente Fortbildung der von Binet eingeschlagenen Richtung. Hören wir nun, wie er am Schlusse seiner biographischen Skizze sich über dieselbe ausdrückt. „Binet“, sagt Scherer, „suchte, mit Ausnahme seiner Polemik gegen die gangbaren kirchlichen Begriffe, mehr aufzubauen als zu zerstören. Wir glauben nicht einmal,

daß er die ganze kritische Tragweite der Principien, deren Vertreter er unter uns war, erkannt habe. Diejenigen Apologeten, welche die Wahrheit des Evangeliums durch seine Uebereinstimmung mit der menschlichen Seele beweisen, wissen nicht recht, was sie thun. Sie verlegen das Kriterium und den Maßstab der religiösen Wahrheit in das Gewissen; dem Gewissen aber diese Rolle ertheilen, heißt so viel als einwilligen, daß Alles, was in einem religiösen System ohne Beziehung mit ihm bleibt, als nebensächlich oder ansehnlich (hors d'oeuvre ou superflétation) angesehen werde. Es gibt nichts Mittleres; man muß mit der alten Apologetik seinen Stützpunkt in irgendwelchem äußeren Beweisen nehmen und eine unbedingte Autorität auf ein trügliches Zeugniß zu stellen versuchen, — oder aber man muß anerkennen, daß das Göttliche nur durch seine Verwandtschaft und seine Verührung mit der menschlichen Seele bewiesen werden kann, und alle negativen Consequenzen dieses Satzes acceptiren. Was wird nun aber bei dieser Anschauungsweise aus der metaphysischen Theologie von Nicäa? Was wird aus dem katholischen Priestertum und Sacrament? Was wird aus der theopneustischen Theorie des 17. Jahrhunderts? Binet hat allerdings nicht alle in seiner Theologie enthaltenen Folgerungen gezogen. Viele schmeicheln sich sogar damit, er hätte dieselben desavouirt, wenn er lange genug gelebt hätte, um sie zu Tage treten zu sehen. Das ist möglich; aber es bleibt nichtsdestoweniger wahr, daß bei dem seit einiger Zeit vor sich gehenden Abräumen die Arbeiter nur den von Binet's Hand gezogenen Linien gefolgt sind *).

Wir könnten uns damit begnügen, diese Auffassung jenes Binet'schen Satzes, die für den französischen Protestantismus eine so verhängnißvolle Bedeutung erlangt hat, anzuführen, zumal der Verfasser selbst zugibt, Binet habe jene negativen Consequenzen des von ihm aufgestellten Principis nicht gezogen, womit er doch wohl sagen will, derselbe habe die Verwandtschaft zwischen dem Gewissen und dem Evangelium nicht zum Kriterium der religiösen Wahrheit gemacht. Von gewissen Seiten scheint man aber geneigt zu seyn, gestützt auf anderweitige Aeußerungen in seinen Schriften, jene Auffassung auch bei Binet selbst zu finden, und beschuldigt ihn deshalb wohl geradezu des Rationalismus. Zum Beweis für die Ungerechtigkeit dieser letztern Anklage berufen wir uns auf unsere ganze Darstellung, auf den im Allgemeinen streng supranaturalistischen Charakter seiner Schriften, sowie auf unzählige Stellen derselben, in denen er sich mit der größten Entschiedenheit für den wunderbaren und übernatürlichen Ursprung des Christenthums ausspricht; wenn wir auch zugeben, daß er durch seine psychologische Betrachtungsweise einer einseitig subjektiven Richtung, ohne es im Geringsten zu wollen, Vorschub leistete. Nun finden sich aber bei ihm wirklich einzelne Aeußerungen, die, aus dem Zusammenhange herausgerissen, jene rationalistische Auffassung des fraglichen Satzes begünstigen und somit dem Vorwurfe des Rationalismus einiges Recht geben. Die auffallendste Aeußerung dieser Art befindet sich in der Vorrede zu seinen Discours von der zweiten Auflage an. „Die Vernunft“, so lautet die Stelle, „d. h. die Natur der Dinge wird, auf welchen Standpunkt wir uns auch stellen, immer das Kriterium der Wahrheit und der Stützpunkt des Glaubens (croissance) für uns seyn. Immer wird sich die Wahrheit außer uns an der Wahrheit, die in uns ist, an jenem intellektuellen Gewissen, das sowohl als das moralische mit Souveränität bekleidet ist, Urtheil

*) A. a. O. S. 199 f. Vgl. auch S. 118. — Aehnlich drückte sich der Verfasser voriges Jahr im Journal „Le Temps“ aus. „Binet“, heißt es daselbst u. A., „ist durch die ehrerbietige Gleichgültigkeit, die er in Hinsicht der rein spekulativen Dogmen und der rein wunderbaren Theil des Christenthums beobachtete, unbewußt zum Urheber einer Revolution im Schooße des Protestantismus geworden . . .“ Scherer zeigt, wie Binet's Methode schnurstracks und durch eine verhängnißvolle Neigung zum Rationalismus führte, fügt dann aber hinzu: „Niemand war mehr über diese Consequenzen erschrocken, als er (Binet); Niemand bestand beharrlicher auf der Nothwendigkeit einer Offenbarung von oben, als er; aber Niemand vielleicht arbeitete wirksamer in einer seinen Absichten entgegengesetzten Richtung“ (Le Temps, 1862. Nr. 327). Bergl. auch Le Lien, 1862. Nr. 9 u. 12.

erläßt, Gewissensbisse kennt, an jenen unwiderstehlichen Axiomen, die wir in uns tragen, die einen Theil unserer Natur ausmachen, die der Träger und gleichsam der Boden unserer Gedanken sind, mit einem Worte: an der Vernunft messen und mit ihr vergleichen müssen“ (a. a. O. XIII.). Aus dieser Stelle würde nun allerdings, streng genommen, zum wenigsten folgen, daß für Binet sein angeführter apologetischer Grundsatz die nämliche Bedeutung wie bei Scherer hatte, denn hier theilt er ja auch der Vernunft dieselbe Rolle zu, wie, nach der erwähnten Auffassung, dem Gewissen. Allein die rein receptive Stellung, welche er vor und nach jenen auffallenden Worten der Vernunft einweist, gestattet nicht, denselben den Sinn beizulegen, den sie auf den ersten Blick zu haben scheinen. Folgende Worte aus einer verwandten Stelle mögen zur Erläuterung der eben angeführten hier noch einen Platz finden. „Angenommen“, sagt Binet, „der Mensch sey gefallen, so kommt es nicht ihm zu, ein Mittel der Wiederherstellung zu finden; sein Fall selbst schließt die Unmöglichkeit davon ein; warum aber sollte er, nachdem dieses Mittel einmal geoffenbart ist, außer Stande seyn, einerseits die Uebereinstimmung des Mittels mit dem Zwecke und andererseits die wenigstens negative Uebereinstimmung, d. h. die Vereinbarkeit dieses Mittels mit den Gesetzen jener Vernunft, mit der er Alles vergleichen muß, obgleich sie nicht Alles messen kann, zu würdigen? Wenn der Verfasser (Yamennais) nicht an die Wahrheit und Sicherheit dieses Kriteriums glaubte, so könnten wir es ihm nicht anführen. Da er es aber als Offenbarung zugibt, muß er es uns wohl auch als Kriterium gelten lassen und uns erlauben, davon Gebrauch zu machen, um zu erfahren, ob diese Religion, die mehr weiß als die Vernunft, nichts der Vernunft Entgegengesetztes hat“, u. s. w. (Semoir Bd. 11. S. 3). Was aber vollends nicht gestattet, jener zuerst angeführten Stelle den fraglichen (rationalistischen) Sinn beizulegen, ist das die ganze Anschauungsweise des Mannes durchdringende lebendige Bewußtseyn von dem trübenden und verwirrenden Einfluß, den die Sünde auf das sittliche und intellektuelle Wesen des Menschen ausgeübt hat, und sein, wie auch Scherer zugibt, beharrliches Festhalten der Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung, sowie seine überall sich beurkundende unbedingte Ehrfurcht vor derselben. Endlich lassen sich von Binet Stellen anführen, welche mit der Ansicht, daß das menschliche Gewissen das Kriterium der Wahrheit sey, in direktem Widerspruche stehen; z. B.: „Bei allen Menschen ist das Gewissen mehr oder weniger verdunkelt; Alle, aufrichtig geschaffen, suchen viele Klüfte; Alle haben einen getheilten Geist, weil sie ein getheiltes Herz haben: für Alle stroht die Moral von schwierigen Fragen, deren dorniger Same in den Falten eines unaufrichtigen Herzens ist. Das Gute, das Wahre, das Rechte haben ihre Evidenz verloren; man sieht nicht mehr, man kennt nicht mehr mit dem Gemüthe“ u. s. w. (*Méditations évangéliques*, S. 65 f.). „Welches auch die Würde des Gewissens sey, eine Würde, die es von Gott entlehnt, so will doch Gott nicht von ihm verdrängt seyn. Weit entfernt, für dasselbe irgend eines seiner Rechte sich zu begeben, weit entfernt, zu seinen Gunsten, wie man voraussetzen scheint, abzudanken, hat Gott, der nicht will, daß die Verjährung sich gegen seine Ansprüche festsetze, dem Gewissen selbst bisweilen vor ihm zu schweigen geboten. Viele Führungen und Befehle der alten Oekonomie beruhen auf der Idee seines unmittelbaren Rechtes an den Gehorsam“ (*Discours* S. 137).

Aus den angeführten Gründen nimmt also Schreiber dieser Zeilen keinen Anstand, zu behaupten, daß Binet, indem er die Wahrheit des Evangeliums auf die zwischen ihm und dem Gewissen stattfindende Uebereinstimmung gründete, keineswegs gesonnen war, dieses zum Kriterium der religiösen Wahrheit zu machen. Nach unserer Ansicht kann man dieß eigentlich nur dann, wenn man aus jener Uebereinstimmung eine Identität macht, mit anderen Worten, wenn man annimmt, das Gewissen habe die ganze religiöse Wahrheit schon ursprünglich in sich, das Evangelium sey nur der ausgesprochene Inhalt des Gewissens, was denn allerdings der entschiedenste Rationalismus ist. Wie weit entfernt Binet von einer solchen Ansicht ist, ergibt sich hinlänglich aus allem bisher An-

geführten. Die Sache verhält sich vielmehr einfach so: Binet war von der zwischen den Hauptwahrheiten des Evangeliums und den Bedürfnissen des menschlichen Herzens stattfindenden Uebereinstimmung überrascht und machte aus dieser einen apologetischen Grundsatz, von dem er in der Praxis, wo er gewöhnlich bei jenen Hauptwahrheiten stehen blieb, ausging, ohne daran zu denken, an demselben die geoffenbarte Wahrheit normiren zu wollen. Er hat wohl überhaupt jenen Satz, abgesehen von seiner apologetischen Verwendung, niemals allseitig geprüft. Wir gehdren also auch zu Denjenigen, die sich damit schmeicheln, er hätte die negativen Folgerungen, die man aus demselben gezogen hat, desavouirt, wenn er lange genug gelebt hätte, um sie zu Tage treten zu sehen, glauben auch, daß der gewissenhafte Mann davon Veranlassung genommen hätte, seinen Lieblingsgedanken genauer zu untersuchen und sorgfältiger anzuwenden, als er es ohne Zweifel vorher gethan hatte.

Eine andere Frage ist aber die: was für eine Haltung Binet mit seinem apologetischen Lieblingsfuge dem überlieferten Dogma gegenüber angenommen? ob er mit demselben vielleicht an diesem jene Kritik geübt habe, die er sich in demüthiger Ehrfurcht vor dem geoffenbarten Worte an der heiligen Schrift versagte? — Mit Bestimmtheit läßt sich diese Frage nicht beantworten. Wir unterschreiben cum grano salis, was Astié in dieser Beziehung sagt: „Seinem beständigen Bedürfniß getreu, aufzubauen statt umzustürzen, beschäftigte sich Binet vielmehr damit, das, was er für Wahrheit hielt, zu bejahen, als das, was er als Irrthum ansah, zu verwerfen. Die kritische Arbeit wurde also nicht ausdrücklich vollzogen; er beschränkte sich darauf, die Wahrheit zu behaupten, die bestimmt war, den Irrthum zu stürzen, es den erschütterten Mauertwänden überlassend, an ihrem Tage und zu ihrer Stunde selbst zusammen zu stürzen. Das Werk der Aufbauung ist auch nicht sehr vorgerückt. Binet vereinigte die positiven Ergebnisse, zu denen er gelangt war, niemals in ein System“ *). Wir vernehmen hier von Astié, daß Binet im Begriffe war, einen längst genährten Lieblingsplan auszuführen, nämlich ein Collegium über Dogmatik zu lesen, als sein Meister ihn zu sich rief.

Binet hat also kein neues dogmatisches System gegeben, aber er hat in seinen verschiedenartigen Schriften manche Elemente und besonders ein Princip zum Aufbau eines solchen niedergelegt. Für Binet's eigentliches Princip halten wir aber nicht, wie es z. B. auch Astié anzusehen scheint, die Subjektivität, sondern die von ihm klar erkannte, jedoch, wie in dem Bisherigen hinlänglich gezeigt worden, nicht immer festgehaltene Einigung des Objektiven und Subjektiven, der Offenbarung und des Gewissens.

Binet's Dogmatik, wenn wir uns dieses Ausdrucks bedienen dürfen, ist wegen des anthropologischen Ausgangspunktes, den er fast ohne Ausnahme festhält, eigentlich vielmehr Ethik. Seine psychologische Betrachtungsweise brachte es mit sich, daß er nur diejenigen Lehren genauer behandelte, welche sich auf die subjektive Aneignung des Heils beziehen, wogegen die spekulativen und eschatologischen Dogmen nicht oder nur beiläufig zur Sprache kommen; und wenn er hie und da über objektive Dogmen sich ausspricht, so beschränkt er sich in der Regel darauf, die biblische Thatsache und ihre einzelnen Momente aufrecht zu erhalten, ohne sich in eigentliche dogmatische oder spekulative Betrachtungen einzulassen.

Es kann natürlich nicht unsere Absicht seyn, hier alle in Binet's Schriften zerstreuten Elemente, welche für eine künftige Dogmatik im französischen Protestantismus verwendet werden können, auch nur summarisch zusammenzustellen. Ohnedies dürfte sich aus demselben kaum ein in sich völlig zusammenstimmendes Ganzes herstellen lassen, da, wie bereits angedeutet, in den Ansichten des Verfassers eine gewisse Entwicklung stattge-

*) Les deux théologies nouvelles dans le sein du protestantisme français. Etude historico-dogmatique. Paris 1862. S. 266 f.

funden hat. Wir beschränken uns also darauf, einige wesentliche Punkte, an denen seine Anschauungsweise, namentlich im Unterschiede von der herkömmlichen Orthodogie, zu Tage tritt, herauszuheben, wobei wir uns aber das Citiren fast gänzlich versagen müssen.

Binet gibt, ohne sich mit der metaphysischen Seite der Frage von der Sünde viel zu beschäftigen, auf das Zeugniß des Gewissens und des Wortes Gottes gestützt, die Thatsache des Sündenfalles und das durch denselben gewirkte menschliche Verderben zu, ohne mit der von manchen Theologen der „Erweckung“ adoptirten altprotestantischen Dogmatik anzunehmen, daß durch denselben das göttliche Ebenbild im Menschen gänzlich verloren gegangen sey. — Die Person Christi bildet ihm den Mittelpunkt der christlichen Lehre. Mit aller Entschiedenheit behauptet er die Gottmenschheit des Erlösers, ohne sich in Speculationen über das Geheimniß der Menschwerdung einzulassen*). — Die Versöhnung ist ihm das Wesen des Christenthums. Die psychologische Betrachtung und die apologetische Verwendung dieser Thatsache herrscht freilich bei ihm vor, doch macht er, wie aus einzelnen Aussprüchen hervorgeht, auch Versuche, in das Wesen derselben einzubringen und ihre innere Nothwendigkeit zu erkennen. Zu einer allseitigen und bestimmten Durcharbeitung dieses Dogma's scheint es freilich bei ihm nicht gekommen zu seyn. Mitunter macht er Momente der Thatsache geltend, die zum Theil schon von den altreformirten Dogmatikern erkannt, aber im Bewußtseyn der gewöhnlichen Orthodogie seiner Zeit und Umgebung verdunkelt worden waren. Im Allgemeinen ist seine dogmatische Auffassung der Versöhnungslehre die kirchlich-orthodoxe. Dieß ist außer Zweifel, was seine frühere Zeit und z. B. seine Discours vom J. 1831 betrifft; aber auch in seinen späteren Schriften dürfte sich kaum Etwas finden lassen, woraus mit Sicherheit hervorginge, daß er sich von der kirchlichen Anschauung abgewendet hätte, obgleich wir zugeben, daß seine Auffassung eines andern, weiterhin zu berührenden Lehrpunktes ihn nothwendig dazu hätte führen müssen. In seinen gelegentlichen Aeußerungen über das fragliche Dogma betont er es unter Andern, daß Christi Leiden eine Strafe sey; aber auf der andern Seite legt er großes Gewicht darauf, daß die Strafe erst dadurch sühnende Kraft erhalte, daß sie freiwillig übernommen wird. „Es findet Strafe statt; die verletzte Gerechtigkeit thut sich auf Golgatha und schon in der Menschwerdung genug; aber das Opferlamm bietet selber sich dar und seine Hingabe ist nur darum wirksam, weil es sich dargeboten hat. Ein passives Opferlamm, von welcher Beschaffenheit es auch gewesen wäre, hätte nichts vollbracht. Die Strafe beendigt ohne die Selbstverlängnung nichts“ (Semeur Bd. 15. S. 443). Dieses Moment hebt bekanntlich auch Calvin hervor. — Binet kommt auch auf die Frage, wie das Leiden des Unschuldigen den Schuldigen rechtfertigen könne? und findet eine Lösung derselben unter Andern in der centralen Stellung, welche Christus in der Menschheit einnimmt, sowie in dem Gesetze der Solidarität. In letzterer Hinsicht sagt er: „Man kann dieses Geheimniß mit einem allgemeineren Geheimniß in Zusammenhang bringen, das wir Alle acceptiren, weil die Thatsachen uns dazu zwingen, mit dem Geheimniß der Solidarität. Die Sünde ist übertragbar: warum sollte es die Gerechtigkeit unter gewissen Bedingungen nicht auch seyn? Das Alles erklärt vielleicht nichts; dennoch ist das Alles nicht ohne Kraft“ (a. a. O.). Diese Idee scheint ihm als Mittel zur Lösung des schwierigen Problems sehr einzuleuchten; noch in seiner letzten Vorlesung kommt er abermals auf dieselbe zurück. „Seht“, heißt es hier, „von nun an einen zweiten Adam, aber einen Adam, welcher gehorcht, aber besonders einen Adam, welcher, indem er in umgekehrtem Sinne das geheimnißvolle Gesetz der Solidarität übt, als es der erste gelbt hatte, auf sich, und auf sich allein die Strafe

*) „Es ist nichts als Verwirrung, Dunkelheit, Angst und fruchtlose Ermüdung in allen Systemen über Jesus Christus, die man nach einander aus dem Evangelium zieht, wenn es nur Systeme sind; die erhabensten und nothwendigsten Speculationen über Jesus Christus sind austrocknend und mörderisch“ (Etudes évangéliques, S. 56).

nimmt, welche ein Einziger über Alle gebracht hatte“ u. s. w. *) (Nouvelles études évangéliques, S. 464 f.).

Einlässlicher als die objektiven und spekulativen Dogmen hat, wie gesagt, Binet diejenigen Lehren behandelt, welche sich auf die subjektive Aneignung des Heils beziehen. Abgesehen von seiner Vorliebe für die ethisch-psychologische Betrachtungsweise, mochte auch die einseitige Behandlung, welche namentlich diesen Lehren von einzelnen Theologen der „Erweckung“ zu Theil wurde, dazu beitragen, daß er ihnen eine besondere Aufmerksamkeit schenkte; und zwar gestaltete sich seine Auffassung der Heilsordnung immermehr so, daß sie ihn bei allseitiger und gründlicher Durcharbeitung der ganzen Heilslehre unvermeidlich in Conflict mit seiner kirchlich-orthodoxen Auffassung der Verfühnungslehre gebracht hätte. Zwar ist ihm fortwährend die im Tode Christi vollzogene Verführung der Mittelpunkt des Heilswerkes, aber er wiederholt es unaufhörlich, daß die Heiligung die Vollendung, das letzte Ziel desselben sey. Recht verstanden, ist dieß ja auch ganz wahr; allein man fühlt es überall durch, daß der Schwerpunkt ihm nicht in die objektive Verführung, sondern in die subjektive Erlösung fällt. Heben wir auch hier die wesentlichsten Momente hervor.

Eine Erwählungslehre findet sich, ganz dem anthropologischen Charakter seiner Theologie gemäß, bei ihm nicht. Uebrigens behauptet er nicht weniger entschieden, als die Vertreter der calvinischen Lehre, daß das ganze Heilswerk von Anfang bis zu Ende eine Wirkung der Gnade Gottes sey; aber eben so nachdrücklich betont er die von jenen geläugnete Selbstthätigkeit des Menschen. Ja man wird zugeben müssen, daß er in seiner Opposition gegen das calvinische Dogma die menschliche Seite mitunter zu stark hervorhob. Einen durchgeführten Versuch, den Gegensatz von Gnade und Freiheit zu vermitteln, darf man bei ihm nicht erwarten, obgleich auch darüber Äußerungen vorkommen, aus denen hervorgeht, wie sehr ihn, trotz seiner oben erwähnten Ansicht über das Wesen der religiösen Erkenntniß, dieses Problem beschäftigte. Eben so hat er die Frage nach dem Verhalten des Menschen am Anfange der Bekehrung nicht ex professo behandelt; aber, abgesehen von manchen gelegentlichen Bemerkungen, ergibt sich aus seiner ganzen Auffassung des natürlichen Zustandes des Menschen, aus der Entschiedenheit, womit er die Verwandtschaft zwischen dem Gewissen des natürlichen Menschen und dem Evangelium, sowie die sittliche Freiheit und Selbstständigkeit des Individuums betont, daß er eine nicht selbst wieder durch die Gnade gewirkte, sondern nach dem Falle dem Menschen noch gebliebene Empfänglichkeit für die Wirkungen der Gnade annimmt. — Unter den zur Heilsordnung gehörigen Begriffen ist es besonders der dieses ganze Gebiet beherrschende Begriff des Glaubens, für dessen tiefere Fassung Binet viel gethan hat **). Bei manchen Vertretern der „Erweckung“ erschien der Glaube wieder wesentlich als eine intellektuelle Thätigkeit; Binet dagegen machte, wie wir in einem andern Zusammenhange gesehen haben, mit aller Entschiedenheit den intuitiven und ganz besonders den ethischen Charakter desselben geltend. Er kann es nicht genug wiederholen, daß der Glaube, obwohl durch die Gnade gewirkt, eine Sache des Willens, eine sittliche That ist. Der seligmachende Glaube ist ihm nicht nur das Ergreifen der Gerechtigkeit Christi, sondern die persönliche Vereinigung mit der lebendigen

*) Wie verhält sich das zu dem von Tholuck in der Neuen Evangelischen Kirchenzeitung, 1863, 6. Juni, Nr. 23. angeführten Schreiben von Binet an Sir Culling Eardley, worin jener erklärte, den von der Allianz aufgestellten Artikeln nicht beistimmen zu können, weil er das Dogma von der Verführung durch eine Genugthuung nicht zu dem seinigen machen könne?

***) Vergl. besonders in den Discours die zwei Reden, betitelt „La foi“; in den Nouveaux discours die zwei Reden über „L'oeuvre de Dieu“; in den Etudes évangéliques die Studie „Le regard“ und „La grâce et la foi“; in den „Nouvelles études évangéliques“ die Studie „La vraie foi“.

Person Christi. „Der Glaube ist die geheimnißvolle Einpflanzung, die uns zu eben so vielen Reben an dem Weinstock macht, welcher Jesus Christus ist, aus dem wir, da wir mit ihm vereinigt sind, hinfort all' unsere Kraft ziehen und dessen Leben das unserige wird.“ (*Études évangéliques*, S. 425). Bei dieser Auffassung des Glaubens konnten für Binet Rechtfertigung und Heiligung nicht so von einander getrennt seyn, wie dieß nach der Anschauung der nachlutherischen Theologie und auch zum Theil der calvinischen Erweckungstheologie der Fall ist. Ja es läßt sich nicht läugnen, daß er später, indem er dieser Richtung entgegentrat, bei seiner Anschauung vom Heil, wonach er den Schwerpunkt immer mehr in die Heiligung verlegte, in eine andere Einseitigkeit verfiel. In der That begnügt er sich jetzt nicht mehr, wie früher, damit, beide Momente in ihrer organischen Verbindung zu erfassen, sondern zeigt eine starke Neigung, die Ordnung derselben umzukehren. Er gründet eigentlich die Heiligung nicht auf die Rechtfertigung, sondern umgekehrt, die Rechtfertigung auf die Heiligung, die ihm keimartig schon unmittelbar im Glauben (der Einpflanzung in Christus) enthalten ist. „Buße, Bekehrung, Heiligung, alle diese Namen bezeichnen Theile oder Momente einer und derselben Thatfache; die Heiligung ist schon in der Buße, die Heiligung ist eine sich fortsetzende Bekehrung, die Bekehrung eine beginnende Heiligung, und der Glaube schließt, um sie erst später zu zeigen, schließt aber wirklich alle Elemente des christlichen Lebens ein“ u. s. w. (*Nouveaux discours* S. 116). Obgleich er daran festhält, daß die Rechtfertigung ein reiner, nur durch das Verdienst Christi vermittelter Gnadenakt Gottes und auf Seiten des Menschen nur durch den Glauben bedingt sey, so wird nach ihm doch der Mensch nur gerechtfertigt, weil der Glaube die Werke und die Heiligkeit bereits im Reime enthält. „Jesus Christus, der in dem Herzen dieses Menschen (des Schächers) liebt, sieht darin alle Werke, die er thun würde, wenn ihm ein längeres Leben gegeben wäre, und rechnet sie ihm zu, wie wenn er sie gethan hätte. . . . In dem Glauben an den Erbsen war der Keim der Heiligkeit, und das göttliche Auge sieht im Reime den Baum“ (a. a. O. S. 119 u. 463)*). An anderen Orten betont er es besonders, daß nur der Glaube rechtfertige, der sich durch Werke erweise. — Es folgt aus dieser ganzen Auffassung von selbst, daß ihm auch die Gewißheit des Heils, deren von einzelnen calvinisch-methodistischen Theologen vertretene rein intellektuelle Fassung er mit Recht bekämpfte, mehr von dem Grad der Heiligung, als von dem objektiven Worte der Verheißung abhängt. „Was man gewöhnlich die Gewißheit des Heils nennt, sollte man das Bewußtseyn des Heils nennen; denn man hat das Gefühl des Heils, wie man im Betreff des sittlichen Lebens das Gefühl hat, das Gute zu wollen oder geliebt zu haben, und in Betreff der leiblichen Existenz, das Gefühl sich wohl zu befinden, das Gefühl zu leben“ (*Nouvelles études évangéliques*, S. 338).

Es ist nicht zufällig, daß, wie Schreiber dieser Zeilen Zeuge davon war, gebildete Katholiken sich gern in Binet's Schriften erbauen und daß selbst katholische Theologen in seiner Rechtfertigungslehre eine Annäherung an die ihrer Kirche finden konnten, eine Ehre, die aber bekanntlich auch deutschen protestantischen Theologen aus der neuern gläubigen Schule widerfahren ist**). Uebrigens hatten wir bei dem Obigen die bei Binet

*) Die in diesen Worten enthaltene Anschauung von der Rechtfertigung ist bekanntlich Binet nicht ausschließlich eigen, sondern findet sich bei vielen neuern Theologen.

***) Soll man es etwa auch auf Binet's Anschauung von der Rechtfertigung beziehen, wenn Binet's allgemeine Real-Encyclopädie für das katholische Deutschland in dem doch gar zu dürftigen Artikelchen „Binet“ unter Anderem bemerkt, dieser habe manche annähernd katholische Ideen in der freien Kirche geweckt? — Der obigen Darstellung zufolge können wir die Ansicht Asti's nicht theilen, der zu zeigen versucht, daß Binet, ohne (was allerdings sehr wahrscheinlich ist) Calvin's Rechtfertigungslehre zu kennen, nur seinem eigenen Gemins und dem ihn befehlenden Geiste der reformirten Kirche folgend, die von den meisten traditionalistischen Doktoren

vorherrschende Anschauungsweise im Auge. Hin und wieder finden sich später auch Äußerungen, aus denen hervorgeht, daß er die mit seiner ethisch-subjektiven Auffassung verbundene Gefahr wohl fühlte, und in denen er die objektive und juristische Seite der Rechtfertigung mehr betont. Was ihn aber an einer richtigen Auffassung derselben hinderte, war nächst seiner Geistesrichtung auch seine mangelhafte Schrifterklärung, die er freilich in diesem Punkte mit gelehrtern und gelübtern Exegeten, als er war, theilte. Er übersteht den Unterschied, den der Apostel Paulus macht zwischen dem rechtfertigenden Akt Gottes, durch welchen dem Gläubigen das Verdienst Christi zugerechnet wird, und dem richtenden Akt Gottes, durch welchen dem Gerechtfertigten die *σωτηρια* entweder zu- oder abgesprochen werden wird, und faßt dann die Stellen, in denen der Apostel von dem ersteren Akte (der von ihm so genannten Rechtfertigung) redet, nach den Stellen auf, in denen er von der zukünftigen *σωτηρια* handelt. Ein anderer, damit eng zusammenhängender Irrthum, den er begeht, ist der, daß er, von der Ansicht ausgehend, die Rechtfertigungslehre des Paulus und die von Jakobus Kap. 2, 14—26. vorgetragene stimmen im Gedanken mit einander überein, den ersteren im Sinne des letzteren erklärt. Auch ist es bezeichnend, daß er fast durchgängig die Ausdrücke *sauber*, *salut* gebraucht, wo er die Wörter *justifier* und *justification* anwenden sollte *).

Nach der Dogmatik berühren wir mit zwei Worten Vinet's zur Ethik gehörige Arbeiten und Gedanken. Die erstern bestehen zum Theil in Abhandlungen und Recensionen, wovon die meisten gesammelt sind in: *Essais de philosophie morale et de morale religieuse*; und in: *L'éducation, la famille et la société*. Eigentlich aber liegen Vinet's hieher gehörige Gedanken mehr oder weniger in allen seinen Schriften zerstreut.

Vinet behandelt mit Vorliebe solche Gegenstände, die entweder in den Bereich der philosophischen und der theologischen Moral zugleich fallen oder die Vereinigung der philosophischen und theologischen Behandlung erfordern, oder diejenigen Punkte, die der Dogmatik und Ethik gemeinsam sind. Heben wir das am meisten Charakteristische heraus.

Vinet betont mit dem größten Nachdruck die ewige Gültigkeit des sittlichen Gesetzes und seine Verbindlichkeit auch für die Wiedergeborenen. „Das Gesetz bleibt ewig Gesetz, wie die Wahrheit ewig Wahrheit.“ Er steht in dem verfühnenden Leiden Christi ganz besonders auch den Beweis für die Unverletzlichkeit der sittlichen Ordnung

vergessene Anschauung des Reformators wieder erfunden, mit andern Worten: daß er, wie dieser, Rechtfertigung und Heiligung zwar von einander unterschieden, aber nicht getrennt habe. Allerdings findet zwischen der Auffassung Vinet's und derjenigen Calvin's darin eine Ähnlichkeit statt, daß im Allgemeinen beide die Rechtfertigung auf die Einpflanzung in Christum (*unio mystica*, Wiedergeburt) gründen; allein der Unterschied ist dennoch bedeutend. Nach Vinet ist die Einsetzung in Christum der Grund der Rechtfertigung insofern, als in ihr unsere Heiligung dem Keime nach gesetzt ist, nach Calvin (und den altreformirten Theologen) aber insofern, als wir in ihr sofort und ein- für allemal Christum mit seiner Gerechtigkeit empfangen, — obgleich natürlich auch nach ihm jene Einpflanzung nicht geschieht, ohne daß ein Anfang der Heiligung sich unmittelbar mit ihr verbände. Dazu kommt, daß Vinet sich manchmal so ausdrückt, als wirke der Glaube schon als solcher, als sittlicher Akt, die Rechtfertigung, und daß er diese oft ganz von der Bethätigung des Glaubens durch die Liebe in guten Werken abhängig macht. Was die Rechtfertigungslehre Calvin's, sowie der altreformirten Theologen überhaupt betrifft, so verweisen wir auf Calvin, *Institutio*. Lib. III. Cap. 11 sqq.; ferner auf Schneckenburger, vergleichende Darstellung des luther. u. reform. Lehrbegriffe, Th. 2. S. 1ff.; Erhard, christliche Dogmatik, Bd. 2. S. 338 ff. 495 ff.; Schweizer, Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche, Bd. 2. S. 482 ff. — Wenn übrigens Astis, wie er an demselben Ort sich ausdrückt, der Ansicht ist, Schleiermacher habe nur Calvin's Anschauung von der Rechtfertigung reproducirt, so ist es begreiflich, daß er auch Vinet's Auffassung ohne Weiteres mit derjenigen Calvin's identifiziren kann. (Vergl. *Chrétien évangélique*, 1861, S. 343 f. und *Les deux théologies nouvelles*, S. 277).

*) Vergl. zu dem oben über die Rechtfertigungslehre des Paulus und Jakobus Bemerkte Luther im Commentar und Lange im Bibelwerk zu Jak. 2, 14—26.

und in der Gnade als Gnade eine Befestigung des Gesetzes. „Bis in die Gnade hinein muß das Gesetz triumphiren.“ „Das Gesetz führt zur Gnade und die Gnade führt ihrerseits wieder zum Gesetz zurück.“ Wohl sieht Binet in der im Herzen der Gläubigen erweckten Liebe den lebendigen Quell alles Sittlichen und im christlichen Gesetze ein Gesetz der Freiheit, aber er legt doch ein besonderes Gewicht darauf, daß die Gerechtigkeit ein wesentlicher Theil der christlichen Liebe, ja daß diese nur eine höhere Gerechtigkeit sey, daß sie Gehorsam und Freiheit zugleich athme, daß es nicht genüge, Gottes Willen aus freier Neigung zu thun, sondern daß es sich darum handle, ihn zu thun, weil es Gottes Wille sey u. s. w. Es läßt sich nicht läugnen, daß Binet, in der Absicht, einer antinomistischen Richtung entgegenzuarbeiten, das Moment des Gehorsams in der Liebe mitunter zu stark betonte und daß auf diese Weise seine Moral einen etwas gesetzlichen Charakter annahm. Die Kenntniß des menschlichen Herzens aber, sowie die feine psychologische Analyse, die er in den hieher gehörigen Parthien seiner Schriften an den Tag legt, dürfte kaum von einem anderen Moralisten übertroffen worden seyn.

Binet beschränkte sich aber nicht darauf, die dem Dogma zunächst liegenden Punkte, „die allgemeine Moral“, wie er sie nennt, zu behandeln, es ist auch kaum irgend eine wichtige Frage der „besondern Moral“, die er nicht irgendwo berührte oder einflüßlich erörterte. Doch würde es zu weit führen, wenn wir auch in diesen Theil seiner Arbeiten näher eingehen wollten.

Nach dieser gedrängten Zusammenfassung der zur theoretischen Theologie gehörigen Hauptgedanken Binet's möge nun seiner Leistungen auf dem Gebiete der praktischen Theologie, soweit sie gedruckt vorliegen, in Kürze gedacht werden. Es kommen hier drei nach des Verfassers Tode herausgegebene Werke in Betracht: eines über Pastoraltheologie (*Théologie pastorale ou théorie du ministère évangélique*, Paris 1850), eines über Homiletik (*Homilétique ou théorie de la prédication*, Paris 1853) und eines über Geschichte der Predigt (*Histoire de la prédication parmi les réformés de France au dix-septième siècle*, Paris 1860). Alle drei tragen die unvollkommene Gestalt der *opera posthuma* an sich. Sie sind nämlich aus mehr oder weniger ausführlichen Aufzeichnungen entstanden, die der Verfasser für seine Vorlesungen machte und welche die Herausgeber aus den Heften seiner Zuhörer ergänzten. Uebrigens dürfen wir bei Binet keine neue und eigenthümliche Construction der praktischen Theologie überhaupt oder einzelner Disciplinen derselben erwarten; auch ist er mit dem Fortschritt, den die deutsche Theologie seit Schleiermacher in dieser Beziehung gemacht hat, nicht bekannt.

Was das Werk über Pastoraltheologie betrifft, so geht gleich aus dem ersten Paragraphen desselben hervor, daß dem Verfasser der Unterschied zwischen praktischer Theologie und Pastoraltheologie, den er doch zu machen versucht, nicht klar war. Die Letztere faßt er im Grunde noch auf, wie man bis auf Schleiermacher gethan hatte, wo die praktische Theologie im Allgemeinen als bloße Pastoraltheologie betrachtet wurde. So findet man denn in dem fraglichen Werke auch nach Ausscheidung der Homiletik und Katechetik, die hier nur unter dem pastoralen Gesichtspunkte behandelt werden, Manches, was entweder gar nicht, oder doch nicht in dieser Form in eine Pastoraltheologie gehört, während andere hieher gehörige Gegenstände nicht oder doch zu rasch abgehandelt werden. Abgesehen aber von diesem formellen Mangel, zeugt dieses wenig umfangreiche Buch von einer innigen Liebe für die Aufgabe des Seelsorgers und einem gründlichen Nachdenken über alle in demselben besprochenen pastoralen Fragen. Folgendes ist die Einteilung des Werkes: 1) individuelles und inneres Leben; 2) sociales Leben; 3) pastorales Leben (Gottesdienst, Predigt, Katechese, specielle Seelsorge); 4) administratives Leben. — Zur Charakteristik des Buches möge nur noch dieses hervorgehoben werden: Der Verfasser gibt keine förmliche göttliche Einsetzung des geistlichen Amtes zu, son-

dem läßt dieses aus dem Leben der Gemeinde mit Nothwendigkeit hervorgegangen sein. Der Geistliche hat daher nach ihm keinen besondern priesterlichen Charakter, wodurch er sich von den übrigen Gläubigen unterscheidet, er ist bloß der Christ, der gewöhnlich (*habitulement*) thut, was bei vorkommender Gelegenheit und auf ihre Weise alle Christen thun sollen, und der es mit einem Grade von Autorität thut, der im Verhältniß steht zu dem Grade von Sachkenntniß und Geschicklichkeit, den man bei einem Manne voraussetzen kann, welcher sich diesem Werke ausschließlich widmet (S. 18). — Noch verdient hervorgehoben zu werden, daß Vinet — ganz in Uebereinstimmung mit dem, was oben über sein dießfälliges Verhalten bemerkt wurde — in diesem Buche, resp. in diesen Vorlesungen, seine Lieblingsidee, die absolute Trennung zwischen Kirche und Staat, nicht im Geringsten einmischt, vielmehr da, wo er das Verhältniß des Geistlichen zur bürgerlichen Autorität berührt, ihm alle mögliche Rücksicht gegen dieselbe empfiehlt. — Mit Recht nennt Palmer diese Pastoraltheologie von Vinet „das edle Seitenstück zu Harms, doppelt interessant, weil sich neben seinem Werth an sich darin der französische-reformirte Typus gegenüber von jenem, dem deutschen Lutheraner, so klar ausprägt“.

Ähnliche Vorzüge und Mängel, welche das angeführte Werk auszeichnen, eignen auch des Verfassers Homiletik. Vinet betrachtet die Homiletik als eine durch die Eigenthümlichkeit der Predigt bedingte Modifikation der Rhetorik und adoptirt die Einteilung der letztern in Invention, Disposition und Evolution (die Lehre von der Aktion ist übergangen) ohne Weiteres auch für die erstere. Leider fehlt es auch hier an der wissenschaftlichen Durcharbeitung. So z. B. gleich in der Einleitung, welche von der Beredtsamkeit überhaupt, von der Kanzelberedtsamkeit insbesondere u. s. w. handelt. Ueber diese Punkte werden treffende Bemerkungen gemacht, aber nicht organisch zu einem Ganzen verbunden. Besonders vermißt man eine eingehende Entwicklung des Begriffs, sowie der verschiedenen Methoden der Predigt. Diese wird ohne Weiteres als synthetische gefaßt, die dem Verfasser die eigentliche Predigt ist. Die analytische Predigt, von ihm Homilie genannt, und die eigentliche Homilie (im Sinne der ersten christlichen Jahrhunderte) werden erst später im Laufe des Werkes selbst und isolirt besprochen. Die Predigt definiert er als „eine dem öffentlichen Cultus einverleihte Rede, die bestimmt ist, heides zugleich oder wechselseitig, den zur christlichen Wahrheit zu führen, der noch nicht an sie glaubt, und sie denen zu erklären und auf sie anzuwenden, die sie bereits anerkannt haben“ (S. 12). Vinet's Ansichten über Wesen und Zweck der Beredtsamkeit überhaupt, sowie der Kanzelberedtsamkeit insbesondere haben große Ähnlichkeit mit denjenigen von Thoremin (vgl. d. Art.). Auch ihm ist der oratorische Vortrag ein Ringen, ein Kampf, und der Zweck der Kanzelberedtsamkeit, wie der aller Beredtsamkeit, besteht ihm darin, den Willen zu bestimmen. — Eine sehr eingehende Erörterung widmet er sowohl in der Einleitung, als im Innern des Werkes der Frage von dem Verhältniß der Kunst oder der Form zur Predigt. Mit aller Entschiedenheit tritt er der jetzt weit verbreiteten, in der französischen Schweiz von einzelnen der methodistischen Predigtweise ergebenden Predigern vertretenen Richtung entgegen, welche dem geistlichen Redner jede bewußte Kunst und Vorbereitung schlechthin verbietet. Auf schlagende Weise wird hier gezeigt, daß der Widerspruch, den die Gegner der Kunst zwischen dieser und der Natur sehen, nur ein eingebildeter, und daß im Gegentheil die Arbeit der Kunst immer der Wahrheit und der Natur förderlich ist. Gerade darum ist die Kunst nöthig, weil wir von Natur nicht natürlich sind und weil es im Allgemeinen und in allen Sphären die Kunst ist, die zur Natur zurückführt. Eben so treffend wird dargethan, daß das Studium und die Anwendung der Kunst eine Pflicht gegen die Wahrheit ist u. s. w. „Wonach streben wir übrigens mittelst der Kunst?“, fragt er, „Etwas zur Wahrheit hinzuzufügen? Wir haben schon gesagt, daß sich zur Wahrheit nicht hinzufügen läßt. Alles, was man thun kann, ist dieß, daß man nach einander die Schleier weghebt, die sie den Blicken des Menschen entziehen. Das ist der Zweck und die Wirkung der Beredtsamkeit“ (S. 25).

Diese ohne Zweifel richtige Auffassung des fraglichen Verhältnisses leitet den Verfasser wirklich in den betreffenden formellen Theilen des Buches, so daß, nach unserem Dafürhalten, in der Form der alten Rhetorik die Eigenthümlichkeit der christlichen Predigt gewahrt ist. Dagegen kommt die letztere im materiellen Theile des Werkes offenbar nicht zu dem ihr gebührenden Rechte. Hier zeigt es sich, wie verfehlt es ist, die Einteilung der klassischen Rhetorik ohne sehr wesentliche Modifikationen, namentlich in der Lehre von der Erfindung, auf die Homiletik zu übertragen. Dem Namen entsprechend, redet der Verfasser im ersten Theile, „Erfindung“, gerade von dem für die Predigt wichtigsten Stoffe, dem Worte Gottes, am wenigsten. Unter jenem Titel handelt er von der Wahl des Stoffes und spricht in diesem Sinne zuerst vom Thema der Kanzelrede, sodann von den zur Ausführung des Thema's erforderlichen Materialien. Der Text kommt erst nach dem Thema und anhangsweise in dem Abschnitte, der von diesem handelt, zur Sprache. Ja, der Verfasser bezeichnet geradezu (mit Harms) den Text als nicht wesentlich zur Predigt gehörig, — keineswegs etwa aus Geringschätzung gegen das Wort Gottes, sondern namentlich wegen der häufigen Unvereinbarkeit des Textes und des Thema's (das er irrthümlich schon als bestimmten Hauptsatz vor der Wahl des Textes concipirt seyn läßt), und spricht sich am Ende nur aus Gründen der Zweckmäßigkeit, die ihm besonders seine Ehrfurcht vor dem Worte Gottes eingibt, für Beibehaltung des Gebrauches, über Texte zu predigen, aus. In Beziehung auf diesen Theil des Werkes wird man zugeben müssen, daß, so viele Mühe der Verfasser sich gibt, das eigenthümliche Wesen der Predigt geltend zu machen, doch die biblische und kirchliche Auffassung derselben bei ihm zu sehr hinter der klassisch-rhetorischen zurücktritt. Offenbar hat sich seine Theorie der Predigt besonders unter dem Einflusse der klassischen (namentlich lateinischen) Rhetoriker, der nach den Alten gebildeten französischen Kanzelredner des 17. und 18. Jahrhunderts, sowie deutscher Homiletiker aus der klassisch-rhetorischen Schule gebildet, obgleich seine Individualität, sein Sinn für das Wahre, Natürliche und Ursprüngliche sich immer wieder geltend machen. — Von deutschen Homiletikern citirt er am meisten Schott, Ammon, Hüffel und Thermanin. Stier's Keryktik und Palmer's evangelische Homiletik, die noch zu seinen Lebzeiten erschienen, sind ihm leider unbekannt geblieben.

Sollen wir nun gegenüber den im Obigen gerügten Mängeln dieses Werkes noch kurz auch die Vorzüge desselben namhaft machen, so scheinen uns diese in einem Reichtum scharfsinniger und praktischer Gedanken zu liegen, die sich Prediger aller Richtungen aneignen können; in dem Betonen der Arbeit und der Form der Predigt, was der gegenwärtig sehr verbreiteten Neigung gegenüber, diese zu vernachlässigen, gewiß ein Verdienst ist; in dem Geltendmachen der Individualität des Predigers, und in der christlichen Wärme und Begeisterung, die anregend und wohlthätig die ganze Darstellung durchdringt.

Die erwähnte Geschichte der Predigt ist ein vortreffliches Buch über einen merkwürdigen Zeitraum in der Geschichte des französischen Predigtwesens und bildet überdies in mancher Beziehung eine Ergänzung zu des Verfassers Homiletik.

Fassen wir nun nach der Theorie der Predigt gleich seine Praxis in's Auge; denn Binet war auch ein ausgezeichnete Prediger, ja gewissermaßen kommt ihm in dieser Hinsicht eine größere Bedeutung zu, als auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Theologie. Zwar bekleidete er nie ein eigentliches Predigtamt, sondern trat immer nur als Gast auf: so während seines Aufenthaltes in Basel namentlich in der dortigen französischen Kirche, hierauf in der Nationalkirche und endlich in der freien Kirche des Kantons Waadt. Seine gedruckten Predigten und homiletischen Arbeiten im weiteren Sinne füllen zusammen 5 Bände. Die Discours sur quelques sujets religieux sind lauter wirklich gehaltene Predigten; die Nouveaux discours sur quelques sujets religieux „bieten zwar“, wie der Verfasser in der Vorrede bemerkt, „hie und da einige Formen

der Predigt dar, sind aber dennoch keine Predigten; keine (dieser Reden) ist gepredigt worden; beinahe keine ist mit Rücksicht auf die Kanzel geschrieben worden; aber alle waren einer öffentlichen Versammlung bestimmt, vor welcher auch beinahe alle gelesen wurden.“ Unter dieser Versammlung versteht er seine akademischen Zuhörer. Bei den oben erwähnten homiletischen Erklärungen neutestamentlicher Schriften fand er nämlich manchmal Predigtthematata, die er dann zuweilen ausarbeitete und seinen Zuhörern vortrug, um ihnen zu zeigen, wie ein Thema behandelt werden müsse. Dasselbe gilt von einem Theile der aus seinem Nachlaß unter dem Titel „*Études évangéliques*“ herausgegebenen Reden, während die ebenfalls nach seinem Tode herausgegebenen „*Méditations évangéliques*“, sowie die „*Nouvelles études évangéliques*“ wieder, mit Ausnahme von einigen anderen Stücken, lauter wirkliche und gesprochene Predigten enthalten.

Binet's eigentliche Predigten — und diese haben wir hier besonders im Auge — lassen sich nicht leicht klassificiren. Im Ganzen kann man sie eintheilen in dogmatisch-apologetische und dogmatisch-ethische. Aber auch bei den letzteren ist die Tendenz mehr oder weniger apologetisch. Das Dogma bildet in seinen Predigten die Grundlage, aber die Betrachtungsweise ist, wie sich auch aus dem früher Gesagten ergibt, die ethisch-psychologische. Keine derselben behandelt eine objektive Lehre als solche. Die in diesen Predigten herrschende Apologetik, Dogmatik und Ethik ist uns in den Grundzügen bekannt.

Was nun die vorherrschend apologetischen Predigten betrifft, so entsprechen sie in Beziehung auf die Methode seiner Theorie. Um den Zuhörer von der Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums zu überzeugen und ihn dadurch zur Aneignung des Heils zu bewegen, stützt er sich selten auf die historischen oder äußern Gründe, und wenn er sie anführt, so begnügt er sich damit, auf dieselben im Allgemeinen zu verweisen. Sein gewöhnliches Verfahren besteht in der Anwendung jenes inneren Beweises, darin, das in dem Gewissen des Menschen schlummernde Heilsbedürfniß nachzuweisen und zu wecken und sodann seine Befriedigung in Jesu Christo zu zeigen. Seine Vorliebe, sowie seine große Gabe für psychologische Betrachtungsweise befähigten ihn besonders für die erstere Seite dieser Aufgabe. Hier legt er eine wahrhaft bewundernswürdige Kenntniß des menschlichen Herzens an den Tag. Er hat alle seine Regungen beobachtet, seine Geheimnisse belauscht, so zu sagen seine verborgensten Falten durchforscht; er kennt seine Neigungen und Begierden, seinen Kampf und seine Unruhe, das unter dem Glanze menschlichen Talentes und menschlichen Ruhmes verborgene Elend, die allen Freuden des Menschen zu Grunde liegende Verzweiflung, seine Schmerzen bei der Unwissenheit über sein Lebensziel und sein zukünftiges Loos, seinen Durst nach Vollkommenheit und seine Ohnmacht, ihn zu stillen, seine Sehnsucht nach Versöhnung mit Gott und seine Rathlosigkeit, selbst sie zu vollbringen; und er versteht es, mit der dreifachen Logik des Verstandes, des Herzens und des Gewissens, diese Schmerzen, die sein theilnehmendes Gemüth mitempfindet, dem Zuhörer zu offenbaren, seine Scheingründe, mit denen er dem Lichte der Wahrheit den Eingang verwehren möchte, zu widerlegen und ihm zu zeigen, daß jene ungefüllten Leiden und Wünsche eben so viele Stimmen seien, die unbewußt dem Evangelium der Gnade entgegenrufen. Aber er weiß auch, dem Zuhörer, nachdem er ihm sein Elend zum Bewußtseyn gebracht, seine Sophismen zu Schanden gemacht, seinen Stolz gedemüthigt und ihm durch Gottes Gnade vielleicht einen Schrei nach Rettung entrisen, ihm mit einer Anmuth, aus der oft die ganze Freundlichkeit des Evangeliums hervorkleuchtet, zu zeigen, wie in Jesu Christo alle jene Bedürfnisse des Herzens, alle jene Aspirationen der Seele ihre Befriedigung finden.

In der Ueberlegenheit, mit der Binet diese Psychologie zu handhaben weiß, sowie in dem Bedürfniß, welches gerade unsere der christlichen Erziehung in hohem Grade entbehrende und zugleich den Trieb nach selbstständiger, persönlicher Aneignung der objektiven Wahrheit in sich tragende Zeit nach dieser Methode hat, liegt ohne Zweifel

eine Hauptursache des außerordentlichen Einflusses, den seine Reden ausgeübt haben und noch fortwährend ausüben.

Diese seine, jedoch in der Regel praktische und populäre Psychologie charakterisirt auch Binet's vorherrschend ethische Predigten, wie denn überhaupt zwischen diesen und den eigentlich apologetischen nur ein relativer Unterschied stattfindet. Seine Predigten sind im Grunde alle ethisch, nur daß bei den einen die apologetische Tendenz mehr vorherrscht, als bei den anderen. Was aber oben in Beziehung auf seine Schriften im Allgemeinen bemerkt wurde, das gilt namentlich auch in Betreff seiner Predigten: er predigt nicht bloß die allgemeine Moral, obwohl diese vor Allem, sondern auch die besondere. Mit demselben Geschick, mit welchem er die Psychologie des Individuums handhabt, jene Kunst, die Uebereinstimmung des Evangeliums mit den tiefsten sittlichen Bedürfnissen der menschlichen Natur nachzuweisen, übt er auch die Psychologie der Gesellschaft oder, wie er es lieber nennt, die der Predigt erlaubte Philosophie, die darin besteht, den innern Zusammenhang und die Harmonie des Christenthums mit allen Verhältnissen des menschlichen Lebens darzulegen.

Damit haben wir einige Vorzüge angedeutet, durch welche sich Binet's Predigten, in Folge des Gebrauches der psychologisch-subjektiven Methode, auszeichnen. Es ist aber nicht zu verkennen, daß mit diesen Vorzügen auch gewisse Mängel verbunden sind. Ein solcher Mangel ist vor Allem das Zurücktreten des biblischen Elementes in diesen Predigten. Es ist dieß nicht gerade eine Folge seiner an sich gewiß auch berechtigten Methode, vermöge deren er, um den Zuhörer von der Wahrheit zu überzeugen, seinen Ausgangspunkt nicht in der heiligen Schrift, sondern in der menschlichen Natur nimmt, und ihn nicht zuerst zu der von Christo zeugenden Urkunde, sondern zu der lebendigen Person Christi selbst führt. Er konnte ja immerhin zur Bestätigung der Thatfachen des religiösen Bewußtseyns und zur Ausführung des Christusbildes reichlichen Gebrauch von der heiligen Schrift machen. Allein die Berufung auf die Uebereinstimmung der Seele mit dem Inhalte des Wortes Gottes ist weit häufiger, als die auf dieses Wort selbst, und wenn er Christum als den hinstellt, der das Bedürfniß des menschlichen Herzens befriedigt, so begnügt er sich in der Regel, seine geschichtliche Erscheinung im Allgemeinen zu schildern, statt seine Person und sein Werk nach dem ganzen Zeugniß Gottes, wie er es durch das prophetische und apostolische Wort bekundet hat, darzustellen. Aber auch die Art, wie Binet den Schriftbeweis führt, ist mangelhaft. Mit Recht wird ihm vorgeworfen, er gehe nicht genug auf den Grundtext zurück, er nehme den Bibelstellen, von denen er Gebrauch mache, bisweilen ihren natürlichen Sinn und reiße sie aus ihrem Zusammenhange heraus u. s. w. (vgl. Scherer a. a. D. 89 f.).

Von Binet's gedruckten Predigten gehören fast alle der Klasse der synthetischen an, und zwar den guten dieser Gattung, die den Text nicht bloß als Prädikat haben, sondern ihn wirklich reproduciren. Zu diesem Ende wählt er meistens kurze, sehr oft nur aus einem einzigen, ja wohl aus einem halben Vers bestehende Texte, die er dann möglichst erschöpft. Manchmal macht er zwei Reden über einen solchen kurzen Text. Diese Vorliebe für kurze Texte hatte bei ihm ihren Grund ohne Zweifel zum Theil in einer bei reformirten Predigern oft vorkommenden Sitte, noch mehr aber in seiner außerordentlichen Produktivität, vermöge deren oft ein einziges Schriftwort eine ganze Fülle neuer Gedanken in seinem Geiste erzeugte, sowie in seinem Bedürfnisse, die christliche Wahrheit allseitig zu betrachten und auf die mannichfachen Zustände des Herzens und Lebens anzuwenden.

Eine andere Eigenthümlichkeit Binet's in seinen Predigten ist die, daß er, wahrscheinlich aus künstlerischem Interesse und Abneigung gegen todtten Mechanismus, trotz sorgfältiger Disposition im Einzelnen, sein Thema sehr oft gar nicht in Haupttheile theilt oder die Eintheilung doch so viel als möglich zu verbergen sucht. Die Rede schreitet, wie dieß auch beim Vortrage der Fall war, ohne Unterbrechung bis zu Ende

fort. Hat er aber Theile, so kündigt er sie meistens nicht ausdrücklich an. Selbst das Thema ist oft gar nicht oder kaum merklich hervorgehoben.

Es ist nicht zu läugnen, daß dieser Mangel an einer äußerlich hervortretenden Ordnung, der übrigens neben der sonst fast ausnahmslos herrschenden, oft mehr die Geistesströmung als die Erbauung fördernden Sitte des Ankündigens der Disposition gewiß sein Recht hat, das Verständniß der Binet'schen Reden einigermaßen erschwert. Was aber überhaupt verhindern wird, daß dieselben populär im gewöhnlichen Sinne werden, das ist, mit Scherer zu reden, die in ihnen herrschende „zu feine und zu constante Dialektik, ein zu häufiger Gebrauch der Beweisführung“. „Binet's Reden“, fährt derselbe fort, „sind eben so viele sorgfältige, gelehrte, häufig siegreiche Erörterungen, die aber dennoch eine gewisse geistige Spannung erzeugen.“

Schließen wir diese Bemerkungen über Binet's Predigten mit einer schönen Stelle von Scherer, die den Eindruck wiedergibt, den Binet's Vortrag auf ihn machte, ein Eindruck, mit dem der vom Schreiber dieser Zeilen empfangene ganz übereinstimmt. „Das Geheimniß des unbekanntem Zaubers, unter dem man sich fühlte, indem man ihn hörte, besteht darin: er war vollkommen wahr. Kaum bemerkte man die so volltönende und wohlklingende Stimme, den angeborenen Adel der Geberde, die feine Dialektik der Beweisführung, die Fülle und Ursprünglichkeit der Gedanken, den ausgefuchtem Geschmack des Styls und des Vortrags; man war von etwas Höherem und Mächtigerem gefesselt. Man hatte einen Mann vor sich, der die Kanzel bestieg, weil er Etwas zu sagen hatte; man fühlte, daß, was er gab, sein Leben, er selber war. Die Demuth erzeugte bei ihm die Einfachheit, die Einfachheit brachte die Natürlichkeit hervor: da war keine angelernte Dogmatik, keine gemachten Redensarten, kein religiöses Kladderwälsch, keine aneinander genähten Bibelstellen, um die Leerheit des Gedankens zu verbergen; Alles zielte auf Erbauung; nichts verrieth die Selbstgefälligkeit des Predigers, der sich denken sieht oder reden hört; der Ton rührte und durchdrang, weil der, welcher redete, zuallererst gerührt und durchdrungen war. Binet riß mit sich fort, aber unvorsätzlich, durch eine ganz religiöse und geistliche Gewalt; er entlockte Thränen, aber Thränen der Demüthigung; man bewunderte, aber man bewunderte den Geist Gottes und seine Macht; indem man darüber nachdachte, erkannte man wohl, daß ein so vollendetes Werk durch eine vollendete Kunst erzeugt wurde, aber man war zugleich zu der Anerkennung gezwungen, daß diese Kunst selbst in der Aufrichtigkeit bestehe, welche den Ausdruck mit der Empfindung, die Form mit dem Gedanken in Uebereinstimmung brachte und Alles einem evangelischen Zwecke unterordnete. Bei Binet war die Kunst allerdings nicht unbewußt, aber sie war zu vollendet, um sich selbst ihren Antheil neben dem Gegenstande zu machen; es war vielmehr ein vollkommener und verborgener Geschmack, der unter den Formen des Wortes circulirte; nirgends bemerkte man Geschicklichkeit, überall fühlte man Takt und Glück. Alles war harmonisch, Alles vollendet, Alles reizend; aber der Eindruck resumirte sich in einem Gefühl der Ueberraschung und der Rührung beim Anblick der moralischen Person, die sich in diesen gesegneten Worten auf so demüthige und so lautere Weise verrieth“ (a. a. O. S. 178—180).

So viel über Binet's Theologie und Predigtweise. Seine religiöse Wirksamkeit beschränkt sich aber keineswegs darauf, sondern ist eine viel umfassendere. Christenthum und Humanität war für Binet im Grunde eins und dasselbe; die Bestimmung des Christenthums lag ihm darin, immer mehr zur Humanität zu werden. Von Anfang an war er von dem Gedanken befeelt, daß die Religion sich in alle Interessen der Gesellschaft mengen, alle Beziehungen des geistigen Lebens durchdringen, alles Menschliche heiligen und verklären müsse, und seine große Fähigkeit bestand eben darin, die christliche Wahrheit auf andere Gebiete der Erkenntniß und des Lebens anzuwenden. Daher hat Binet seine Hauptbedeutung eigentlich als religiöser Schriftsteller im weitesten Sinne des Wortes. Es ist bereits von den verschiedenen Gebieten die Rede gewesen, auf denen er, ab-

gesehen von dem theologischen und ascetisch-homiletischen, sein schriftstellerisches Talent bethätigte, in allen aber bildet das Christenthum den eigentlichen Zweck und Inhalt; in seinen Artikeln über die verschiedenartigsten Gegenstände findet man den Moralisten und den Apologeten des Christenthums wieder. Wie Vielen hat er auf diese Weise das Wort vom Kreuze nahe gebracht, die es ohne ihn vielleicht niemals in seiner ganzen Wahrheit gehört hätten und die es nur auf diesem Wege erreichen kann! Er hat aber auch über alle jene mannichfachen Gegenstände, die er behandelt, eine Menge neuer und eigenthümlicher Gedanken ausgesprochen und so auch in dieser Beziehung einen zwar schwer zu berechnenden, aber darum nicht weniger reellen Einfluß ausgeübt und wird ihn immer mehr ausüben.

Binet's geistige Begabung kann überhaupt nicht genug hervorgehoben werden. Seiner eben berührten Vielseitigkeit kam seine Produktivität gleich. Er war in der That nicht bloß ein großes Talent, sondern eine durchaus geniale Natur. Die Produktivität überwog bei ihm die Receptivität. Zwar besaß er ausgebreitete Kenntnisse und eine merkwürdige Belesenheit in mehreren alten und neuen Literaturen, aber er ließ sich durch dies Alles nur anregen oder verwandelte das Aufgenommene dergestalt in sein Eigenthum, daß es wie als ursprüngliche Gedankenschöpfung wieder an's Licht trat. Binet war aber auch eine durch und durch ästhetische Natur, die sich überall, im Klang seiner Stimme, in einer herrlichen Sprache und selbst in seiner eigenthümlich zielreichen Schrift offenbarte. Mit einer blühenden Einbildungskraft verband sich in ihm ein außerordentlich scharfer Verstand und ein eben so tiefes Gefühl, die freilich weit entfernt waren, denselben Weg zu gehen, was ihm viel innere Leiden bereitete.

Aber höher noch als seine geistige Begabung steht in der Erinnerung derer, die das Glück hatten, den ausgezeichneten Mann näher zu kennen, sein christlicher Charakter. Es ist das Eigenthümliche seiner Frömmigkeit, daß sie bei großer mystischer Tiefe doch eine durch und durch praktische, werththätige war. Binet hatte einen wahren Hunger und Durst nach Vollkommenheit und darum eine heilige Begeisterung für das sittliche Ideal, wie es in der Person Christi thatsächliche Wirklichkeit geworden ist. Unbedingter Gehorsam gegen den göttlichen Willen in der Nachfolge Christi war der Grundton seines ganzen Lebens, die Seele aller seiner Bestrebungen. Ueberhaupt war das Gewissen, welches das innerste Centrum seiner Theologie bildet und dessen Belebung der Endzweck seiner meisten Arbeiten war, auch der Hauptfaktor in seiner Individualität. Er that sich in dieser Beziehung nie genug. Seine Schriften tragen die Spuren davon auch in der Form an sich. Mit Recht bemerkt Sainte-Beuve: „Die inneren Gewohnheiten der Pflicht, der moralischen Regel sind auf seinen Styl übergegangen, haben den Gang desselben bestimmt und bezeichnen ihn stellenweise allerdings zu sehr.“ Die Tugenden aber, durch die sich Binet ganz besonders als einen wahren Jünger Christi bewies, sind ohne Zweifel Demuth und Liebe. Jene äußerte sich besonders auch als Bescheidenheit gegenüber den Menschen. Der Mann, dessen Schriftstellerruhm Europa und Amerika durchflog, dessen Beifall die ersten Geister Frankreichs begierig suchten und an dem man wiederholt Alles anwandte, ihn auf einen hervorragenden Schauplatz zu stellen, that Alles, um sich dem Auge der Welt zu entziehen. In Beziehung auf Andere erfüllte er wörtlich die apostolische Ermahnung: „Einer achte den Andern höher, denn sich selbst“ (Phil. 2, 3). Diese unbeschränkte Demuth des Mannes bildet mit seinem eben so unbeschränkten Freiheitsfinn wieder einen jener Gegensätze, deren er so manche in sich vereinigte. Und mit der Demuth ging Hand in Hand seine aufopfernde Liebe. „Ströme des Mitleids und der Wohlthätigkeit“, sagte bei seinem Hinscheiden ein Lausanner Blatt, „flossen aus diesem bescheidenen Hause wie aus einer unerschöpflichen Quelle, und nie wird man die Zahl derjenigen erfahren, die er unterrichtete, stärkte, empfahl, denen er Stellen verschaffte, die ihm ihr geistliches Leben verdanken, das Brod ihrer Familie, Alles, was sie thun, und Alles, was sie sind.“

Soll aber unsere flüchtige Schilderung dieses edeln Charakters nicht einseitig sein, so dürfen wir auch eine andere Seite desselben nicht ganz übergehen. Wir haben als den Grundgedanken von Binet's Theologie die Einigung des objektiven und subjektiven Christenthums bezeichnet, zugleich aber nicht verhehlt, daß es ihm, trotz des ernstlichsten Strebens darnach, nicht völlig gelungen sey, das Gleichgewicht zwischen beiden Seiten überall zu bewahren, sondern daß der subjektive Faktor in seiner Darstellung vorherrsche. Die gleiche Erscheinung findet sich in seinem christlichen Leben wieder. In Binet's Individualität nämlich hatte die Selbstthätigkeit das Uebergewicht über die Empfänglichkeit, weshalb denn in der Entwicklung seines christlichen Lebens das Moment der Freiheit das der Gnade überwog. Das gibt nun einerseits seinem christlichen Leben das Gepräge großer Eigenthümlichkeit und Selbstständigkeit, andererseits aber nimmt es demselben etwas von jener Ruhe und Sicherheit, welche zur vollen Harmonie des christlichen Charakters gehören. Sein Wesen trug vorherrschend das Gepräge des Kampfes, und man konnte an ihm ein wenig die Freudigkeit vermissen, welche aus dem vollen Genuß der Gnade entspringt. Binet zeigt auch hier wieder eine auffallende Ähnlichkeit mit Pascal, aus dessen Schriften er so viel Nahrung für sein inneres Leben zog. Dabei darf freilich nicht vergessen werden, daß eine Hauptursache der Traurigkeit, die einen Zug in dieser sonst so anmuthvollen Natur bildete, in den dunkeln Fährungen und vor Allem in den schweren physischen Leiden des theuern Mannes lag.

Zum Schlusse folgende Bemerkung: Wir dürfen, zumal wo es sich um die Auffassung der höchsten und schwierigsten Probleme handelt, bei aller Anerkennung und Verehrung für den Menschen, doch die von seiner Menschlichkeit ungetrennliche Unvollkommenheit nicht vergessen. Es läßt sich aber nicht verkennen, daß seit längerer Zeit von gewissen Seiten über Binet's Person und Lehre in einer Weise geredet und geschrieben wird, die sich weder mit dem Wesen des Menschen und der Individualität, noch mit dem Charakter des theuern, von seinem Wissen und seinen Tugenden so gering denkenden Mannes verträgt. Möchte unsere Arbeit etwas zu einer unbefangeneren Würdigung desselben beitragen! Keiner seiner Schüler kann von größerer Liebe und Verehrung für das Andenken dieses unvergeßlichen Lehrers erfüllt seyn, als Schreiber dieser Zeilen; aber dieß durfte ihn nicht abhalten, auf eine Einseitigkeit in seiner Anschauungsweise hinzuweisen, die der Ergänzung durch die andere Seite der Wahrheit bedarf. Ungeachtet dieses an ihm haftenden Mangels ist auch er überzeugt, daß Binet einer der größten Geister ist, welche in unserer Zeit der Sache des Christenthums gedient haben, und einer der edelsten Charaktere, die die Kirchengeschichte aufweist.

Zur Bequemlichkeit der Leser folgt hier das Verzeichniß von Binet's theils von ihm selbst, theils von seinen Freunden herausgegebenen Schriften, nach einer sachlichen Reihenfolge und mit Angabe des Datums je der ersten Auflage: Discours sur quelques sujets religieux. Paris 1831. (Nach der 2. Aufl. in's Deutsche übersetzt von Vogel: Binet, Reden über religiöse Gegenstände. Frankfurt am Main 1835; nach der 4. Auflage von A. v. Bonin. Breslau 1847; — auch in's Englische und Italienische übersetzt). — Nouveaux discours sur quelques sujets religieux. Paris 1841. — Etudes évangéliques. Paris 1847. — Méditations évangéliques. Paris 1849. — Nouvelles études évangéliques. Paris 1851. (Davon sind vier Reden, nebst einer, die sich jetzt auch in der letzten Ausgabe der Discours befindet, in's Deutsche übersetzt von J. Schmid: die Mitschuldigen an der Kreuzigung des Erlösers. Zwei Reden u. s. w. Zürich 1845; Die drei Erwachen. Zwei Rathschläge der Weisheit. Drei Reden. Zürich 1846. Der ganze Band von Lehmann und Vogel: Evangelische Silberblättchen. Reden, Predigten und Studien. Zwickau 1863). — Mémoires en faveur de la liberté des cultes. Paris 1826. (In's Deutsche übersetzt von Bollmann: Ueber die Freiheit des religiösen Cultus. Leipzig 1843). — Essai sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de l'église et de

l'état envisagé comme conséquence nécessaire et comme garantie du principe. Paris 1842. (In's Deutsche übersetzt von J. D. Spengler: Ueber die Darlegung der religiösen Ueberzeugungen u. s. w. Heidelberg 1845; auch in's Englische übersetzt). — Liberté religieuse et questions ecclésiastiques. Paris 1854. (Neben, Abhandlungen u. s. w.). — Théologie pastorale ou théorie du ministère évangélique. Paris 1850. (In's Deutsche übersetzt von H. G. Haffe: A. Binet's Pastoraltheologie oder Lehre vom Dienst am Evangelium. Grimma 1852). — Homilétique ou théorie de la prédication. Paris 1853. (In's Deutsche übersetzt von J. Schmid: Homiletik oder Theorie der Predigt. Mit einem Vorwort von Dr. R. K. Hagenbach. Basel 1857). — Histoire de la prédication parmi les réformés de France au dix-septième siècle. Paris 1860. — Essais de philosophie morale et de morale religieuse. Paris 1837. — Etudes sur Blaise Pascal. Paris 1848. — L'éducation, la famille et la société. Paris 1855. (Recensionen, Abhandlungen u. s. w. Die zuerst besonders erschienene Abhandlung: Le socialisme considéré dans son principe, ist in's Deutsche übersetzt von D. Hofmeister: Der Socialismus, in seinem Principe betrachtet. Mit einem Vorwort von Dr. A. Reander. Berlin 1849). — Chrestomathie française, ou choix de Morceaux tirés des meilleurs écrivains français. Bâle 1829. 1830. 3 Bde. — Histoire de la littérature française au dix-huitième siècle. Paris 1853. 2 Bde. — Etudes sur la littérature française aux dix-neuvième siècle. Paris 1849. 1851. 3 Bde. — Moralistes des seizième et dix-septième siècles. Paris 1859. — Poètes du siècle de Louis XIV. Paris 1861. — Von noch nicht besonders erschienenen Arbeiten Binet's möge hier noch eine an der Spitze seiner Ausgabe der Werke Phil. Alb. Stapfer's befindliche Biographie desselben genannt werden. (Vgl. den Artikel). — Die Herausgabe von ein paar anderen Bänden steht noch bevor.

Als Quellen für die obige Darstellung haben außer Binet's Werken besonders gedient: Eigene Aufzeichnungen, mündliche und schriftliche Mittheilungen, ferner die oft angeführte kurze Biographie von Edmund Scherer: Alexandre Vinet, notice sur sa vie et ses écrits, Paris 1853, eine in Beziehung auf die Form ausgezeichnete Schrift, die einstweilen dem Zweck, den der Verfasser bei Herausgabe derselben (nachdem ihre einzelnen Theile zuerst in einer theologischen Zeitschrift erschienen waren) sich vorgesetzt hatte, nämlich eine geschichtliche Einleitung zu Binet's Schriften zu liefern, vollkommen entspricht; wobei freilich sein Standpunkt nicht ohne Einfluß auf die Beurtheilung der Binet'schen Theologie geblieben ist.

Ueber Binet ist ferner zu vergleichen: Souvestre, Magasin pittoresque von 1847. — Frédéric Chavannes, Revue Suisse von 1847, und besonders abgedruckt unter dem Titel: Alexandre Vinet, notice et mémoires. Neuchâtel 1847. — Sainte-Beuve, Revue des deux mondes von 1837; Derniers portraits littéraires und Portraits contemporains, Bd. 2. — Frédéric de Rougemont, Les individualistes et l'essai de M. le Professeur Vinet etc. Neuchâtel 1844. — Edmond de Pressensé, Revue chrétienne, 1858. S. 76. — Derselbe, Revue nationale, 1861, 10^e Livraison. S. 1—32. — Le chrétien évangélique enthält in den Jahrgängen 1858 bis 1861 eine Reihe von Artikeln unter dem Titel: Quelques épisodes de la vie de Vinet. D'après sa correspondance avec un de ses amis. (Dieser Freund ist Carl Ronnard, seit 1846 Professor in Bonn.) — J. F. Astié, Esprit d'Alexandre Vinet, pensées et réflexions extraites de tous ses ouvrages et de quelques manuscrits inédits, rangées dans un ordre méthodique, et précédées d'une préface. Paris, Genève et Lausanne 1861. 2 Bde. — Derselbe, Les deux théologies nouvelles dans le sein du protestantisme français. Etude historico-dogmatique. Paris 1862, S. 253 ff. — F. L. Fréd. Chavannes, Le Lien, 1862, Nr. 9 u. 12. — Charles Secretan, Revue chrétienne, 1861, S. 783—804. — Derselbe, Chrétien évangélique, 1862, S. 222—228. — Ed. Scherer, Le Temps, 1862, Nr. 327. — Hagenbach, im Kirchenblatt

für die reformirte Schweiz, 1847. Nr. 10. — Herzog, ebendasselbst im Feuilleton. — J. Schmid, Zukunft der Kirche, 1847. Heft 9. S. 275—292. — Derselbe, Gelzer's protest. Monatsblätter, 1853. S. 286—317. — Stahl, die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten. Erlangen 1840. S. 279—287. — Hagenbach, Stud. u. Krit. 1829. Heft 2. S. 418. (Recension des Mémoires en faveur de la liberté des cultes). — Herzog, Stud. u. Krit. 1844. Heft 2. S. 499. (Recension des Essai sur la manifestation des convictions religieuses). — Kienlen, Stud. u. Krit. 1852. Heft 2. S. 467. (Recension der Théologie pastorale). — Derselbe, Stud. u. Krit. 1858. Heft 3. S. 581. (Recension der Homilétique). — Lange, J. P., Ueber die Neugestaltung des Verhältnisses zwischen dem Staat und der Kirche. Heidelberg 1848. S. 29—37. — Von der Goltz, F. F., die reform. Kirche Genfs im 19. Jahrhundert. Basel u. Genf 1862. S. 400 ff. — Derselbe, Protestant. Monatsblätter. Bd. 16. S. 279 ff. Lic. J. Schmid.

D r u c k f e h l e r .

Band V.

Seite 58 Zeile 28 von oben lies Thoren statt Theilen.
 " 152 " 23 " " lies Jehova's statt Israel's.

Band IX.

Seite 412 Zeile 19 von oben lies Kap. 17. statt Kap. 7.
 " 422 " 14 " unt. lies studio statt studia.
 " 423 Zeile 3 " " lies 41 statt 51.
 " 427 " 7 " oben lies Gestaltung statt Geltung.

Band XII.

Seite 178 Zeile 4 von oben lies Höhenpriestern statt Hohenpriestern.
 " 230 " 18 " unt. sehe nach können ein Komma statt des Punktes.

Band XV.

Seite 81 Zeile 18 von oben lies 1837 statt 1857.

Band XVII.

Seite 246 Zeile 24 von oben lies denselben statt demselben.
 " 246 " 16 " unt. lies 29 statt 39.
 " 246 " 5 " " lies 18, 18. statt 18, 8.
 In derselben Zeile lies 12, 6—8. statt 12, 16—18.

Verzeichniß

der im siebzehnten Bande enthaltenen Artikel.

B.

	Seite		Seite
Babian, Reformator in St. Gallen, s. Watt, v. der		Bergerius, Petrus Paulus	66
Väter, apostol., s. Apostol. Väter	1	Berkürung	72
Väter der Kirche, s. Kirchenväter	1	Bernigli, Peter Martyr.	82
Väter des guten Sterbens	1	Beronica	86
Väter oder Brüder des Todes	1	Bersöhnung	87
Vagantes	2	Bersuchung	143
Valdes, Juan u. Alonso	4	Berwandtschaft	150
Valens, Kaiser	26	Berzückung	154
Valens, Bischof, s. Arianismus	31	Bespassianus, Tit. Flab.	163
Valentinian I., II., III.	31	Besper	166
Valentinus, der heil.	32	Bicarius	168
Valentinus u. seine Schule	33	Bicelin, Apostel von Holstein	171
Valerianus, Kaiser	39	Victor I—IV., Päbste	178
Valerianus, der heil.	39	Victor, Bisch. v. Antiochien	180
Valesius, Heinrich	40	Victor, Dichter	180
Valla, Laurentius, s. Laurentius Valla	41	Victor, Bisch. v. Cartenna	180
Vallambrosa, Orden von, s. Gualbert	41	Victor, Bischof v. Capua	180
Vandalen	41	Victor, Bischof v. Lununa	180
Variationsrecht	47	Victor, Bischof v. Carthago	180
Vatablus, Franz	50	Victor, Bischof von Vita	180
Vater, J. S.	51	Victorinus v. Pettau	181
Vehme, die heil.	52	Victricius, der heil.	181
Venantius, Fortunatus, s. Fortunatus	64	Viehucht b. d. Hebräern	182
Senatorius, Thomas	64	Vienne, Concilien	186
Serena	65	Vierfürst, s. Tetrarch	187
		Vigilantius	188
		Vigilien	194
		Vigilius, Bischof v. Tapsus	195
		Vigilius, Bisch. v. Trident	199
		Vigilius, Diakon	199
		Vigilius, röm. Bischof	200
		Villegaignon, Nic. Dnr. de	204
		Vincentius v. Beauvais	210
		Vincentius v. Lerinum	211
		Vincentius de Paula	218
		Vincentius v. Saragossa	220
		Vinet, Alex., s. am Schlusse des Bandes	766
		Viret, Peter	222
		Virgilius, bayer. Priester	223
		Visitantinen	225
		Visitatio liminum apost.	232
		Vistation, kirchliche, s. Kirchenvistation	234
		Vitalian, Pabst	234
		Vitringa, Campegius	235
		Vitus, St.	236
		Vives, Jo. Lud. de	237
		Voëtius u. seine Schule	238
		Voll Gottes	245
		Voll Gottes des N. Bundes in der nachbibl. Zeit	305
		Voragine, Jacobus de, s. Jakob de Voragine, Eb. VI. S. 399.	385
		Vorbehalt, geistlicher	385
		Vorbild ober Typus	389
		Vorherbestimmung (Prädestination)	397
		Vorsehung	408
		Vorsius, Konrad	419
		Vossius, Gerhard	420
		Vorsius, Gerh. Joh.	420
		Votivtafeln	422
		Vulgata	422

W.

	Seite		Seite
Waffen b. d. Hebräern, s. Krieg	460	Wahrheit	472
Wagen b. d. Hebräern	460	Wahrsager	480
Wahrhaftigkeit	463	Walachei	485
		Walafrib Strabo, s. Strabo	490
		Walch, Chr. W. J.	490
		Walch, J. C. J.	494
		Walch, J. G.	494
		Waldeck, Fürstenthum	496

825 Verzeichniß der im siebzehnten Bande enthaltenen Artikel.

	Seite		Seite		Seite
Walbenfer	502	Wago, Bischof v. Lüttich .	569	Welfen und Gibellinen .	659
Walbhausen, Konr. von .	546	Weberei b. d. Hebräern, f.		Welt im biblischen Sinn .	676
Walpurgis	547	Bd. V. S. 511	574	Weltgeistliche	683
Walther v. St. Victor .	547	Wegscheider, J. A. L. . . .	574	Wendelin, der heil.	684
Walton, f. Polyglotten-		Weigel, Valentin	577	Wendelin, Karl. Friedr.	685
bibeln	548	Weißbischof, f. Episcopus		Wenden, Belehrung zum	
Wandelbert	548	in partibus	588	Christenthum	686
Warburton, Will.	550	Weihnachten	588	Werenfels, Samuel	693
Warblaw, Ralph	555	Weihnachtsfeier	594	Werke, gute	697
Warham, Will.	557	Weihrauch	599	Werkmeister, B. M. von	710
Warnefrid, f. Paul War-		" (Pflanze)	602	Werkzeuge b. d. Hebräern	713
nefried, Bd. XI. S. 222	559	Weihungen, f. Benediktio-		Wernsdorf, Gottl.	715
Wasserweiße in der griech.		nen, Bd. II. S. 47.	604	Werkheimisches Bibelwerk	715
Kirche	559	Weißwasser	604	Wesel, Joh. v.	718
Waterland, Daniel	560	Wein u. Weinbau bei den		Wesley, f. Methodismus	731
Watson, Richard	562	Hebräern	610	Wessel, Joh.	731
Watson, Rich., Bischof .	563	Weisheit	617	Nachr. z. Art. „Walbenfer“	764
Watt, Joach. von	564	Weisheit, Buch der	622	Winet, Alex.	766
Watts, Isaaß	566	Weissagung	626		

